

# **Na tropach podmiotu**

...the first of these is the fact that the ...

...the second of these is the fact that the ...

...the third of these is the fact that the ...

...the fourth of these is the fact that the ...

...the fifth of these is the fact that the ...

...the sixth of these is the fact that the ...

...the seventh of these is the fact that the ...

...the eighth of these is the fact that the ...

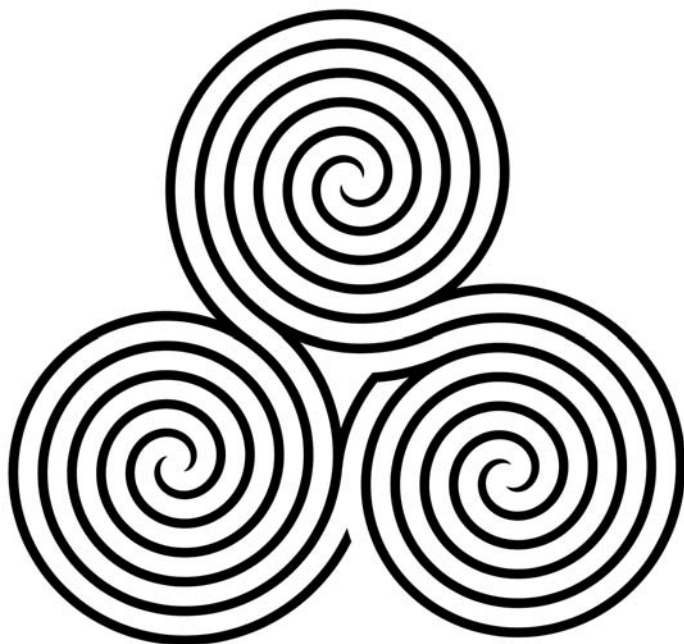
...the ninth of these is the fact that the ...

...the tenth of these is the fact that the ...

Joanna Trzópek

# **Na tropach podmiotu**

Między filozoficznym a empirycznym  
ujęciem podmiotowości



Wydawnictwo  
Uniwersytetu  
Jagiellońskiego

Książka finansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Psychologii  
Stosowanej Wydziału Zarządzania i Komunikacji Społecznej

RECENZENT

*dr hab. Bartłomiej Dobroczyński*

PROJEKT OKŁADKI

*Łukasz Dąbrowski*

© Copyright by Joanna Trzópek & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Wydanie I, Kraków 2013  
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany  
i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, me-  
chanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany  
w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3510-8



[www.wuj.pl](http://www.wuj.pl)

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków  
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83  
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98  
tel. kom. 506-006-674, e-mail: [sprzedaz@wuj.pl](mailto:sprzedaz@wuj.pl)  
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

## Spis treści

Wprowadzenie .....	9
<b>Część I. Podmiot w wybranych ujęciach filozoficznych .....</b>	<b>19</b>
Rozdział 1. U źródeł doświadczenia bycia podmiotem: pierwotna świadomość siebie .....	21
I. „Ja” i podmiot w tradycji kartezjańsko-transcendentalnej .....	22
II. Podmiot czysty a podmiot empiryczny .....	33
III. Redefinicja Kartezjańskiego podmiotu w filozofii analitycznej i w filozofii umysłu .....	36
Rozdział 2. U źródeł doświadczenia bycia podmiotem: podmiot ucieleśniony bytujący w świecie .....	45
I. Bycie-w-świecie jako podstawowa struktura podmiotowości w filozofii Martina Heideggera .....	46
II. Podmiot ucieleśniony w fenomenologii Maurice’a Merleau- -Ponty’ego .....	54
III. Podsumowanie i dyskusja .....	62
Rozdział 3. Podmiot osobowy .....	65
I. Podmiot osobowy jako podmiot rozumnych działań .....	67
II. Podmiot osobowy a uczucia .....	72
III. Harry’ego Frankfurta koncepcja podmiotu woli .....	76
IV. Podmiot samointerpretacji Charlesa Taylora .....	84
V. Podsumowanie i dyskusja .....	89
Rozdział 4. O podmiotowych uwarunkowaniach poznania przyrody i świata osobowego. Podmiot filozoficzny a nauka .....	93
I. Konstytucja rzeczywistości przyrodniczej i osobowej w ujęciu Edmunda Husserla .....	93
1. Jak możliwa jest obiektywna przyroda? .....	93
2. Konstytucja przyrody istot żywych .....	100
3. Konstytucja świata duchowego .....	104
II. „Niepozorny stan rzeczy” jako istota nauki według Martina Heideggera .....	107
Rozdział 5. Na styku problematyki filozoficznej i neuronauki: problem psychofizyczny, wolna wola i subiektywność .....	113
I. Wolność woli: między kompatybilizmem a inkompatybilizmem .....	113
II. Johna Searle’a „szczeliny w doświadczeniu” wolności .....	120
III. Problem <i>mind-body</i> i rola subiektywnej świadomości .....	124

IV.	Subiektywność i problem redukcji .....	127
1.	„Jak to jest być nietoperzem?” .....	129
2.	Czy nieredukowalność fenomenów pierwszoosobowych można pogodzić z materializmem?.....	132
3.	Próba naturalizowania <i>qualiów</i> .....	136
V.	Podsumowanie i dyskusja.....	140
Rozdział 6. Eksperymentalna filozofia i potoczne intuicje dotyczące		
	podmiotowości.....	145
I.	Czy ludzie są naprawdę inkompatybilistami? .....	148
II.	Rola emocji w przypisaniu sprawstwa .....	153
III.	Determinizm a redukcyjny mechanicyzm: czego obawiamy się bardziej? .....	156
IV.	Podsumowanie i dyskusja.....	161
<b>Część II. Podmiot w badaniach empirycznych.....</b>		<b>165</b>
Rozdział 7. Neuronauka na tropach podmiotu: Skąd wiem,		
	że to ja jestem podmiotem?.....	167
I.	„System Kto” i teoria symulacji.....	171
II.	Model komparatora .....	174
	1. Neuronalne korelaty poczucia podmiotowości: przykładowe badania z wykorzystaniem modelu komparatora.....	177
III.	Rola intencji w tworzeniu poczucia podmiotowości.....	179
	1. Intencjonalne wiązanie ( <i>intentional binding</i> ) .....	182
IV.	Metapoznanie podmiotowe, czyli jak świadomość działania uczestniczy w tworzeniu poczucia podmiotowości.....	186
V.	Poczucie podmiotowości jako wnioskowanie .....	188
VI.	Eksperymentalne badania nad podmiotowością – refleksje podsumowujące .....	191
Rozdział 8. Neuronauka na tropach podmiotu: Działania i wybory .....		
I.	Działanie dowolne: trudności operacjonalizacji.....	198
II.	Opóźnienie świadomości.....	200
III.	Czy i w jakim zakresie jesteśmy świadomi naszych działań?.....	203
IV.	Nieświadome tło, czyli agenci zombie.....	208
V.	Neuronauka a świadoma wola i wybory .....	213
VI.	Podsumowanie i dyskusja.....	218
Rozdział 9. Neuronauka i „ja”: od „ja” minimalnego		
	do „ja” narracyjnego .....	229
I.	„Ja” minimalne i „ja” narracyjne.....	230
II.	Co o „ja” narracyjnym mogą nam powiedzieć zaburzenia neurologiczne?.....	234
III.	Propozycja Antonia Damasia wyjaśnienia podmiotu i świadomości .....	238
IV.	Neuronauka a tradycyjnie ujmowany podmiot: refleksje podsumowujące .....	243

Rozdział 10. Podmiot ucieleśniony i nauka.....	247
I.    Usytuowane poznanie a tradycyjna kognitywistyka .....	248
II.   Percepcja w służbie działania.....	254
III.  Ucieleśnione poznanie.....	257
IV.  Refleksje podsumowujące .....	265
Rozdział 11. „Pozorna mentalna kontrola” Daniela Wegnera .....	269
I.    Ogólne założenia teorii.....	270
II.   Wsparcie eksperymentalne teorii pozornej mentalnej kontroli .....	272
III.  Podsumowanie i dyskusja.....	280
Rozdział 12. W sieci nieuświadomianych zależności .....	289
I.    Co wiemy o sobie? Problem samowiedzy .....	290
II.   Co wpływa na nasze działanie? Związek percepcji i zachowania .....	292
III.  Automatyczna realizacja celów oraz procesy samoregulacyjne ...	295
IV.  Empiryczne badania nad podmiotowością w kontekście działania procesów automatycznych.....	301
V.    Podsumowanie i dyskusja.....	309
Rozdział 13. Podmiot, samoregulacja i samodeterminacja .....	313
I.    Samoregulacja jako proces cybernetyczny.....	314
II.   Siła woli i możliwość odroczenia gratyfikacji.....	316
III.  Samoregulacja jako pula zasobów.....	320
IV.  Samoregulacja jako system subpersonalnych mechanizmów .....	322
V.    W stronę ujęć humanistycznych: teoria samodeterminacji .....	325
VI.  Samoregulacja jako zachowanie zautomatyzowane.....	334
VII.  Neurobiologiczna podbudowa samoregulacji .....	337
VIII. Podsumowanie i dyskusja.....	338
Zamiast zakończenia.....	343
I.    Podmiot niezupełnie wytropiony.....	344
II.   Podmiot i naturalizacja – refleksje ogólne.....	348
III.  Podmiot i naturalizacja – bardziej konkretnie .....	354
IV.  Jeżeli naturalizować, to jak?.....	359
Bibliografia .....	365





## Wprowadzenie

Tytuł tej książki odwołuje się do pewnej metafory: *postępowania tropami* podmiotu. Postępowanie tropami oznacza, że sam tropiony przedmiot (który jest właśnie nie przedmiotem, ale podmiotem) wymyka się dosłownemu ujęciu, zostawia jednak pewne ślady, którymi można podążać. Tropy mogą być wyraźne lub przeciwnie, zatarte, wskazują jednak na obecność tego, co tropione.

Metafora podążania tropami może być szczególnie nośna z kilku racji. Po pierwsze, jest tak ze względu na charakter samego pojęcia podmiotu. Jego znaczenie, mimo powszechności użycia, nie wydaje się dostatecznie uwyrażnione w świadomości psychologicznej. W ujęciu słownikowym funkcjonują dwie definicje, trudno je jednak uznać za wyczerpujące. W sensie prawnym podmiot to „osoba fizyczna lub prawna, mogąca posiadać prawa lub obowiązki”. W sensie filozoficznym to „osoba poznająca, przeżywająca, działająca”. „Podmiotowy” zaś to „zależny od podmiotu poznającego, subiektywny” (*Słownik języka polskiego* 1979, s. 705). Istnieją jednak znacznie głębsze konotacje i denotacje terminu „podmiot”, które postaram się tu wydobyć. Sam ten termin jest pewnym skrótem: podmiot jest zawsze podmiotem czegoś, ma dopełnieniowy charakter. Wskazuje to na samoodniesienie jako istotną definicyjną cechę podmiotu.

Metafora zawarta w tytule wydaje się trafna także z innego względu: charakteryzującej podmiot subiektywności. Podmiotowość jako taka jest czymś, co zdaje się wymykać obiektywnej nauce, rzadko stając się przedmiotem empirycznych badań prowadzonych w sposób całościowy. Dlatego to, co podmiotowe, wymaga podążania śladem badań bardziej podstawowych, nierzadko cząstkowych czy fragmentarycznych, biorących pod uwagę jedynie jakiś aspekt podmiotowości.

I wreszcie sprawa ostatnia. Podmiot można „tropić”, śledząc go w różnych kontekstach i obszarach tematycznych, w których nie mówi się o podmiocie wprost, ale ich charakter wskazuje na silne powiązanie z problematyką podmiotowości. W ten sposób duża część tej pracy zostanie poświęcona kwestiom takim jak wolność, sprawczość czy świadomość. Takie szersze ujęcie powoduje, że podejmowana tu problematyka podmiotu staje się zarazem fascynująca, niepokojąca i frustrująca.

Jest fascynująca, ponieważ ociera się o najważniejsze problemy współczesnej nauki i filozofii<sup>1</sup>. W swojej klasycznej książce Józef Pieter (1975)

---

<sup>1</sup> O kwestiach tych pisałam także w: Trzópek, Fąfrowicz, Marek i Karwowski 2013.

odwołuje się do kilku fundamentalnych debat o charakterze filozoficznym, których rozstrzygnięcie mogłoby mieć wpływ na charakter psychologii jako nauki. Wszystkie one wiążą się w jakimś istotnym aspekcie z problematyką podmiotu. Należą tu więc przede wszystkim spory dotyczące istoty psychiki i świadomości, wolności ludzkiego postępowania, natury człowieka oraz problemu psychofizycznego. Kwestie te przez długi czas nie były przywoływane *explicite* w refleksji czy badaniach naukowych. Obecnie wkraczają one w centrum naukowej (właśnie: naukowej, a nie jak dawniej filozoficznej) dyskusji. Badacze z różnych dziedzin aktywnie podejmują zagadnienia problemu świadomości (por. Damasio 1994/2002, 1999/2000a, 2000b; Edelman 1992/1998; Velmans 2002, 2003), podmiotowości (por. Bargh i Ferguson 2000; Bargh 2005, 2008; Wegner 2002, 2005), woli (Libet 2003; Pockett 2004; Wegner 2002), a nawet podstaw religijności i moralności (por. Gazzaniga 2005/2006; Greene 2003, 2005, 2009; Churchland 1999/2002). I nie chodzi tu tylko o badanie tego, jak ludzie *widzą* te zagadnienia (a więc o częste w psychologii badania nad *poczuciem* wolności, podmiotowości, sprawstwa itp.), ale o fundamentalne skądinąd pytanie o to, jak *jest w istocie*. Stawka jest wysoka, gdyż dotyczy nie tylko ustaleń czy postępów w szczegółowych kwestiach badawczych (interesujących zasadniczo przede wszystkim samych naukowców), lecz czegoś o wiele więcej: świadomości nas samych i związanych z tym ewentualnych przemian w mentalności oraz ich konsekwencji.

Zarazem konkluzje, jakie zdają się płynąć z tych badań, mogą wydać się niepokojące. Pozwolę tu sobie na zacytowanie przykładowych stwierdzeń, gdyż da to możliwość uchwycenia klimatu, o którym mowa. I tak James Uleman, badacz reprezentujący nurt *social cognition*, pisze o implikacjach koncepcji tzw. nowej nieświadomości, wypracowywanej na gruncie tychże nauk: „tak jak inne koncepcje natury ludzkiej (...) [ta] – jeśli już zostanie w pełni wyartykułowana – może mieć potencjał zrewolucjonizowania naszego rozumienia nas samych i zmiany naszych społecznych instytucji (...). [Choć] nie jest jeszcze jasne, czy nowa nieświadomość musi stanowić wyzwanie dla naszych fundamentalnych pojęć wolnej woli i społecznej odpowiedzialności, zasługi i przewiny, ja i wierzeń religijnych” (Uleman 2005, s. 14–15). Jest jednak znamienne, że to te właśnie kwestie współczesne badania zdają się stawiać w nowym świetle. Z kolei William Ramsey, Stephen Stich i Joseph Garon tak piszą o modelach koneksjonistycznych: „tak jak to widzimy, to, co czyni pewnego rodzaju modele koneksjonistyczne prawdziwie rewolucyjnymi, to wsparcie, jakie niosą dla eliminatywizmu w stosunku do centralnych kwestii potocznej psychologii (...). Jeśli mamy rację, konsekwencje tego rodzaju koneksjonizmu rozciągają się daleko poza domenę nauk poznawczych, zwłaszcza że te modele, jeśli odniosą sukces, wymagać będą radykalnej reorientacji sposobu, w jaki myślimy o sobie samych” (Ramsey, Stich i Garon 2002, s. 93). Bardzo podobne sformułowania można odnaleźć również w pra-

cach czołowych współczesnych biologów i neurobiologów (por. Damasio 1999/2000a; Edelman 1992/1998), a także neurobiologicznie i koneksjonistycznie zorientowanych filozofów (por. Dennett 2005/2006; Churchland 1989, 1999/2002).

Jest oczywiste, że tak radykalne predykcje, które wiążą dokonujące się przemiany z rewolucją na miarę rewolucji kopernikańskiej czy darwinowskiej (por. Churchland 1989; Dennett 2005/2006), budzą zarazem obawy (por. Webel i Stigliano 2004). Dotyczą one niebezpieczeństwa utraty czegoś, co z punktu widzenia naszego myślenia o nas jako wolnych podmiotach może być bardzo istotne. Zdania są tu jednak podzielone. Jak pisze Patricia Churchland, „może to być strata nie czegoś koniecznego dla naszego człowieczeństwa, ale po prostu czegoś dobrze znanego i oswojonego. Może to być strata czegoś, co będąc drugą naturą, zaciemnia nasze rozumienie i utrudnia wgląd (...). Strata może zawierać pewne potoczne założenia i mity, które z punktu widzenia bycia *fair* i dobrych obyczajów można by uznać za nieludzkie” (por. Churchland 1989, s. 481–482). Innymi słowy, z ewentualnymi zmianami wiązana też bywa nadzieja na postęp (por. Gazzaniga 2005/2006).

Wreszcie próby zbliżenia się do problematyki podmiotu są także frustrujące. Podmiotowość jest czymś, co ciągle zdaje się wymykać, pozostawiając jedynie ślady. Jest to szczególnie prawdziwe wówczas, gdy pod uwagę bierzemy usiłowania nauki; filozofia radzi sobie z tym problemem o wiele lepiej. Badacz podmiotowości ciągle napotyka trudności związane z ograniczonością naukowych metod, prostotą (by nie powiedzieć prostactwem) operacjonalizacji oraz adekwatnością możliwych do sformułowania na ich podstawie uogólnień. Z wszystkimi tymi trudnościami rodzącymi frustrację wypadnie się w tej książce zmierzyć.

Praca ta ma charakter metateoretyczny i poniekąd historyczny. W swym historycznym wymiarze należy ona do historii idei (czy myśli) psychologicznej. Jako taka ma na celu rekonstrukcję, analizę i dyskusję różnych – niekiedy ścierających się – stanowisk. Tu niezwykle ważne okazują się filozoficzne korzenie poruszanej problematyki. Ów aspekt filozoficzny można niekiedy pominąć – i nierzadko tak się właśnie czyni w imię czystości psychologii. Nie wydaje się jednak, by tak było w tym przypadku. Wyeliminowanie filozofii groziłoby bowiem tym, że pominięte zostałyby coś, co dla problematyki podmiotu może być bardzo istotne i jako takie powinno zostać przez psychologię zreflektowane. Dlatego część pierwsza tej książki zostanie poświęcona podmiotowi w wybranych nurtach filozofii. Postępowanie takie umożliwi pokazanie, jak pewne wątki, obecne na gruncie filozoficznym, są następnie przejmowane i kontynuowane we współczesnej psychologii i neuronauce. Badaniom z tego ostatniego obszaru będzie poświęcona część druga książki. Wraz z ujęciem historycznym rozwijać się będzie refleksja metateoretyczna, stwarzając szansę na bardziej systematyczne porównania oraz zbadanie wzajemnych związków

między pojawiającymi się wątkami. Poruszone zostaną zagadnienia przesłanek i konsekwencji przyjmowania określonych założeń dotyczących natury czy istoty (bo słów tych trudno jest uniknąć) podmiotowości. Niektóre kwestie będą przy tym w toku rozważań powracać, by pojawić się w nowym świetle czy kontekście.

Podział książki na część „filozoficzną” i „naukowo-empiryczną” rodzi zarazem pewne napięcia. W części filozoficznej oparłam się głównie na filozofii świadomości, w której podstawową rolę zdaje się odgrywać fenomenologia. Fenomenologia ma tradycyjnie wydzwięk antynaturalistyczny, podczas gdy druga część książki przedstawia zagadnienie podmiotu z perspektywy zasadniczo naturalistycznej. Kontrowersja naturalizmu i antynaturalizmu staje tym samym w centrum uwagi.

Naturalizm to, najkrócej mówiąc, pogląd, że rzeczywistość badana przez dyscypliny społeczne i humanistyczne jest zasadniczo tej samej natury co rzeczywistość, którą badają nauki przyrodnicze (naturalizm przedmiotowy) oraz/lub badanie tej rzeczywistości powinno się odbywać za pomocą tych samych metod, opierających się na metodologii nauk przyrodniczych (naturalizm metodologiczny). Na użytek tej pracy przyjmuję, że naturalizacja to możliwość ujęcia istotnych warstw czy aspektów podmiotowości, odsłoniętych w refleksji filozoficznej, na gruncie dyscyplin szczegółowych. Postępowanie naturalizacyjne zawsze niesie w sobie niebezpieczeństwo redukcji i konieczność operacjonalizacji podstawowych kategorii. Może się jednak okazać, że pewnych aspektów podmiotowości nie da się „naturalizować” bez znacznej redefinicji samego pojęcia podmiotu<sup>2</sup>. Nie oznacza to, że psychologia jako nauka musiałaby z badania tych aspektów zrezygnować. Wymaga natomiast, jak się wydaje, poszerzenia tradycyjnego ujmowania naukowości w kierunku dopuszczenia metod nienaturalistycznych. W swej książce możliwość taką (a być może mocniej: potrzebę) jedynie sugeruję<sup>3</sup>.

Tak oto problem podmiotu zostanie ujęty w niniejszej pracy, podobnie zresztą jak w moich poprzednich książkach (por. Trzópek 2003, 2006), w kontekście ogólniejszego sporu o naturalizm w nauce. Spór ten jest dla psychologii sporem żywotnym, gdyż dotyczy miejsca, jakie ma ona zajmować między dyscyplinami określanymi zazwyczaj jako przyrodnicze i humanistyczne. Wydaje się, że psychologia jako nauka opowiedziała się po stronie tych pierwszych (por. Brzeziński 2001), niemniej jednak powstaje pytanie, czy tym samym coś istotnego dla rozumienia człowieka nie zostało utracone. Tym bardziej że kontekst sporu naturalizmu z antynaturalizmem zdaje się współcześnie – po okresie, w którym negowano

---

<sup>2</sup> Oczywiście zakłada to, że dysponujemy określonym – mówiąc językiem Gadamera – przedrozumieniem pojęcia podmiotowości. W tej pracy odpowiedniego kontekstu dla takiego przedrozumienia dostarcza tradycja filozoficzna i intuicje potoczne.

<sup>3</sup> Ukazanie, na czym polegałyby takie badania, i pójście ich tropem wymagałoby odrębnej monografii.

zasadność odwoływania się do tych starych kategorii – ponownie ożywać, i to z całkiem nową siłą. Spróbuję krótko nakreślić kontekst tych przemian.

Jeszcze niedawno jeden z wielkich współczesnych rzeczników antynaturalizmu, Charles Taylor, głosił potrzebę oczyszczenia nauk humanistycznych i społecznych z „niewiarygodnych”, „ślepych” i „zgubnych poczynań”, za jakie uważał próby oparcia badań nad człowiekiem na naukach przyrodniczych, a za przejawy takich prób uznawał m.in. behawioryzm i psychologię odwołującą się do metafory komputerowej, w wydaniu np. Fodorowskim (por. Taylor 1985/2001b). Jednak, jak zwraca na to uwagę jeden z czołowych współczesnych antropologów, Clifford Geertz, to, przeciw czemu antynaturalizm (w tym Taylorowski) występuje, a więc ideał metodologiczny „nauk przyrodniczych”, było – i czasem nadal jest – postrzegane niezmiernie schematycznie: „jesteśmy skonfrontowani – pisze Geertz – nie z wyraźnym opisem żywych instytucji o długiej historii, znacznym wewnętrznym zróżnicowaniu i otwartej przyszłości, ale ze stereotypem i straszylem – głową Gorgony, która zamienia działanie, znaczenie i umysł w kamień” (Geertz 2000/2003, s. 181). Dokonywane w takim klimacie antynaturalistyczne opisy procedur dyscyplin przyrodniczych zazwyczaj nie wykraczają poza powierzchowną relację (i to z wcześniejszych okresów rozwoju nauki), nie nawiązując do wyników czy procedur bardziej złożonych i współczesnych. (Czemu zresztą trudno się dziwić, gdyż wymagałoby to od przedstawicieli nauk społecznych czy humanistycznych wiedzy znacznie przekraczającej ich kompetencje<sup>4</sup>. Jak to – złośliwie i błyskotliwie zarazem – pokazał Alan Sokal i Jean Bricmont [1998/2004], jeżeli już do takich prób dochodzi, bardzo łatwo o nieuprawomocnione i niekiedy wręcz absurdalne twierdzenia i uogólnienia). Ów statyczny i niezmienny w czasie obraz „nauk przyrodniczych” opiera się na wizji jednego uniwersum ujmowanego jako mechanizm i stanowiącego podstawę do wszelakiego „uprzedmiotowienia”. Nie uwzględnia natomiast ani różnorodności i złożoności istniejących dyscyplin „naturalnych”, ani ich ewolucji w czasie i możliwości dalszych transformacji. Z drugiej strony tendencja do nadmiernych uproszczeń nie jest jedynie domeną antynaturalistów. Postrzeganie przez „naturalistów” nauk społecznych czy humanistycznych jako przykładu nienaukowego subiektywizmu, niezdolnego do sformułowania sensownej hipotezy bądź skonfrontowania jej z autentycznym dowodem (por. Frith 2007/2011), także stanowi wypa-

---

<sup>4</sup> Jest to sytuacja trudna do zmiany o tyle, o ile między początkiem rozwoju nauki w wieku XVII i XVIII, kiedy to nauka była dobrem ogólnokulturowym i szeroko dyskutowanym wśród wykształconych elit, w tym filozofów, literatów, rozmaite kręgi kulturalne itp., a przemianami, które zaszły w nauce w wieku XIX, istnieją ogromne różnice. Zmiany te dotyczą zwłaszcza instytucjonalizacji i specjalizacji. Jak zauważa George Marcus (1987), grono odbiorców prac naukowych zostało ograniczone do wąskiego kręgu specjalistów i kolegów po fachu. Spowodowało to również zawężenie kulturalnej doniosłości tych nauk i ich związku z szeroko pojętym wykształceniem (na temat tego procesu por. też eseje Schelera [1917–1925/1987] i Lorenz [1983/1986]).

czony obraz. W ten sposób ewentualna komunikacja między odmiennymi kręgami naukowymi zazwyczaj zamiera na skutek (fałszywych być może) koncepcji ich pierwotnej odrębności (por. Geertz 2000/2003).

Spór naturalizmu i antynaturalizmu, niezwykle żywy w końcu XIX wieku, a także w pierwszej połowie XX stulecia, zaczął jednak następnie stopniowo wygasać. Przyczyniła się do tego wspomniana świadomość uproszczonego obrazu dyscyplin tak przyrodniczych, jak społecznych czy humanistycznych. Przemiany zachodziły też w samej filozofii nauki. Dominujące przez długi czas neopozytywistyczne czy empirycystyczne ujęcie nauki stało się przedmiotem krytyki ze strony alternatywnych filozofii dyscyplin przyrodniczych. Prace i krytyka takich badaczy jak Karl Popper, a zwłaszcza Thomas Kuhn czy Paul Feyerabend, którzy patrzyli na naukę pod kątem rozwoju historycznego lub kontekstu społecznego oraz psychologicznego<sup>5</sup>, zbliżały się w swej wymowie do ujęć poznania proponowanego przez kierunki antynaturalistyczne (por. Trzópek 2006). Powszechnie akceptowana stała się rola założeń i perspektywy w poznaniu naukowym, zaakcentowane zostało znaczenie intuicji twórczej i tradycji w tworzeniu teorii, zależność obserwacji od teorii, kolisty charakter dowodzenia naukowego, a także wpływ kontekstu społecznego i kulturowego na kształt naukowych opracowań.

Dlatego w drugiej połowie XX wieku popularny staje się pogląd, że dawna opozycja: naturalizm–antynaturalizm nie jest już tak ostra, a być może nawet uległa na gruncie filozofii nauki przewyciężeniu (por. Bronk 1988; Paszkiewicz 1978). „Krytyka empirystycznego poglądu na naukę oraz fakt, że dysponujemy teraz całkiem dobrze opracowanymi alternatywami wobec empiryzmu, stwarzają możliwość niepozytywistycznych form naturalizmu. Niewykluczone, że *empirystyczna* nauka o życiu społecznym jest niemożliwa, lecz nauki społeczne można by było traktować jako naukowe z punktu widzenia alternatywnych, nieempirycystycznych modeli nauki” (por. Benton i Craib 2003, s. 60). Podnoszono więc (słusznie bądź nie), że współczesny antynaturalizm staje nie tyle (jak kiedyś) w opozycji do wzorów nauk przyrodniczych, walcząc o metodologiczną autonomię nauk o człowieku, ile występuje przeciw uproszczonym wzorcom metodologicznym w ogóle, w tym uproszczonej wizji poznania, za które to uproszczenia winiono głównie filozofię neopozytywistyczną (nie uwzględniając zresztą przemian i ewolucji, które na jej gruncie faktycznie zachodziły – por. Trzópek 2006).

Przytoczone tu kontrowersje dominowały zwłaszcza w drugiej połowie ubiegłego wieku, i ta też perspektywa nie była bez znaczenia dla mojej poprzedniej książki *Filozofie psychologii* (2006). Zakończyłam ją słowami: „Jak zauważa N[oam] Chomsky, ta szczelina [*the gap*] między naukowym,

<sup>5</sup> Jeszcze dalej niż krytyka wspomnianych tu badaczy idą prace powstałe na gruncie podejść konstruktywistycznych, feministycznych czy właściwych dla tzw. realizmu krytycznego. Ich krótkie i interesujące omówienie zob. Benton i Craib 2003, s. 77–88, 139–185.

materialistycznym, lingwistycznym, genetycznym czy neuropsychologicznym funkcjonowaniem z jednej strony a zrozumiałym (i rozumiejącym) wyjaśnianiem ludzkiego zachowania – z drugiej, prawdopodobnie nigdy nie będzie zasypana, stanowiąc swoisty «sekret natury» (por. Chomsky, za: Webel i Stigliano 2004, s. 100). Psychologia (podobnie jak inne nauki społeczne) wydaje się znajdować po obu brzegach tej szczeliny. Czy jakieś mosty mogą być tu kiedykolwiek przerzucone? I za jaką cenę można by je przerzucić?» (por. Trzópek 2006, s. 167).

Niniejsza książka stanowi próbę podjęcia tych kwestii ponownie, tym razem z punktu widzenia szczególnego problemu podmiotowości człowieka. Współcześnie pytanie o możliwości „przerzucenia mostu” wydaje się nabierać nowego sensu. Jest tak zwłaszcza w kontekście rozwoju nowych metod badawczych w obszarze neurobiologii i psychologii. Prowadzi to do powstania nowego, nowoczesnego naturalizmu, opartego na biologii, a nie – jak dawniej – na fizyce.

Reasumując to, co zostało powiedziane powyżej, praca ta ma trzy podstawowe cele. Pierwszy to rekonstrukcja i dyskusja nad istotnymi dla podmiotowości stanowiskami, tak na gruncie filozoficznym, jak empirycznym. Stanowiska te same w sobie są interesujące, ale dodatkowo rodzą wiele pytań, które warte są postawienia, a na które często nie ma łatwych odpowiedzi. Warto je jednak sobie uświadomić.

Po drugie, celem jest próba bliższego określenia tego, co podmiotowe. Trzeba przy tym pamiętać, że pytanie o podmiot wydaje się jednym z tych „pytań autentycznych”, o których filozof podmiotowości Manfred Frank powiada, że odpowiedź na nie nigdy nie jest sama przez się oczywista. A nawet gdy zostanie udzielona, problem nie zostanie rozwiązany, gdyż są małe szanse, że będzie to odpowiedź pełna (por. Frank 1997/2002). Stąd moje odpowiedzi zmierzać będą w kierunku wykazania specyficznej struktury bytu podmiotowego, nie pretendując jednak do jej wyczerpującego ujęcia. Tu także pojawiają się problemy, które nie znajdują współcześnie rozwiązania i być może długo jeszcze takiego rozwiązania nie będzie.

Po trzecie, ważną kwestią jest próba odpowiedzi na pytanie, czy współczesna (naturalistyczna) nauka dysponuje odpowiednimi narzędziami, by uchwycić podmiotowość człowieka, czy też przeciwnie – podmiotowość ta jej się wymyka lub też owa problematyka możliwa jest tylko do fragmentarycznego ujęcia. Mówiąc inaczej, jest to pytanie o możliwość i (ewentualnie) zakres oraz koszty naturalizacji podmiotu. Inną stroną tej samej kwestii jest pytanie o to, czy coś, a jeśli tak, to co, faktycznie zostaje wówczas (tj. po zastosowaniu procedur naturalistycznych) pominięte. Problem dotyczyłby więc tego, czy naturalistycznie ujęty podmiot jest jeszcze „prawdziwym” podmiotem.

Praca niniejsza składa się z dwóch podstawowych części. W części pierwszej zajmuję się podmiotem w filozofii. Odwołałam się głównie do szeroko pojętej myśli fenomenologicznej z jednej strony oraz filozofii ana-

litycznej z drugiej. Wybór ujęć został podyktowany względną wagą, jaką przypisują one problematyce związanej z podmiotowością na własnym gruncie, oraz znaczeniem, jakie oba kierunki zdają się odgrywać w myśli współczesnej. Pierwszy kierunek należy do wiodących filozofii świadomości. Co ciekawe, wraz z powrotem nauki do zainteresowania kwestiami świadomości, który to powrót można obserwować współcześnie, nastąpiło też zbliżenie między fenomenologią a badaniami neuronaukowymi, w tym badaniami nad mózgiem za pomocą neuroobrazowania. Te ostatnie zdają się potwierdzać i uzasadniać z perspektywy trzecioosobowej fenomenologiczne opisy doświadczenia pierwszoosobowego (por. Baars 2003; Petitot, Varela, Pachoud i Roy 1999; Trzópek, manuskrypt). Fenomenologia wydaje się więc obiecującym tropem. Filozofia analityczna stanowi natomiast przykład kierunku, który odegrał i odgrywa wielki wpływ na filozofię umysłu i stąd przenika do współczesnej kognitywistyki i neurokognitywistyki. W części „empirycznej” dokonałam przeglądu szerokiego spektrum badań i stanowisk – od najbardziej źródłowych ujęć neurobiologicznych i neuronaukowych po koncepcje psychologiczne, należące zwłaszcza do obszaru psychologii poznawczej, społecznej i osobowości.

Istotna dla charakteru pracy jest jej struktura. Wątki części pierwszej i drugiej idą poniekąd równolegle, począwszy od najbardziej źródłowych konceptualizacji podmiotu, tak na gruncie filozoficznym, jak empirycznym (neuronaukowym), poprzez kwestię ucieleśnienia, aż do warstwy „najbardziej podmiotowej”, którą w części filozoficznej określiłam jako osobową, w części „empirycznej” zaś wiąże się ona z zagadnieniami – psychologicznie ujętej – autonomii czy autodeterminacji. I tak treścią rozdziałów części pierwszej będzie: pierwotne *cogito* tradycji kartezjańsko-transcendentalnej, a także analitycznej (rozd. 1) oraz podmiot ucieleśniony i bytujący w świecie w ujęciu Heideggera i Merleau-Ponty’ego (rozd. 2). Rozdział 3 zostanie poświęcony podmiotowi osobowemu, tak jak może być on rozumiany na gruncie antropologii filozoficznej. W następnej kolejności przejdę do źródeł podmiotowej konstytucji świata zarówno przyrodniczego, jak i osobowego, sięgając zwłaszcza do tradycji fenomenologicznej i egzystencjalnej (rozd. 4), omówię też problemy znajdujące się na styku zagadnień filozoficznych i naukowych (rozd. 5). Ostatni rozdział części pierwszej zostanie poświęcony tzw. filozofii eksperymentalnej i jej badaniom nad fenomenami związanymi z podmiotowością, co będzie stanowić zarazem swoiste wprowadzenie do części drugiej.

W części drugiej książki, którą tu umownie nazywam „empiryczną”, skupiam się na badaniach neuronaukowych i psychologicznych odnoszących się w jakimś istotnym zakresie do problematyki podmiotowości. Dużą wagę przywiązuję przy tym do opisu eksperymentów oraz stosowanych w nich procedur, w nadziei, że w sposób pełniejszy pozwoli to ocenić sposób obecności tej problematyki w dyskursie naukowym oraz zakres i charakter wniosków, jakie na tej podstawie mogą być wysuwane. Podobnie



jak w części pierwszej przechodzić będę od spraw najbardziej źródłowych do bardziej złożonych. Rozpocznę tę część rozdziałem dotyczącym badań nad podstawami podmiotowości, podejmowanych z punktu widzenia neurobiologii i neuronauki (rozd. 7 i 8). Następnie przejdę do rozumienia „ja” podmiotowego na gruncie tych nauk (rozd. 9) oraz do współczesnych badań nad podmiotem ucieleśnionym i usytuowanym w świecie (rozd. 10). Dalsze rozdziały będą poświęcone fenomenom podmiotowości z perspektywy badań *stricte* psychologicznych. I tak, skoncentruję się kolejno na koncepcji pozornej mentalnej kontroli Wegnera (rozd. 11) oraz nieświadomych zależnościach, w jakich zdajemy się tkwić (rozd. 12). Warto tu wspomnieć, że atakowanie takich – *par excellence* podmiotowych – kategorii, jak autonomia, wybór czy wolna wola, stało się popularnym zajęciem dla psychologów i badaczy mózgu tak w pracach popularnych, jak naukowych. Kwestie te będą istotnym tematem w omawianych rozdziałach. Rozdział 13 dotyczyć będzie podmiotowych „zasobów”, których można upatrywać w zdolnościach samoregulacyjnych i autodeterminacji. W *Zakończeniu* dokonuję podsumowań, a także powracam do wątków podjętych we *Wprowadzeniu*, starając się odpowiedzieć na pytanie, na ile cele postawione przed tą pracą zostały zrealizowane.



## Część I

# PODMIOT W WYBRANYCH UJĘCIACH FILOZOFICZNYCH

*Nie poszukujmy problemów dla nich samych, lecz po to, by poprzez nie dotrzeć do poznania (...) bytu, którym sami jesteśmy.*

(Heidegger 1927/2009, s. 151)



## U źródeł doświadczenia bycia podmiotem: pierwotna świadomość siebie

*Ja, ja jest czymś głęboko tajemniczym* (Wittgenstein 1958/1999, s. 131).

*Ja stanowi część struktury doświadczenia, a nie coś wewnątrz tej struktury*  
(por. Kupperman 1991/2001, s. 522).

Problem, którym zajmę się w pierwszej kolejności, dotyczy źródeł doświadczenia podmiotowości. Wiąże się on z pojawieniem się „ja” oraz sposobem, w jaki to „ja” staje się dla doświadczającego obecne. Jest to moment, w którym po raz pierwszy napotykaamy kluczowe rozróżnienie: to, co *jest* podmiotem – i całą resztę<sup>6</sup>. Kwestie tu poruszane wydają się zasadnicze dla wszelkich późniejszych rozważań; wiążą się też w sposób istotny z pytaniami, jakie stawia ta książka, zwłaszcza z pytaniem o możliwości redukcji czy naturalizacji podmiotu oraz o jej – naturalizacji – ewentualny stopień czy zakres.

Podmiot (*subiectum*) to, zgodnie ze źródłosłowem, coś leżącego u podstaw, w tym wypadku u podstaw pewnych orzeczeń. Za Kartezjuszem można je określić jako *cogitationes*. *Cogitationes* obejmują szeroką gamę aktów świadomości; jak pisze Edmund Husserl, owo „myślę (*cogito*) [to] spostrzegam, przedstawiam sobie coś w jakiejś odmianie, sędzę, czuję, chcę i przy tym znajduję siebie jako jednego i tego samego w przemianie tych przeżyć, jako «podmiot» aktów i stanów” (Husserl 1924/1974, s. 138). W ten sposób podmiot staje się koniecznym podłożem bądź nosicielem pewnych cech czy procesów, lub – w innej tradycji – ich konieczną podstawą bytową (por. Krzyżewski 2008). Posiadanie orzeczeń jest

---

<sup>6</sup> Zazwyczaj uważa się, że wyodrębnienie podmiotu tworzy jako korelat rzeczywistość przedmiotową, z różnymi (często ujmowanymi negatywnie) metafizycznymi, metodologicznymi czy aksjologicznymi konsekwencjami tego faktu, traktowanego jako „uprzemiotowienie”. Dosięga ono nie tylko przyrody (Heidegger 1977), ale także drugiego człowieka (por. Sartre 1943/2007; Lévinas 1986/1994; Buber 1992, 1993). W tym miejscu postaram się jednak abstrahować od tego „uprzemiotawiającego” ujęcia, starając się skupić na tym, co najbardziej źródłowo-podmiotowe.

zarazem pewną wiedzą o nich: „Niezależnie od tego, co jeszcze można rozumieć przez pojęcie «podmiot» – pisze filozof podmiotowości Manfred Frank – musimy myśleć o pewnym stanie rzeczy, który źródłowo i istotowo jest sobie wiadomy i na mocy tej znajomości może wejść w rozumiejący i wyraźny stosunek do samego siebie” (Frank 1997/2002, s. 12). Roman Ingarden tak o tym pisze: „W tym właśnie, że podmiot jest źródłem aktów świadomych, że przez cały ich przebieg kieruje nimi i sam je spełnia, że w nich żyje, w nich się rozwija, wyładowuje i rozpościera samego siebie i że wreszcie, spełniając je, sam wie o sobie i o tym, czym żyje, co spełnia, czego doznaje – w tym wszystkim leży szczególna funkcja podmiotowania własnym przeżyciom, w tym też przejawia się ów jedyny w swoim rodzaju związek bytowy między przeżyciem świadomym a jego podmiotem” (Ingarden 1962, t. 1, s. 505). W tym ujęciu podmiotowość-jako-taka zostaje powiązana ze świadomością (czy szerzej: możliwością doświadczenia) siebie. Jest to jednak, jak zobaczymy, świadomość siebie specyficznego rodzaju.

## I. „Ja” i podmiot w tradycji kartezjańsko-transcendentalnej

Filozofia Kartezjusza uważana jest często za początek epoki nowożytnej w filozofii umysłu (por. Searle 2004/2010). Co więcej, to od czasów Kartezjusza nastąpiło specyficzne zorientowanie problematyki filozoficznej na podmiot: pokartezjańska filozofia wychodzi od „ja” i na tej podstawie konstytuuje całą resztę. W ten sposób następuje odwrócenie porządku dotychczasowej filozoficznej refleksji: w centrum uwagi staje podmiot, nie świat (ten ostatni poznawany zresztą jedynie pośrednio, tj. za pośrednictwem *jawienia się* tak, a nie inaczej podmiotowi; por. Heidegger 1927/2009). Myśl Kartezjańska dotycząca podmiotu wywarła niezwykle istotny wpływ, znajdując kontynuację w dziełach takich filozofów, jak Immanuel Kant czy Edmund Husserl, dlatego tradycję takiego myślenia określam umownie jako „kartezjańsko-transcendentalną”. Trzeba jednak zauważyć, że współczesna krytyka kartezjanizmu (por. Damasio 1999/2000a; Searle 1992/1999b; Searle 2004/2010; Dennett 1991), a także trywializacja, która dotknęła słynne stwierdzenie filozofa („myślę, więc jestem”), wydaje się wpływać na to, że pewna ważna i pozytywna część jego dorobku może obecnie umykać wnikliwszej uwadze. Istotne więc jest, by ją tu przybliżyć przynajmniej w tym zakresie, jaki może być użyteczny na potrzeby tej książki.

W części czwartej *Rozprawy o metodzie*, rozważając to, co w poznaniu może stanowić wiedzę niepowątpiewalną, Kartezjusz pisze: „w chwili, gdy chciałem myśleć, że wszystko jest fałszywe, stawało się konieczne, bym ja, który to myślał, był czymś. (...) Następnie, skoro uważnie zbadalem, czym byłem, dostrzegłem, iż mogłem przypuścić, że nie miałem

wcale ciała, że nie było wcale świata ani żadnego miejsca, gdzie bym się znajdował; lecz nie mogłem dla tych względów przypuścić, bym wcale nie istniał, a przeciwnie, z tego właśnie, że zamierzałem wątpić o prawdziwości innych rzeczy, wynikało w sposób zupełnie oczywisty i zupełnie pewny, że istniałem (...). Poznałem dzięki temu, że byłem substancją, której całą istotę czy naturę stanowi jedynie myślenie i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca i nie zależy od żadnego przedmiotu materialnego” (Descartes 1981, s. 38–39). „Rzecz myśląca” – przeciwstawiona „rzeczy rozciągłej” – to, jak sama nazwa wskazuje, „coś, co myśli”. Myślenia nie należy jednak ujmować wąsko, jako samej refleksji czy procesów poznawczych. Przez „myślenie” Kartezjusz rozumie także: wyobrażanie sobie, spostrzeganie, sądzenie, chcenie, zgadzanie się, negocjowanie, kochanie, nienawidzenie itp., a więc to, co współcześnie określa się zazwyczaj terminem „świadomość”. Można zatem powiedzieć, że podmiot jest podmiotem *na sposób samoświadomości* i jako taki jest odróżnialny od treści swoich myśli, które istnieją dla niego jako obiekty.

Kilka spraw zdaje się tu zasługiwać na uwagę. Po pierwsze, (a) takie ujęcie podmiotu rodzi specyficzny stosunek między dysponującym świadomością podmiotem a resztą świata. Po drugie, (b) (choć w związku z pierwszym) wykształca się pośredni stosunek do własnego ciała, które także nabiera charakteru przedmiotowego. Przyjrzyjmy się krótko obu kwestiom.

Ad a) Podanie w wątpliwość istnienia świata spostrzeganego (w tym i innych ludzi), będące odwróceniem ruchu myśli realistycznej i zdroworozsądkowej, miało być dla Kartezjusza zabiegiem prowadzącym w rezultacie do znalezienia tym pewniejszej podstawy wszelkiego poznania i prawdy. Podstawę ową odnalazł w świadomości własnego myślenia, w słynnym *cogito ergo sum*. Oznaczało to nadanie świadomości (pojętej substancjalistycznie) pierwszoplanowego wymiaru, jaki dotąd – na gruncie filozofii starożytnej i średniowiecznej – był udziałem zewnętrznej rzeczywistości. Takie substancjalne wywyższenie myślenia, przynosząc swoistą obronę przed sceptycyzmem (*cogito ergo sum* jako coś, czego podważyć nie sposób), ogranicza jednak w dużej mierze możliwość wchodzenia w żywy kontakt z rzeczywistością, która, podana uprzednio w wątpliwość, staje się czymś nader problematycznym: „przedstawieniem myślowym”. Byt zostaje zrelatywizowany do wiedzy o bycie, a świadomość ulega niejako oderwaniu od świata. Wszystko, co nie jest samym myśleniem, zostaje tym samym umieszczone w nawiasie: myślę więc o własnej myśli, jestem świadomy własnej świadomości. Niebezpieczeństwo solipsyzmu zostało u Kartezjusza zażegnane za pośrednictwem Boga, gwaranta istnienia obiektywnej rzeczywistości i możliwości bezpośredniego poznawania świata. Trudno jednak zaprzeczyć, że rozwiązanie takie nie dla wszystkich może być zadowalające.

Trudności filozofii Kartezjusza polegające na alternatywie: albo subiektywny idealizm, albo most między świadomością i światem, którego istnienie musi gwarantować Bóg, powstają jedynie przy założeniu, iż świadomość i byt stanowią dwie całkiem od siebie niezależne substancje. Konsekwencją jest Kartezjański dualizm: duszy („rzecz myśląca”) i ciała fizycznego („rzecz rozciągła”), poznającego podmiotu i poznawanego przedmiotu. Pierwszy człon owego dualizmu był dla Kartezjusza członem ważniejszym: człowiek jest wprawdzie złożeniem dwóch substancji, ale tylko dusza jest w nim naprawdę niezależna i „gdyby nie było wcale ciała, dusza nie przestałaby być tym wszystkim, czym jest” (Descartes 1981, s. 39).

Jak zauważa Heidegger (1927/2009), wyróżnienie czy wyeksponowanie przez Kartezjusza problematyki podmiotu prowadziło do tego, że przeciwieństwo między podmiotem a przedmiotem musiało w jakiś sposób wysunąć się na centralne miejsce w refleksji filozoficznej i rzeczywiście od tej pory przenika ono problematykę nowożytnej filozofii. Zrodzona przez Kartezjańskie metodyczne wątpienie nieufność do czegokolwiek poza samym sobą ustawia świadomość w wielkiej epistemologicznej i antropologicznej roli: „roli podmiotu uznającego poznawany przez siebie przedmiot za element własnego pola epistemologicznego” (por. Bukowski 1987, s. 49), sprowadzając go tym samym do stanu rzeczy, która ma być *dana, spostrzegana, przeżywana* jako bierna strona tego procesu.

O ile namysł filozoficzny, mieszczący się w ramach epistemologicznej struktury *cogito*, w odniesieniu do świata rzeczy oddał w swoim czasie nauce ogromne usługi, doprowadzając do powstania spójnej konstrukcji myślowej (zwłaszcza w zakresie nauk przyrodniczych), o tyle respektowanie tych postulatów w filozoficznym myśleniu o człowieku prowadzi do trudności<sup>7</sup>.

Ad b) Jak powiedziano, wyjście wszelkiej refleksji od rzeczy myślącej czyniło zarazem ciało przedmiotem dystansowania się. Ciało w ujęciu Kartezjańskim stawało się mechanizmem zdolnym do samodzielnego poruszania się dzięki maszynerii narządów i przepływających przez nie tchnień życiowych. Oddajmy głos Kartezjuszowi, który tak streszcza jedno ze swoich dzieł: „przedstawiłem [w nim], jaka winna być struktura nerwów i mięśnie ludzkiego ciała, żeby sprawić, by tchnienia życiowe w nich się znajdujące miały siłę poruszania jego kończynami (...). Wyłożyłem dalej, jakie zmiany muszą dokonać się w mózgu, by spowodować czuwanie, sen oraz marzenia sennie. (...) w dalszym ciągu przedstawiłem, co w mózgu ma być uważane za zmysł wspólny, gdzie idee są odbierane, co za pamięć, która je zachowuje, co za wyobrażnię, która je może w rozmaity sposób zmieniać, wytwarzać z nich nowe idee i za pomocą tych samych

<sup>7</sup> Zasadniczy problem pojawia się wtedy, gdy w polu poznawczym znajdzie się drugi człowiek. Problem wzajemnego uprzedmiotawiania w relacjach międzyludzkich najdobitniej został przedstawiony przez Jeana-Paula Sartre’a w *Bycie i nicości* (1943/2007). Kwestie te wykraczają jednak poza podjęte tu rozważania.



środków, rozmieszczając tchnienia życiowe w mięśniach, poruszać kończynami tego ciała na tyle rozmaitych sposobów, na ile one poruszać by się mogły wówczas, gdy nie są kierowane wolą; ruchy te przy tym dokonywałyby się tak w związku z przedmiotami jawiącymi się zmysłom, jak z doznaniem wewnętrznymi rozgrywającymi się w tym ciele” (Descartes 1981, s. 64–65). Zauważmy, że jest to pełny opis ludzkiego lub zwierzęcego funkcjonowania, w którym nie tylko ruchy, ale także pamięć, wyobrażenia i działanie podporządkowane są zasadom mechaniki. Jeżeli wyeliminować Kartezjański podmiot (w postaci rzeczy myślącej, świadomego „ja”), w zasadzie nadal dysponujemy sprawnie działającym organizmem<sup>8</sup>. „Długofalowe” konsekwencje tego stanu rzeczy wydają się co najmniej trzy: po pierwsze, w miarę odchodzenia od idei duszy substancjalnej nauka coraz wyraźniej skupiała się – i to z dużym powodzeniem – na funkcjonowaniu mechanizmu, ograniczając rolę świadomego podmiotu i jego atrybutów: wolności i sprawstwa. Po drugie, Kartezjańskie analizy stosunku między świadomością a ciałem zdawały się wykluczać możliwość bezpośredniego kontaktu świadomego podmiotu z innym świadomym podmiotem, a to ze względu na swoiste „uwięzienie” i ukrycie świadomości (własnej i cudzej) w „ciele – maszynie”. Ten problem bezpośredniego dotarcia do Drugiego będzie gnębił filozofów przez następne stulecia. Po trzecie, „odcieleśnienie” podmiotu, dla którego ciało stanowi jedynie przedmiot, zaważyło na późniejszych próbach rozwiązania problemu psychofizycznego, który – dość niespodziewanie – stał się na całe pokolenia jednym z podstawowych problemów filozoficznych.

Powróćmy jednak do samego doświadczenia podmiotowego. Kartezjuszowi wydawało się, że uchwytując doświadczenie „ja” towarzyszące wszelkiemu myśleniu, uchwycił „coś”: substancję, która jest całkowicie odrębna od ciała „i jest nawet łatwiejsza do poznania niż ono” (Descartes 1981, s. 39). Przede wszystkim trzeba zadać pytanie, czym jest owo „coś”, będące „ja” z członu „ja myślę”, lub, jak ładnie wyraża to Heidegger: „na czym polega *istota jaści* [*Ichheit*]”? (Heidegger 1927/2009, s. 134). Sprawa wydaje się z pozoru oczywista. Jak pisze Husserl: „Co to jest i czym w ogóle on sam [podmiot] jest, uchwytujemy, *resp.* on uchwytuje w spostrzeganiu siebie, które samo jest jedną z jego akcji, i to taką, która uzasadnia niepowątpiewalność istnienia” (Husserl 1924/1974, s. 146). W tym sensie najogólniejszą strukturę owego „ja” wyraża samoświadomość. „Ja nie stanowi – zauważa Heidegger, analizując *cogito* Kartezjańskie – jakiegoś izolowanego punktu, lecz jest po prostu *ja-myślę*. Nie postrzega jednak siebie jako jakiegoś bytu, który miałby jeszcze inne własności poza

<sup>8</sup> Dla Kartezjusza istnieją dwa podstawowe czynniki, które pozwalają na odróżnienie człowieka od automatu i od zwierzęcia. Pierwszym jest kreatywność ludzkiego języka, drugim zdolność do rozwiązywania niespodziewanych i nierutynowych problemów. Ten swoisty Kartezjański „test Turinga” nie wydaje się jednak nie do przejścia dla współczesnych komputerów.

tymi, że właśnie myśli” (Heidegger 1927/2009, s. 136). Sam Kartezjusz wydaje się kłaść większy nacisk na *cogito*, zaniedbując aspekt *sum*, czy – mówiąc językiem Heideggera – w ogóle nie stawia pytania o sposób bycia owego *sum*. Tym samym zaczynają się trudności z próbami pozytywnego określenia owego „ja” podmiotowego, które przez Kartezjusza zostało „wyposażone” w substancjalność, nieśmiertelność i brak związku z czymkolwiek materialnym. W bliższej analizie okazuje się ono jednak „nagie” czy „puste”: wszystkie te atrybuty zostały zakwestionowane przez Kanta jako paralogizmy w *Krytyce czystego rozumu* (1781/2001). Wydaje się tym samym, iż subiektywna niepoważność istnienia staje się zasadniczo najbardziej oczywistym (jeśli nie jedynym pozytywnym) atrybutem tak rozumianego podmiotu. W tym sensie nawet przyjęcie Kartezjańskiego stwierdzenia, iż podmiot jest „rzeczą myślącą”, nie wydaje się wielce pomocne, zwłaszcza że – jak zauważa Heidegger – przez określenie *res* „należy rozumieć tylko to, co oznacza to ściśle pojęcie ontologiczne: coś” (Heidegger 1927/2009, s. 135).

W ten sposób „ja” czy podmiot – czy będzie nim Kartezjańskie *cogito*, czy czyste „ego” Husserla lub transcendentalne „ja” Kanta – okazuje się zasadniczo nieuchwytny. Jak pisze Kant, podmiot jest w istocie „samą tylko świadomością towarzyszącą wszelkim pojęciom (...) o nim samym w odosobnieniu nie możemy mieć nawet najmniejszego pojęcia” (Kant 1781/2001, s. 321). O tym „ja” „nie możemy mieć pojęcia”, ponieważ jego świadomość nie ma charakteru przedstawieniowego i jako taka nie wyróżnia też żadnego przedmiotu. Jest ono raczej, jak powie Kant, *formą* przedstawiania czegokolwiek w ogóle. „Ja” nie jest kategorią umysłu, ale warunkiem istnienia kategorii. „Ja jest wprawdzie zawarte we wszystkich myślach, z przedstawieniem tym jednakże nie jest związany nawet ślad naoczności, która by je odróżniała od innych przedmiotów oglądania” (Kant 1781/2001, s. 323). Nie należy więc sądzić, że przy każdym przedstawieniu, myśleniu czy zachowaniu dane jest to „ja” jako dodatkowe przedstawienie; jest raczej tak, że jest się świadomym zachowań i myśli w obrębie własnej podmiotowej jedności. Kant nazywa to jednością apercypcji: ja nie jest percypowane, ale apercypowane i owa jedność apercypcji stanowi ontologiczną charakterystykę podmiotu. Podobnie dla Maurice’a Merleau-Ponty’ego, ta część naszego istnienia, „która zajęta jest konceptualnym ujęciem i ustaleniem naszego życia i myślenia o nim jako o niewątpliwym, sama wymyka się ustaleniu i myśli” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 423).

Tak więc przez analizę świadomości samego siebie w myśleniu nie zyskuje się nic dla poznania siebie samego jako przedmiotu poznania. To, że w myśleniu przedstawiam się sobie jako podmiot, nie mówi nic o sposobie mojego istnienia (por. Kant 1781/2001, s. 356 i dalsze). Mamy tu więc do czynienia ze swoistym paradoksem. Te stany rzeczy, co do których mamy odczucie najwyższej czy „apodyktycznej” (jakby się wyraził Husserl) pewności i zażyłości, są zarazem tymi najbardziej i najgłębiej

skrytymi przed naszym poznaniem. Ludwig Wittgenstein posługuje się w tym kontekście metaforą oka i pola widzenia: oka się nie widzi i nic w polu widzenia nie pozwala wnosić, że pole to jest widziane przez jakieś oko. Podobnie jest z podmiotem. „Stoję obiektywnie naprzeciw każdego przedmiotu. Ale nie naprzeciw Ja” (Wittgenstein 1958/1999, s. 131). „Ja” nie jest przedmiotem i z istoty nie może nim być. Jak wiadomo, podobne refleksje legły u podstaw wyszczególnienia przez Williama Jamesa (1890) „ja” podmiotowego i „ja” przedmiotowego.

Tak więc w swym najbardziej pierwotnym doświadczeniu podmiot staje się świadomy swojego istnienia – ale nie chodzi tu o świadomość refleksyjną; nie dotyczy też ona ewentualnej *wiedzy o sobie*: o własnych cechach, właściwościach, stanach. W tej najprostszej postaci „ja” pojawia się jedynie jako możliwość wszelkiego innego doświadczenia, które bez wyłonienia tego najbardziej pierwotnego aspektu nie byłoby w ogóle możliwe (por. James 1890). „Spostrzeżenie siebie samego jest pewną refleksją (refleksją czystego Ja na siebie samo)” – pisze Husserl, co zakłada jakąś świadomość niepoddaną refleksji (Husserl 1924/1974, s. 348). Owa „świadomość niepoddana refleksji” stanowi o specyficznym „żyć”. To wraz z tym załączkiem możliwości doświadczenia rodzi się podmiot. Tak rozumiana świadomość siebie jest więc jeszcze daleka od poznania siebie („ja przedmiotowego” w terminologii Jamesa). Jak zauważa Kant, to źródłowe „ja” musi być założone, by w ogóle móc poznać jakiś przedmiot, siebie zaś nie można poznać w ten sam sposób: „Ja określające [a więc samo] (myślenie) różni się od Ja dającego się określić” (Kant 1781/2001, s. 352). „Ja” jest pewną funkcją, a jego istota polega na „funkcjonowaniu”, a więc wyraża się w samym działaniu świadomości. Owa najbardziej pierwotna świadomość jest zatem warunkiem pojawienia się pojęć i refleksji, sama jednak nie może być ujęta w tych kategoriach: to dlatego Wittgenstein (1922/2000) powie, że podmiot jest granicą wszelkiego świata i jako taki jest niepoznawalny w sposób empiryczny.

Jeżeli tak jest, to powstaje pytanie o możliwy dostęp poznawczy do tak pojętego podmiotu. Można tu pójść dwiema drogami. Można więc – jak uczynił to niegdyś David Hume – faktycznie zanegować samo istnienie podmiotu i złożyć pojawiające się wówczas złudzenie na karb nawyku naszego myślenia. Jedynym faktem empirycznym staje się wówczas wiązka percepcji, pod którą – niesłusznie – podkładamy pojęcie substancjalnego „ja” (por. Hume 1738/1963). Trzeba pamiętać, że także Kant żywił podobną wątpliwość: „nie znajdując w duszy żadnego innego trwałego zjawiska poza przedstawieniem [mego] Ja, które im wszystkim towarzyszy i je ze sobą wiąże, nie możemy nigdy rozstrzygnąć, czy owo Ja (sama tylko myśl) nie płynie w ten sam sposób” (Kant 1781/2001, s. 331). Wewnętrzna naoczność dysponuje jedynie kategorią czasu, pozbawiona jest zaś kategorii przestrzeni. Tym samym „nie posiada niczego, co by pozostawało, a więc pozwala poznać tylko wymianę określeń, a nie przedmiot dający

się określić. W tym bowiem, co nazywamy duszą, wszystko znajduje się w ciągłym przepływie i nie ma nic, co by pozostawało, prócz chyba (jeżeli już kto koniecznie chce) owego Ja, które dlatego jest tak proste, że przedstawienie to nie posiada treści, a więc i różnorodności” (Kant 1781/2001, s. 340). Z tego jednak – zauważa Kant – że to „ja”, które myśli, musi być zarazem uznane za podmiot wszelkiego myślenia, nie wynika jeszcze, że jest ono jakąś substancją. Pojęcie substancji można odnosić tylko do danych naocznych, co w przypadku „ja” z członu „ja myślę” nie zachodzi (por. Kant 1781/2001, s. 355). Z tego powodu Kant nazwie „ja” określeniem pustym, które może być zastosowane do każdego myślącego podmiotu (por. Kant 1781/2001). Drogą „desubstancjalizacji” podmiotu pójdą różne nurty redukcyjne: od pozytywizmu i neopozytywizmu po część filozofów analitycznych i postmodernistów (por. Zwoliński 2002).

Istnieje jednak także inna możliwość potraktowania owego źródłowego „ja”: można mianowicie próbować jakoś zanalizować czy zreflektować pojawiające się tu doświadczenie. W tym miejscu pójdę tym właśnie tropem, starając się wydobyć z pierwotnego doświadczenia podmiotowości pewne pozytywne aspekty. Rekonstrukcja ta będzie miała charakter głównie systematyczny, a nie chronologiczny. Odwoływać się w niej będę do wybranych badaczy, tak z kręgów kontynentalnych, jak analitycznych, których prace dostarczą materiału dla wydobycia znaczących cech pierwotnego doświadczenia siebie. Warto przy tym zauważyć, że – mimo znacznego zaangażowania myślicieli w dyskutowaną tu problematykę – brak jest bardziej syntetycznej czy kompleksowej charakterystyki cech źródłowej podmiotowości. Co ciekawe, wyłaniające się z analiz charakterystyki zdają się warunkować nawzajem i w pewnym sensie stanowić swoisty syndrom.

I tak można powiedzieć, że świadomość siebie, która pojawia się w pierwotnym doświadczeniu siebie, ma charakter *bezpośredni, źródłowy i istotowy*. Oznacza to, po pierwsze, że jest dostępna jedynie dla samego podmiotu. Wiąże się to z niemożnością identyfikacji tej źródłowej podmiotowości z zewnątrz: byłaby to wówczas wiedza zapośredniczona przez obserwację. Na to właśnie wskazują słowa „bezpośrednia” i „źródłowa”: świadomości takiej nie można wyprowadzić z czegoś innego niż ona sama. „Istotowość” kładzie nacisk na fakt, że bez niej (świadomości siebie) podmiot nie byłby podmiotem, gdyż stanowi ona niezbędną jego własność. Podejście takie pociąga za sobą także nieutożsamianie pierwotnej podmiotowości z ciałem, a więc i niemożność jej redukcji do pewnych aspektów cielesności. „Ja” odniesione do strumienia przeżyć w pewnym sensie abstrahuje od ciała, o którym początkowo nie musi nic wiedzieć. Ciało pojawia się dla doświadczającego „ja”, ewentualnie wtórnie jako „moje ciało”, jako rodzaj przedmiotu, który „ja” *posiada*: ciało jest „moim”, ale nie jest częścią składową „ja”: „W ciele wprawdzie znajduję zlokalizowaną warstwę wrażeń, wśród nich zmysłową przyjemność, ból zmysłowy; ale dzięki temu okazuje się tylko, że owa [warstwa] nie należy do obszaru tego, co

w sposób właściwy stanowi Ja (...) i tylko na sposób czegoś przeciwstawionego jest przynależne do Ja, właśnie jako obecny tu przedmiot jego doświadczeń” (Husserl 1924/1974, s. 300). To, co psychiczne, ma więc pierwszeństwo i przewagę w stosunku do tego, co fizyczne<sup>9</sup>. Świadomość siebie jest nie tylko bezpośrednia, ale też *przedpojęciowa* i *niedyskursywna*. Jak już powiedziano, w świadomości siebie nie wyodrębnia się spostrzeżeniowo jakiegoś obiektu, o którym można by orzec jakieś cechy. Jest raczej tak, że możliwość obserwacji siebie i przypisania sobie jakichś cech czy właściwości jest możliwa dopiero i jedynie dzięki posiadaniu owej pierwotnej świadomości siebie. Zauważmy, że w innym wypadku takie przypisanie nie byłoby możliwe, nie byłoby bowiem nikogo, komu dane cechy można by przypisać. Jak zauważa Manfred Frank, „świadomości siebie w ogóle nie można opisać jako relacji czegoś do czegoś innego, nawet gdyby tym drugim «czymś» miała być ona sama; kiedy tylko bowiem ujawnia się odniesienie do *siebie* jako *świadome* siebie – dokonuje się ono na podłożu owej preracjonalnej bezpośredniej świadomości siebie” (Frank 1997/2002, s. 4). Sartre (1943/2007) określa to spontanicznym byciem-dla-siebie aktów psychicznych, które jest pierwotniejsze niż odnoszenie-się-do-siebie w refleksji. Podobnie dla Heideggera „sobość jest dana jestestwu jako taka bez refleksji i bez postrzeżenia wewnętrznego, *przed* wszelką refleksją” (Heidegger 1927/2009, s. 172). Innymi słowy, posiadam świadomość siebie także wówczas, gdy nie czynię tego tematem swojej refleksji. Świadomość siebie towarzyszy mi nawet wtedy, gdy się nad tym nie zastanawiam ani nie twierdę, że coś odczuwam. Pojęciowe ujęcie jest późniejsze i dotyczy właśnie uświadamiania sobie tego, co już – bezpojęciowo – zostało jakoś doświadczone. Wszelkie poznanie siebie (i świata) jest więc zapośredniczone przez to nieredukowalne doświadczenie, które Thomas Nagel (1970/1980) nazwał „what is it like”. Innymi słowy, mamy pewną *fenomenalną* świadomość siebie („poczucie siebie”), która jest różna od *poznawczej* świadomości siebie, leżącej u podstaw introspekcyjnego przypisywania sobie danych stanów psychicznych. Owa pierwotna świadomość siebie charakteryzuje także zwierzęta i dzieci, zanim te ostatnie nauczyły się mówić. Doświadczenie, o którym mowa, można więc nazwać prekognitywnym, gdyż charakterystyczne dla niego jest to, że środkiem do jego uzyskania nie jest konkretny akt poznawczy.

Wiedza, jaką oferuje świadomość siebie, jest ponadto wiedzą *pewną* i *niezawodną*. Pojawia się tu jednakowoż jedno poważne ograniczenie. Wiedza ta dotyczy wyłącznie *istnienia jako podmiotu doświadczeń*, nie zaś

---

<sup>9</sup> Trzeba tu jednak przestrzec przed pewnym nieporozumieniem. To, co zostało powiedziane, nie oznacza, by ta źródłowa świadomość siebie nie manifestowała się w zachowaniach cielesnych, bo oczywiście manifestacja taka zachodzi. Istotne jest tu jednak to, że takie behawioralne manifestacje mogą być zrozumiane jedynie przez kogoś, kto już źródłowo i fenomenalnie dysponuje pierwszoosobową perspektywą „ja” i używa jej w rozpoznaniu innych „ja” (por. Frank 1997/2002, s. 4).

konkretnej treści tego doświadczenia. Mogę się mylić, przypisując sobie jakieś cechy lub myśląc (o sobie i o świecie) jakieś myśli. Dobór pojęć, za pomocą których staram się opisać to, czego doświadczam, może się okazać błędny lub nieodpowiedni: *interpretacja* siebie może być mylna. Jak powiedziano, może się też zdarzyć, że osoba nic „nie wie” (w sensie pojęciowym) o swoich stanach, a mimo to sama *świadomość siebie*, jako pewne odczucie samego siebie, pozostaje faktem niepowątpiewalnym. Dana osoba, „nawet wówczas, gdy nie wie ona, czym lub kim jest to, do czego się odnosi, albo czy to, w co wierzy, jest prawdą, nawet wówczas jej przekonanie o sobie odznacza się Kartezjańską pewnością” (Frank 1997/2002, s. 146). Niepowątpiewalność dotyczy tu samego pozostawiania w intencjonalnym stosunku do jakiegoś (jakiegokolwiek) przedmiotu.

Jak powstaje taka świadomość siebie? Jak to postulował już prekursor fenomenologii Franz Brentano (1874/1999), wszelka świadomość czegoś jest *jednocześnie* także świadomością samej siebie. Brentano mówił w tym wypadku o tzw. *wewnętrznym spostrzeżeniu* własnych stanów psychicznych, które to spostrzeżenie wyraźnie odróżniał od introspekcyjnej obserwacji. Wewnętrzne spostrzeżenie nigdy nie może przekształcić się w wewnętrzną obserwację: ta ostatnia dotyczy jedynie przedmiotów, które można spostrzegać zewnątrz, poprzez skierowanie na nie uwagi. Nie jest to możliwe w przypadku spostrzeżenia wewnętrznego. „Jedynie wówczas – pisze Brentano – gdy zwracamy uwagę na pewien inny przedmiot, zdarza się, że mimochodem spostrzegamy również nasze procesy psychiczne odnoszące się do tego przedmiotu. W ten sposób obserwacja zjawisk fizycznych w spostrzeżeniu zewnętrznym, dostarczając nam punktów oparcia dla naszego doświadczenia przyrody, może zarazem stawać się instrumentem poznania psychologicznego” (Brentano 1874/1999, s. 43). Tym samym Kartezjańskie „ja myślę” można rozumieć dwojako: zarówno jako świadomość siebie, jak i przedstawienie czegoś innego niż świadomość (tj. przedmiotowego świata). Jak powiedziano, tylko w pierwszej z tych funkcji myślenie jest niepowątpiewalne. Brentano zwraca przy tym uwagę na „szczególne splatanie się przedmiotu przedstawienia wewnętrznego z samym tym przedstawieniem i na przynależność obu do tego samego aktu psychicznego” (Brentano 1874/1999, s. 182). Konstatacja ta jest zresztą dość powszechna dla różnych filozofów świadomości. Każde przedstawienie czegoś oznacza faktycznie, że „*ja* przedstawiam”, każde sądzenie to „*ja* sądzę. Jak zauważy ponad sto lat później William James, nie istnieje „jakaś myśl”, lecz zawsze ma ona podmiot. Tym, co faktycznie istnieje, jest więc to, że „*ja* myślę” (por. James 1890). Nie ma tu więc dwóch odrębnych ujęć poznawczych: jednego skierowanego na przedmiot, a drugiego – na myśl o przedmiocie. Dzięki takiemu rozwiązaniu możliwe staje się uniknięcie regresu w nieskończoność. I tak, wracając do przykładów Brentana, dźwięk nazywa on *pierwotnym przedmiotem* słyszenia, samo zaś słyszenie – przedmiotem *wtórny*. Nie ma tu jednak

dwóch następujących po sobie aktów. Akt jest tylko jeden: „Słyszenie w najwłaściwszym sensie zwrócone jest ku dźwiękowi, a zwracając się ku niemu, ujmuje, jak się wydaje, mimochodem i dodatkowo także samo siebie” (Brentano 1874/1999, s. 183). Podobnie jest u Husserla. Jak pisze, „ja” nie da się pomyśleć jako czegoś oddzielnego od przeżyć, „tak samo jak i na odwrót, przeżyć tych nie da się pomyśleć inaczej, jak tylko jako ośrodek, w jakim toczy się życie Ja” (Husserl 1924/1974, s. 141).

Obserwacja może dotyczyć tylko obiektów (wedle określeń Brentano) pierwotnych; samo słyszenie, widzenie, myślenie itp. są *współujmowane*. Jedynie w akcie przypominania sobie i retrospekcji możemy, kierując na nie swoją uwagę, dokonywać czegoś na kształt obserwacji. Własne przeżycia stają się wówczas obiektami pierwotnymi. Obserwacja taka nie jest jednak możliwa podczas aktualnego przeżywania czy dziania się pewnych wydarzeń psychicznych. Zauważmy, że z tego, co powiedziano dotychczas, wynika wyraźnie, iż pierwotna znajomość siebie nie powinna być mylona ani z refleksją, a więc skierowaniem uwagi na samego siebie, ani z introspekcją, a więc obserwacją i zdawaniem sprawy ze swych świadomych stanów. Jest to moment istotny, a często umyka uwadze.

„Ja”, o którym była mowa dotychczas, możemy, nawiązując do Kanta czy fenomenologów, określić jako „czyste” czy transcendentalne. Owo „czyste ja” czy „czysty podmiot” istnieje w strumieniu przeżyć, nie przemijając jednak tak jak one. Chociaż to „ja” jest zmienne w swoich doznaniach czy aktach – nie zmienia to, jak zauważa Husserl, jego samego; jako takie ono trwa. Dlatego nie należy „czystego ja” czy „czystego podmiotu” utożsamiać z „ja” realnej osoby czy z podmiotem empirycznym. „Czysty podmiot” nie posiada nabytych cech charakteru, zdolności, dyspozycji. Aby móc poznawać siebie empirycznie, niezbędne są liczne doświadczenia, choć – jak powiedziano – wiedza tak zdobyta może być zawodna. „Ja” – tak jak o sobie myślę, z określonymi cechami czy dyspozycjami – mogę nawet, jak zauważa Husserl, nie istnieć realnie. „Z drugiej strony [na to], abym wiedział, że czyste ja istnieje i czym ono jest, nie może mi żadne, choćby największe nagromadzenie doświadczeń siebie samego dostarczyć lepszego pouczenia niż pojedyncze doświadczenie jednego, jedyne *cogito*” (Husserl 1924/1974, s. 148). Zdaniem Husserla, w takim „czystym ja” nie ma nic tajemniczego czy mistycznego – pojawia się ono, o ile „ja” jest traktowane jako korelat spostrzeżenia, jako zwrócone na to, co spostrzegane. Owo „ja” jest zarówno aktywne, jak i pasywne, przechodzi płynnie z aktu w akt, doznaje pobudzeń od obiektów, jest przez nie pociągane, ale też zajmuje względem nich postawę, zwracając się od jednego obiektu ku drugiemu (Husserl 1924/1974, s. 300 i dalsze). Jak podkreślają fenomenolodzy, aktywność podmiotu ma tu charakter spontaniczny, przez co należy rozumieć, że podmiot sam jest twórcą *sensu* tego, co zostaje

przezeń w ten sposób doświadczone<sup>10</sup>. Myśl ta bodaj najdobitniej została rozwinięta przez Jeana-Paula Sartre'a w *Bycie i nicności*.

W obrębie źródłowej podmiotowości wyróżnione zostają tym samym dwa podstawowe elementy: *samoobecność*, o której była już mowa (jest to obecność, w której spotykam się nie przedmiotowo, ale podmiotowo), oraz *autodeterminacja* „ja”. Ta ostatnia – realizując spontaniczne akty – dokonuje zarazem także pewnych rozstrzygnięć dotyczących siebie samego. W każdym akcie woli czy działania mam do czynienia nie tylko z ich przedmiotem, na który jestem skierowana, ale także z samą sobą, której to działanie źródłowo dotyczy: postępując w określony sposób, wpływam na rzeczywistość, ale także na siebie; wszystko, co robię, kształtuje mnie zwrotnie. Można więc powiedzieć, że konkretne „ja” buduje się poprzez swoje własne akty (por. Jaspers 1956/1990; Crosby 1996/2007). Jest to moment zazębiania się podmiotowości źródłowej oraz podmiotowości empirycznej i osobowej, które – jak zobaczymy – nabudowują się na pierwotnym doświadczeniu siebie.

Jak powiedziano, stany świadome (czy szerzej: wszelkie kategorie doświadczeniowe) są tak dane, że wraz z nimi w sposób konieczny współdane jest to, czymimi są stanami. Manfred Frank proponuje, by wyrażeniu „podmiot” nadać na tym najbardziej podstawowym poziomie znaczenie „bezpośredniej, niezapośredniczonej przez przedstawienie, świadomości samej siebie tej świadomości” (Frank 1997/2002, s. 26). Tak pojęty podmiot określa on jako „nieegologiczny”, albowiem nie zawiera on jeszcze żadnych pozytywnych określeń na temat zawartości owego „ja”. Podejście takie koresponduje z pojęciem „ja podmiotowego” Williama Jamesa.

Trzeba tu jednak zwrócić uwagę, że obok podejść „nieegologicznych” na tym najbardziej źródłowym poziomie funkcjonują także podejścia określane przez Franka jako „egologiczne”, choć – jak się wydaje – stanowią one już raczej kolejną warstwę konstytucji podmiotu. W ten sposób w wyrażeniu „ja” zawarte jest – odpowiednio do rysujących się warstw podmiotowości – dwojakiemu rodzajowi odgraniczenie w stosunku do „nie ja”. Na pierwszym, bardziej podstawowym poziomie jest to pojawienie się nierefleksyjnej i nieredukowalnej do niczego świadomości siebie. Na poziomie drugim („egologicznym”) dokonuje się odróżnienie „ja” od „nie ja”, w tym od innych istot, które także mogą o sobie powiedzieć „ja”. W ten sposób pojawia się baza dla wyłonienia się podmiotu jako indywidualnej osoby – „ja” empirycznego (psychologicznego) i osobowego.

Można powiedzieć, że analizowana tu źródłowa świadomość siebie staje się podstawą wszelkiej podmiotowości, jaka na tym fundamencie może

<sup>10</sup> Tworzenie sensu bywa zazwyczaj łączone z intencjonalnością świadomości, tu jednak chodzi bardziej o pierwotną, przedrefleksyjną, nieintencjonalną i nieprzedmiotową świadomość siebie. Nieprzedmiotową – a więc taką, która nie czyni siebie obiektem. Dlatego intencjonalna świadomość czegoś i przedrefleksyjna świadomość siebie powinny być od siebie odróżniane.



być budowana. Owo pierwotne poczucie siebie, towarzyszące wszelkim doznaniom i doświadczeniom, jest także tym, co zdaje się zapewniać ciągłość tożsamości. „Ja zna siebie jako podstawę swoich własności, tzn. zachowań, jako podstawę własnej jedności w wielości tych zachowań, jako podstawę to-samości siebie. Wszystkie własności i zachowania ja oparte są na ja” – powie Heidegger (1927/2009, s. 136). Zauważmy jednak, że znaczenie terminu „ja” w obu użyciach jest różne: w pierwszym mowa o „ja” podmiotowym, tak jak było ono rozumiane w tym rozdziale; w drugim mowa o „ja” empirycznym czy psychologicznym, „ja” jako obiekcie.

Poczucie własnego „ja” zapewnia też swoistą jedność aktu psychicznego, mimo iż fenomeny świata zewnętrznego, na które akt ten jest skierowany, są różnorodne. Jak pisze Brentano: „Kiedy jednocześnie spostrzegamy barwę, dźwięk, ciepło i zapach, nic nie przeszkadza nam przypisać każdego z tych zjawisk osobnej rzeczy. Natomiast mnogość odpowiednich aktów wrażeniowych, widzenie, słyszenie, odczuwanie ciepła i zapachu, oraz równoczesne z nimi chcenie, czucie i rozmyślanie, jak również spostrzeżenie wewnętrzne, które informuje nas o nich wszystkich – zmuszeni jesteśmy traktować jako składniki jednego fenomenu, w którym są one zawarte, i jako jedną rzecz. (...) to, co tutaj poruszyliśmy, to nic innego jak tak zwana jedność świadomości, jeden z najbardziej brzemiennych w skutki i wciąż jeszcze kwestionowanych faktów psychologii” (Brentano 1874/1999, s. 137–138). Na marginesie powstaje pytanie, czy – wobec rozbicia psychologii na różne dziedziny zajmujące się osobno myśleniem, percepcją, uwagą, motywacją, emocjami itp. – ta jedność świadomości jednoczącej w jakiś sposób je wszystkie w podmiotowym byciu w dalszym ciągu nie pozostaje poważnie zapoznana.

## II. Podmiot czysty a podmiot empiryczny

W tradycji filozofii podmiotu odróżnia się wyraźnie „ja czyste” czy „transcendentalne” (zarówno w formie *cogito* refleksyjnego, jak i przedrefleksyjnego) od „ja” empirycznego, w tym psychologicznego. Jak powiedziano, „czysty podmiot” pojawia się wówczas, gdy uchwytujemy jedynie czystą świadomość w każdorazowym *cogito*. Jeżeli jednak przyjmiemy inne nastawienie, wówczas podmiot jawi się jako *podmiot empiryczny*, włączony w zależności empirycznego świata. Słowo „ja” zyskuje tu nowe znaczenie: jednostki, która posiada pewne własności tak fizyczne (cielesne), jak psychiczne. „Ja” czyste czy transcendentalne zawsze jest tylko podmiotem, *subiectum*, tym, co leży u podstaw wszelkiego myślenia. Ono jedynie *jest*. „Ja” empiryczne jest obiektem, czymś zastanym, czymś rzeczywistym, psychologicznym, co może podlegać pozytywnemu badaniu przy wykorzystaniu środków nauki. Jednocześnie trzeba pamiętać, że nie mamy tu do czynienia z dwoma różnymi podmiotami, ale raczej pewnymi

warstwami w konstytucji podmiotu, które ujawniają się w określonych nastawieniach. I tak np. Husserl pisze, że do istoty czystego „ja” należy to, iż może ono uchwycić samo siebie jako to, czym jest i jak funkcjonuje, i tym samym uczynić siebie swoim przedmiotem (por. Husserl 1924/1974). Trzeba jednak zauważyć, że wówczas nie mamy już do czynienia z ową pierwotną świadomością siebie, która zachodzi na poziomie nierefleksyjnym, uprzednim w stosunku do wszelkiej obiektywizacji. O tym, że taka interpretacja jest właściwa, upewnia zresztą sam fragment z *Ideii II* Husserla, w którym pisze on o fenomenologicznej przemianie „*cogito*, które raz jest niepoddanym refleksji, pierwotnym *cogito*, pewnym *cogito* owego pierwotnie spełniającego je czystego Ja, a innym razem poddanym refleksji, a więc istotnie przemienionym, intencjonalnym obiektem”. Mimo to jednak Husserl uważa, że „jedno i drugie czyste Ja naprawdę jest to samo, tylko właśnie raz dane, drugi raz nie dane” (Husserl 1924/1974, s. 144). Przy przejściu od nierefleksyjnego *cogito* do uchwycenia go w refleksji dokonuje się przy tym zmiana całego przeżycia „ja”. Jednak tym, co się zmienia – podkreśla Husserl – jest nie samo „ja” (które pozostaje to samo), ale właśnie przeżycie, w którym jest ono dane. Tylko dlatego, że istnieje „ja” podmiotowe zapewniające jedność apercepcji, może się ono samo odnajdywać także jako „ja” empiryczne. Jak pisze Kant: „«Ja jestem świadom siebie samego» jest myślą zawierającą w sobie podwójne Ja: ja jako podmiot oraz ja jako przedmiot. Możliwość tego, że ja, który myślę, sam dla siebie jestem przedmiotem (naoczności) i w ten sposób mogę odróżnić siebie od siebie samego, zgoła wyjaśnić się nie da, choć jest to niewątpliwym faktem” (Kant 1781/2001, s. 30). W ten sposób podmiot empiryczny oparty jest na zdolności pewnego „ja myślę” do uświadamiania sobie swoich stanów i własności. „W sposób zamierzony – pisze Husserl – zagłębiam się «w doświadczenie» i ewentualnie z czysto obserwacyjnym zainteresowaniem poznaję siebie «bliżej». (...) powiązanie doświadczeń siebie «poucza» mnie, że czyste akty mojego Ja rozwijają się w odpowiednich subiektywnych okolicznościach w sposób unormowany” (Husserl 1924/1974, s. 352). Kant nazywa to *aprehensją* podmiotu empirycznego (w odróżnieniu od *apercepcji* cechującej podmiot transcendentalny).

Poznawanie siebie dokonuje się tu – podobnie jak poznawanie przedmiotów – za sprawą doświadczeń i obserwacji, tyle że tu dotyczą one własnych przeżyć, postaw, zachowań, nawyków itp., a nie własności fizycznych obiektów. W tym sensie nikt nie „zna” siebie, a jedynie siebie „poznaje”. Życie psychiczne nieustannie się zmienia (por. James 1890). Każde przeżycie pozostawia jednak po sobie pewną dyspozycję i stwarza coś nowego w zakresie psychicznej rzeczywistości. Mówiąc językiem Husserla, przebieg przeżyć czystej świadomości prowadzi do ukonstytuowania się empirycznego „ja”. „Człowiek zachowuje się coraz to inaczej, ma coraz to inny aktualny świat otaczający, inne pola żywych i ukrytych wstępnych danych: ale jest nie tylko jako cielesny, lecz także jako duchowy typ ten

sam, posiada swe empiryczne właściwości i jest jako typ duchowy pewną zrozumiałą jednostką” (Husserl 1924/1974, s. 382).

W ten sposób konstytuuje się podmiot władz cielesno-psychicznych: odczuwania, doświadczenia, swobodnego poruszania, ale również pewnego sposobu zachowania się, motywacji, uczuć, przyzwyczajień. Wszystkie te określenia można rozwinąć w specyficzne „jeżeli – to” (por. Husserl 1924/1974), które, co warto przypomnieć, stanowiły dla współczesnych psychologów istotne ramy dla opisu osobowości (por. Mischel 2004).

Zdaniem fenomenologów podstawową rolę w funkcjonowaniu podmiotu empirycznego odgrywa motywacja. Nie oznacza to jednak, że jest to motywacja w pełni uświadomiana. Motywy wiążą się z sobą, a wiele z nich pozostaje dla podmiotu niejasnych czy ukrytych; Husserl mówi w tym wypadku o „pasywnej motywacji” (Husserl 1924/1974, s. 314). Ukierunkowuje ona myślenie i działanie podmiotu, ale nie w sposób w pełni wybrany czy „rozumowy” (który to sposób stanowi istotę motywacji na poziomie osobowym – por. rozdz. III). Następujące w rezultacie ustosunkowywanie się do rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej podlega przede wszystkim regułom przyzwyczajania i nie jest przedmiotem szczególnej refleksji czy świadomej decyzji. Motywacje podmiotu zmieniają się i przekształcają z czasem; wraz z dojrzwaniem i starzeniem się osoby zmienia się siła i waga danych motywów. W ten sposób podmiot staje się pewną realną osobowością. Tak pojęty podmiot empiryczny może stanowić przedmiot dyscyplin przyrodniczych, w tym naturalistycznie zorientowanej psychologii.

W stosunku do „czystego ja” zachodzi w przypadku „ja psychologicznego” czy „empirycznego” istotna różnica w rozumieniu sposobów jego zachowania. O ile „czyste ja” cechowało się spontanicznością swej aktywności, o tyle faktyczne „ja” psychologiczne zachowuje się w sposób, który jest przyczynowo odniesiony do okoliczności. Jak zauważa Kant, „ja” takie posiadałoby pewien „charakter empiryczny, dzięki któremu działania tego podmiotu jako zjawiska pozostawałyby pod każdym względem w związku z innymi zjawiskami według stałych praw przyrody i mogłyby być z nich wyprowadzone jako ze swych warunków, stanowiłyby przeto łącznie z nimi człony jednego jedyne go porządku przyrody” (Kant 1781/2001, s. 445). Istota podmiotu *jako jednostki empirycznej* polega więc na tym, że posiada on realne własności, które pozostają w prawidłowych związkach ze światem otaczającym (por. Husserl 1924/1974). Wszystko, co się zdarza, określone jest tu na podstawie empirycznego charakteru człowieka i współdziałających przyczyn środowiskowych. W odniesieniu do tego charakteru empirycznego nie ma wolności: „gdybyśmy mogli do gruntu zbadać wszystkie zjawiska jego [podmiotu empirycznego] własnej woli, to nie byłoby ani jednego ludzkiego działania, którego nie moglibyśmy z pewnością przepowiedzieć i poznać, jako koniecznie wypływające z poprzedzających je warunków” (Kant 1781/2001, s. 451). W takim

określeniu podmiotu empirycznego tkwią już poważne trudności, które wiążą się z faktycznym „nakładaniem się”<sup>11</sup> podmiotu empirycznego na – zasadniczo wolny – podmiot osobowy, a także na spontaniczny w swoich aktach podmiot czysty. Trudności te stanowią, jak się wydaje, jądro problemów związanych z podmiotowością zarówno na gruncie filozofii, jak i nauki. Rodzi się bowiem, nierozwikłane jak dotąd, napięcie między wolnością i zdeterminowaniem, możliwością naturalizacji i wymykaniem się wszelkim naturalizującym ujęciom. Napięcie to pojawia się wówczas, gdy przestajemy traktować podmiot w sposób abstrakcyjny (wyróżniając jego warstwy: czystą czy źródłową, empiryczną i osobową; por. dalej) na rzecz traktowania go *realnie*, a więc jako złożony ludzki podmiot w rzeczywistym świecie.

### III. Redefinicja Kartezjańskiego podmiotu w filozofii analitycznej i w filozofii umysłu

Dominujące w XX-wiecznej filozofii nurty neopozytywistyczne (por. Trzópek 2006) zdawały się wieszczyć odejście od problematyki podmiotu i subiektywności. Co ciekawe, odejście to okazało się jednak stosunkowo krótkotrwałe i nie tak konsekwentne, jak pierwotnie mogłoby się wydawać. Zagadnienie podmiotu powróciło bowiem – i to, jak się przekonamy, w zbliżonym do Kartezjańskiego charakterze – w filozofii analitycznej i filozofii języka, ewoluujących następnie w kierunku filozofii umysłu.

Filozofowie analityczni zwracają uwagę, że pojęcie „ja” kryje w sobie pewną dwoistość: z jednej strony ma charakter wybitnie indywidualizujący w stosunku do podmiotu, który się nim posługuje; z drugiej strony jest pewną uniwersalną kategorią – każdy może powiedzieć o sobie: „ja”. Podobna sytuacja zachodzi w przypadku tzw. wyrażen przypisujących. Posługujemy się nimi tak samo, niezależnie od tego, czy podmiotem jestem np. ja sama, czy ktoś inny. Mogę powiedzieć „czuję ból” – jak i „on czuje ból”. Słowniki nie podają dwóch zbiorów znaczeń dla każdego z tych wyrażen. Jak zauważa Galen Strawson, fakt ten nie wprawia w zakłopotanie niefilozofa, filozofa jednak – i owszem. Problem dotyczy tu tego, jak możliwe jest przypisanie tego samego sensu wyrażeniom, których metoda weryfikacji jest w istocie różna (por. Strawson 1959/2001).

Oczywiście takie wyjściowe sformułowanie problemu zakłada, że owa weryfikacja jest rzeczywiście różna. Oznaczałoby to, że dostęp do perspektywy „ja” jest zasadniczo odmienny od dostępu do perspektywy „on/ona”. Nie wszyscy są jednak gotowi na taką konkluzję. I tak, przykładowo, pozytywizm logiczny opowiadał się za semantyczną symetrią perspektyw

<sup>11</sup> Chodzi tu o fakt, że ten sam podmiot empiryczny jest także równocześnie podmiotem osobowym (o którym będzie jeszcze mowa) oraz podmiotem „czystym”.

„ja” i „on/ona”. Innymi słowy, podmiot w sensie „ja” byłby tym, do czego inni odnoszą określenia „on/ona”. W różnych ujęciach fizykalistycznych przyjmuje się, że podmioty istnieją jako jednostki, te zaś mają swoją przedmiotową, czasoprzestrzenną charakterystykę i jako takie poddawalne są naturalistycznej redukcji (por. np. Evans 1982). W ten sposób zdania zawierające słowa wskazujące (np. „ja”, „ty”, „on”) można by zastąpić zdaniami zawierającymi nazwy własne i obiektywne dane czasoprzestrzenne, które odpowiadałyby danej „treści”. Widać to wyraźnie na przykładzie dyskutowanej w pozytywizmie logicznym formy tzw. zdań protokolarnych. Zdania te, będące podstawowym budulcem nauki, są zazwyczaj formułowane w pierwszej osobie liczby pojedynczej, z podaniem charakterystyk czasu i przestrzeni, i odnoszą się do pewnego zaobserwowanego stanu rzeczy. Pojawia się tym samym pewne „ja” czy podmiot zdania protokolarnego. Fakt ten – z różnych względów (por. Trzópek 2006) – był dla fizykalistycznego pozytywizmu bardzo niewygodny. Pozytywiści dążyli więc do jego eliminacji. Jak pisze przedstawiciel Koła Wiedeńskiego Otto Neurath, nacisk na obserwacje czy przeżycia „ja” w protokole stanowi „przeżytek idealistycznej filozofii”, a „mówienie o czyimś «własnym» protokole jest tak samo bezsensowne jak mówienie o «tutaj» czy «teraz». W języku fizykalistycznym imiona osób zastępuje się współrzędnymi i parametrami stanu. W żargonie uniwersalnym można jedynie odróżnić «Otto-protokół» od «Karol-protokół», ale nie «własny» i «cudzy». Likwiduje to całą problematykę własnej i cudzej psychiki” (Neurath 1931/2000, s. 74). Ponadto, dążąc do większej ścisłości, można powiedzieć zamiast: „Otto obserwuje” – „człowiek, którego dokładne zdjęcie znajduje się w kartotece na pozycji 16, obserwuje” (Neurath 1931/2000, s. 67). „Z punktu widzenia nauki – pisze inny pozytywista logiczny, Edgar Zilsel – zdanie «czuję się dobrze» stwierdza tylko tyle «dr Zilsel czuje się dobrze», względnie «autor tego artykułu czuje się dobrze». Co wykracza poza to, jest niewypowiadalne i niepoznawalne” (Zilsel 1931/2000, s. 38). W ten sposób pozytywizm logiczny, a także nawiązujący do niego behawioryzm czy niektóre formy eksternalizmu usiłowały zaprzeczyć, jakoby istniał uprzywilejowany dostęp do faktów pierwszoosobowych, a nawet starały się odwrócić tę zależność. W tej odwróconej formie bardziej trafny dostęp do faktów psychicznych danej osoby miałyby jej zewnętrzne otoczenie, a nie ona sama. W ujęciu Skinnerowskim kwestia ta wiąże się z problemem tzw. „zdarzeń prywatnych”<sup>12</sup>. Zgodnie ze stanowiskiem Skinnera, kontyngencje dostarczane przez społeczność werbalną stanowią podstawę reakcji samoopisowych („teraz ci *smutno?*”, „czego się *boisz?*”). Kontyngencje te jednak muszą być z natury mniej dokładne niż te, które dotyczą świata na zewnątrz. W rezultacie wiemy o sobie dużo mniej niż o świecie zewnątrz-

<sup>12</sup> Status tych zdarzeń nie jest do końca jasny: raz Skinner zdaje się przez to określenie rozumieć myśli, uczucia czy pragnienia, innym razem przyznaje, że mają one charakter intero- i proprioceptywny, a więc cielesny z natury.

nym. Tradycyjny porządek poznania ulega tym samym odwróceniu: to o środowisku zewnętrznym uzyskujemy wiedzę bezpośrednią, a o samych sobie – mglistą i zapośredniczoną (por. Skinner 1964/2000).

Niezależnie od przytaczanych tu argumentów, powszechna intuicja, którą Pascal Engel (1995/2001) czy John Searle (2004/2010) nazywają „kartezjańską”, dla wielu filozofów nadal pozostawała w mocy: nasze poznanie samego siebie to nie to samo co poznanie innych, a nasz dostęp do pierwszoosobowych myśli jest odbierany jako uprzywilejowany.

Wraz z krytyką, a także ewolucją, w ramach pozytywizmu logicznego (por. Trzópek 2006) na wadze zyskuje stanowisko nawiązujące do wspomnianych intuicji zdroworozsądkowych, a więc także do klasycznych ujęć podmiotowości. Sformułowana w języku filozofii analitycznej kwestia dotyczy m.in. tego, czy pojęcie podmiotu jest redukowalne do pojęć, które swój desygnat czy przedmiot „wyspecyfikowują” za pomocą pojęć deskryptywnych (obserwacyjnych). Innymi słowy, jest to pytanie o to, czy „ja” istnieje na sposób istnienia przedmiotów. Jeśli odpowiemy tu negatywnie, a do takiej odpowiedzi skłania się znaczna część filozofów, to w centrum uwagi staje wówczas to, jak można by określić takie użycie oraz co jest przedmiotem jego faktycznego odniesienia.

Jak zauważa Peter Strawson, by w ogóle móc posługiwać się ideą podmiotowości, trzeba, żeby była to idea jakiejś konkretnej rzeczy, której podmiot doświadcza i którą przeciwstawia innym rzeczom, których również doświadcza – ale takim, które nie są nim samym (Strawson 1959/2001). Myśląc czy mówiąc o sobie, przypisujemy sobie różne stany, które można by przypisać także ciałom materialnym (jak np. położenie, umiejscowienie, wagę, ruch), ale również takie, jakie żadnym przedmiotom materialnym byśmy nie przypisali: myśli, uczucia, intencje. Strawson (1959/2001) zadaje naiwne, zdawałoby się, pytanie (które notabene okazuje się jak najbardziej nośne dla współczesnych neurobiologów zainteresowanych kwestiami podmiotowości, por. rozdz. 7). Jest to pytanie o to, dlaczego dane własności mentalne przypisujemy tej właśnie (a nie innej) bryle fizycznego ciała. Nasuwająca się odpowiedź kładzie nacisk na swoistą – analizowaną dogłębnie już przez fenomenologów – rolę, jaką ciało osoby odgrywa w jej doświadczeniu. Stanowi ono zarówno narząd zmysłów, jak i centrum zlokalizowania oraz umiejscowienia: swoistego „tu” i „teraz”, a także przedmiot różnego rodzaju doświadczeń. Zdaniem Strawsona wyjaśnia to jednak jedynie fakt powiązania podmiotu ze szczególnym ciałem: mianowicie jego własnym – nie wyjaśnia natomiast, dlaczego w ogóle istnieje pojęcie *siebie samego*, który jest z tym ciałem powiązany. Innymi słowy, podmiot posiada *własne* doświadczenie siebie jako podmiotu *oraz* stany cielesne; zresztą także doświadczenia cielesne przypisywane są nie po prostu ciału – bryle fizycznej – ale właśnie pewnemu podmiotowi doświadczeń. Same

fakty cielesne, jako takie, nie są więc w stanie wyjaśnić naszego pojęcia osoby<sup>13</sup>.

Jak zauważa Sydney Shoemaker (1984), ta bezpośrednia wiedza o „ja” nie ma charakteru spostrzeżeniowego. Świadomość spostrzeżeniowa jako taka stanowi pewną identyfikację. W tym sensie mogę zidentyfikować siebie (np. w lustrze) jako siebie. Jednak świadomość taka musi już zakładać nieidentyfikującą świadomość siebie: jak pisze Shoemaker, nie mógłbym jako mnie zidentyfikować pewnego obiektu (np. widzianego w lustrze), gdybym już wcześniej nie miał świadomości siebie. Bez tego założenia pojawia się bowiem realna groźba regresu w nieskończoność. By uzyskać jakąkolwiek samowiedzę na podstawie obserwacji siebie czy introspekcji, niezbędne jest zatem uprzednie posiadanie wiedzy o sobie. Tak więc każda efektywna samoobserwacja zakłada świadomość siebie, która nie ma ani charakteru przedmiotowego, ani spostrzeżeniowego. „Świadomość siebie – pisze Shoemaker – nie polega bynajmniej na spostrzeganiu swego Ja, tzn. że nie polega na tym, co nazwałem «byciem danym samemu sobie jako pewien przedmiot». W modelu tym próbuje się interpretować wiedzę o sobie samym jako przypadek przypisywania sobie pewnej cechy, tak jak się to dzieje w przypadku przypisywania spostrzeganej rzeczy pewnej cechy zmysłowej” (Shoemaker 1984, s. 15). W przypadku doświadczenia siebie nie jest to jednak możliwe. Jak pamiętamy, jest to powód, dla którego David Hume stwierdził, że to, co jest uchwytywane w doświadczeniu, to jedynie percepcje, nigdy natomiast nie możemy uchwycić samego „ja”. Hume wysunął stąd wniosek, że „ja” jako takie nie istnieje. Innym możliwym wnioskiem jest jednak – jak to postuluje Shoemaker – przyznanie, że świadomość percepcyjna jako taka nie nadaje się do uchwycenia świadomości siebie i w tym wypadku po prostu należy wyrzec się modelu spostrzeżeniowego. Tym, co spostrzegamy, są obiekty; świadomość siebie nie jawi się jednak w doświadczeniu jako obiekt: jest właśnie już zawsze niesprowadzalnym do obiektu podmiotem.

W tym kierunku ewoluowały także poglądy Johna Searle’a, który początkowo stał na stanowisku Hume’owskim, redukującym „ja” do strumienia przeżyć. Jednak, jak obecnie argumentuje Searle (2004/2010), mimo iż nie jesteśmy w stanie uchwycić percepcji czy wrażenia „ja”, nie odnajdujemy w sobie jakiejś zdezorganizowanej masy przeżyć, ale jedno pole fenomenalne, którego ciągłości w czasie doświadczamy mimo ciągle zmieniających się wrażeń. Searle podąża tu więc tropem dawnej argumen-

---

<sup>13</sup> Osoba jest dla Strawsona pewnym pojęciem pierwotnym, któremu przysługują *zarówno* orzeczniki określające własności cielesne, *jak i te* przypisujące stany świadomości. Osoba jest więc pewną jednością psychofizyczną. W tym ujęciu pojęcie czystego ego jako podmiotu świadomości jest pojęciem wtórnym wobec pojęcia osoby: stanów świadomości w ogóle nie można by niczemu, zdaniem Strawsona, przypisywać, jeżeli nie byłyby one przypisane osobie. W takim wypadku nie byłyby też możliwe przypisywanie ich innym (por. Strawson 1959/2001).

tacji Williama Jamesa, gdy ten opisywał bieg strumienia myśli (por. James 1890). Tym, co wydaje się oryginalnym wkładem Searle'a w kwestię istnienia podmiotowego, źródłowego „ja”, jest jednak coś innego. Założenie o istnieniu podmiotowego „ja” jest, jego zdaniem, niezbędne, by możliwe było wyjaśnienie wolnego i racjonalnego działania. Jak pisze: „U źródeł tego postulatu – [że] istnieje coś więcej niż tylko strumień przeżyć i ciało, które jest dla nich nośnikiem – znajdujemy splot kategorii działania, wyjaśniania, odpowiedzialności i racji” (Searle 2004/2010, s. 289). Zgadza się w tym względzie z Jürgenem Habermasem (por. Trzópek 2006). Bez „ja” owe kategorie nie miałyby zastosowania. Innymi słowy, musi istnieć „ja”, które trwa w czasie, tworzy racje dla swoich działań, za które to działania jest następnie odpowiedzialne. Choć nie dysponujemy bezpośrednim doświadczeniem tego „ja”, nie zwalnia nas to jednak, jak pisze Searle, z konieczności postulowania takiego bytu. Takie „ja” „jest tylko pojęciem formalnym, sprowadzając się zasadniczo do zdolności organizowania intencjonalności w ramach ograniczeń narzucanych przez rozum, lecz w taki sposób, który pozwala na podejmowanie swobodnych, intencjonalnych działań w sytuacji, gdy racje nie są kauzalnie dostateczne, aby zdefiniować działanie” (Searle 2004/2010, s. 291). Podmiot jest więc bytem, któremu przysługują świadomość, percepcja, racjonalność, a także zdolność do ich organizowania w taki sposób, by na ich podstawie możliwe było podejmowanie wolicjonalnego działania.

To, co powiedziano dotychczas o analitycznych ujęciach podmiotu, zdaje się oznaczać, że pewnych rodzajów naszej wiedzy o sobie nie można po prostu wyartykułować w zdaniach oznajmujących – a mimo to stanowią one swoistego rodzaju wiedzę. Intuicje te kłócą się z innym ujęciem, także właściwym dla filozofii analitycznej: przez długi czas dominowała tu propozycjonalna teoria świadomości siebie, w myśl której świadomość siebie jest pewnym rodzajem wiedzy, którą da się ująć w formie wyrażenia „wiem, że *p*”. Wyrażenia z „ja” zawierałyby więc pewne sądy (*propositions*) dotyczące własnych myśli, przekonań, pragnień, obaw itp. Zgodnie z tą tradycją możliwość ujmowania świadomości w sposób niepropozycjonalny i niejęzykowy może się wydawać czymś na kształt oksymoronu.

Jak wykazują jednak analizy (por. Chisholm 1981), świadomość siebie nie ma w istocie struktury wiedzy propozycjonalnej typu: „ja wiem, że ja *p*”. Wynika stąd zarazem, iż pierwotnej, podmiotowej świadomości siebie nie możemy wyartykułować w formie zdań, które podlegałyby warunkom prawdziwości. Ponieważ nie ma tu utożsamienia czegoś z czymś, nie ma też możliwości błędnego odniesienia, a tym samym przypisania tego typu zdaniom wartości prawdy lub fałszu. Myślenie z perspektywy „ja” jest niepodatne na błąd odnośnie do tego, czym jest myśleniem. Do określenia siebie nie jest konieczna żadna wiedza deskryptywna. W tym sensie Roderick Chisholm uznaje doświadczenie „ja” za „samoprezentujące się”. Do właściwości tego typu doświadczeń należy to, że nie można sobie przypisać



ich negacji. Przez odwołanie do samoprezentacji definiowana jest tu także świadomość jako taka: pewien byt jest świadomy wtedy i tylko wtedy, gdy ma samoprezentującą się własność (por. Chisholm 1981). Wszystkie samoprezentujące się własności mają więc, jak mówi Chisholm, charakter „kartezyjański”, a więc niepowątpiewalny.

Niepowątpiewalność użycia zaimka „ja” nie musi dostarczać żadnych uprzywilejowanych wyobrażeń czy przekonań na temat owego „ja”. Jak pisze David Kaplan, „z tej uprzywilejowanej *perspektywy*, z której każdy dany jest samemu sobie, «niechlujny myśliciel» wyprowadza karkołomny wniosek, że perspektywa ta daje także uprzywilejowany *obraz* desygnatu (a więc mnie) i że w epistemicznym odnoszeniu do samego siebie chodzi o uzyskanie wglądu w naturę Ja” (Kaplan, cyt. za: Frank 1997/2002, s. 274). Twierdzenie to zbliża filozofów analitycznych do konstatacji obecnych na gruncie kartezyjańsko-transcendentalnym. Trzeba jednak pamiętać, że tak pojęte „ja” nie jest tożsame z osobą empiryczną, o której wszelkie twierdzenia (także to, co ona sama myśli i mówi o sobie) mają jedynie status hipotetyczny. Uprzywilejowana *perspektywa* nie jest tym samym co uprzywilejowany *obraz* siebie. To, co uchwytywane introspekcyjnie, jest jedynie nabadowanym na doświadczeniu siebie obrazem. Przykładowo, jeśli jestem w jakimś stanie, o którym mam wiedzę przedpropozycjonalną, to oznacza to, że nie muszę wiedzieć (w sensie propozycjonalnym), w jakim stanie jestem (bo na tym źródłowym poziomie nie ma jeszcze żadnych pojęć, pod które stan ten można by podciągnąć). W ten sposób, zdaniem filozofów analitycznych, możliwe staje się wyjaśnienie szeregu fenomenów, które psychologowie głębi określają jako „nieświadome”: „Jeśli jestem zakochany, to niewątpliwie jestem w pewnym nastroju, ale mogę przy tym wcale nie wiedzieć, że «bycie zakochanym» jest właściwym terminem określającym ten stan. Może się nawet zdarzyć tak, że wszyscy, którzy są wówczas ze mną i mnie obserwują, *wiedzą*, co się ze mną dzieje, a ja sam tego nie wiem. *Jeśli* jednak – z pewnego dystansu *prise de conscience* – przyłączam się do ich interpretacji mojego stanu, to czynię to z powodu oczywistości, którą *oni* nie dysponowali” (Frank 1997/2002, s. 367). Takie postawienie sprawy jest bliskie obserwacjom fenomenologicznym.

Naszkieowane powyżej ujęcie niespostrzeżeniowej świadomości siebie rodzi jednak pewne problemy. Jeśli – zgodnie z niepropozycjonalnym i nierefleksyjnym charakterem owej pierwotnej wiedzy o sobie – nie mogłabym podać, czym (jakiego typu bytem, o jakich właściwościach itp.) jestem, to można zadać pytanie, do czego faktycznie odnosi się owo „ja”? Stąd Elizabeth Anscombe (1974/1981) dochodzi do wniosku, że zaimek „ja” nie ustala faktycznie odniesienia, lecz jest jedynie *zaimkiem performatywnym*. Oznacza to, że – mimo iż w przypadku nazw i wyrażań oznaczających można ujmować ich dwa aspekty: *sposób* ich użycia oraz to, *do czego* się odnoszą – w przypadku zaimka „ja” pozostaje tylko sposób

jego używania<sup>14</sup>. Ten brak przedmiotu odniesienia gwarantuje właśnie kartezyjską niezawodność i pewność użycia „ja”. W użyciu „ja” nie ma też mowy o wyodrębnieniu jakiegoś ciała spośród innych ciał (to bowiem gwarantowałyby „ja” obiektywne odniesienie), chodzi jedynie o odnotowanie subiektywnej pewności odpowiadającej myśli: „ja”. „Ja” nie byłoby więc wyrażeniem referencyjnym, ale po prostu niesubstancjalnym i nieprzedmiotowym myśleniem. Przypomnijmy, że podobnie „ja” z wyrażenia „ja myślę” traktowane jest u Kanta: jako beztreściowy, „pusty” i formalny prefiks.

Na podstawie tego, co powiedziano powyżej, można zauważyć, że w funkcji źródłowego podmiotu występują tylko zaimki osobowe w pierwszej osobie liczby pojedynczej, a nie cechy czy własności przypisywane podmiotowi w funkcji obiektu (por. Frank 1997/2002). Korespondujące z tym myśli zawierają *Dzienniki* Wittgensteina. „Ja filozoficzne to nie jest ani człowiek, ani ludzkie ciało, ani ludzka dusza z jej własnościami psychologicznymi, lecz *podmiot metafizyczny, granica (nie część) świata*. Ludzkie ciało natomiast, moje ciało w szczególności, jest częścią świata na równi z innymi jego częściami, zwierzętami, roślinami, kamieniami itd.” (Wittgenstein 1958/1999, s. 134, podkreśl. J.T.). Refleksje te bywają interpretowane dwojako: przez tradycję neopozytywistyczną jako sprowadzenie problematyki „ja” do absurdu i wypowiedzi pozbawionych znaczenia; przez innych – i, jak wiele na to wskazuje, także przez samego Wittgensteina – jako wstęp do swoistej ontologii podmiotu<sup>15</sup>.

Jak więc można bliżej określić takie „ja” i czy w ogóle jest to możliwe? Ażebymy jakiemuś stanowi przypisać istnienie z perspektywy pierwszoosobowej, wystarczy, aby ów stan był rzeczywiście *odczuwany*. Nie jest bynajmniej konieczne utożsamienie go z jakimś procesem mózgowym czy zachowaniem, o którym można by orzec z perspektywy trzeciej osoby. O owym stanie mózgowym czy cielesnym przedrefleksyjnie, przeżywające „ja” nic bowiem nie wie (por. Frank 1997/2002; Husserl 1924/1974;

<sup>14</sup> Jak zauważa Frank, takie rozumowanie jest możliwe wówczas, gdy przyjmie się – za Gottlobem Fregem – że odsyłanie nazw do przedmiotów odbywa się za pośrednictwem jakiejś ich charakterystyki. W przypadku zaimka „ja” to nie zachodzi (bo nie chodzi tu o wiedzę o mnie), a więc zaimek „ja” nie odnosi się do niczego – i stąd jego performatywny oraz, dodajmy, niemylny charakter (por. Frank 1997/2002, s. 243).

<sup>15</sup> Jak wiemy, zgodnie z powszechnie cytowanym stwierdzeniem Wittgensteina, o tego typu sprawach (tu: metafizycznych) nie sposób mówić – a przynajmniej nie można mówić językiem naukowym. Z drugiej strony właśnie te sprawy uważał on za najistotniejsze. W swoim przewrotnym stylu tak pisał w liście do wydawcy *Traktatu*: „Książka ta ma sens etyczny. Chciałem swojego czasu dać w przedmowie zdanie, którego teraz tam nie ma, ale które tu piszę, bo może być dla pana kluczem. Otóż chciałem napisać, że moja praca składa się z dwóch części: z tego, co w niej napisałem, oraz z wszystkiego, czego w niej nie napisałem. I właśnie ta druga część jest ważna. Treść etyczną moja książka wyznacza niejako od wewnątrz, i jestem przekonany, że tylko tak można ją wyznaczyć ś c i ś l e. Krótko mówiąc, sądzę, że wszystko, co wielu dziś klepie, zawarłem w książce, milcząc” (cyt. za: Wolniewicz 2000, s. 8).

Ricoeur 1990/2005). Koniecznym warunkiem świadomości „ja” wydaje się więc jedynie to, by własne stany były odczuwane. W tym sensie zaimek „ja” nie identyfikuje jakiegoś obiektu czasoprzestrzennego – gdyby tak było, można by mówić o obiektywizacji, a tym samym zrównaniu perspektyw pierwszo- i trzecioosobowej (por. Frank 1997/2002). Obserwowane jest to, co cielesne, natomiast w bezpośrednich procesach doświadczenia mamy do czynienia tylko ze świadomością. Nawet wówczas, gdy jest to świadomość ciała, ma ona charakter doświadczeniowej świadomości siebie. Możliwość identyfikowania siebie wydaje się tu zależeć od „bliskiej znajomości” samego siebie (nie swego ciała), co zdaje się podważać założenia fizykalistyczne. Moje uczucia, postawy, działania – nawet jeśli nie są one ujmowane refleksyjnie – znane są mi *bezpośrednio*, a nie poprzez obserwację czy opis fizycznych zmian w ciele lub w świecie. To, co można opisać z zewnątrz, nie jest tym samym, co jest przeżywane w myślach jako „ja”. Jak pisze Wittgenstein: „Słowo «ja» nie oznacza tego samego co L.W., nawet wtedy, gdy to ja jestem L.W., ani tego samego, co wyrażenie «osoba, która teraz mówi». Nie znaczy to jednak, że «L.W.» i «ja» oznaczają dwie różne rzeczy. Znaczący to ni mniej, ni więcej, że słowa te są dwoma różnymi instrumentami w naszym języku” (cyt. za: Frank 1997/2002, s. 173). Zauważmy, że nie przeczy to tożsamości pewnego ciała i związanego z nim „ja”, ale jedynie przemawia za ich wzajemną nieredukowalnością i nieprzekładalnością.

Z tego, co powiedziano powyżej, wynika, że pierwotne pojęcie podmiotu nie odnosi się do jakiegokolwiek fizycznej rzeczy: nawet jeśli określenie to dotyczy fizycznego stanu (np. czuję ból w nodze), to i tak świadomość ta jest dostępna za pośrednictwem pewnego stanu mentalnego. Jest tak, mimo iż wyrażenia takie jak „czuję ból” czy „czuję głód” stwarzają wrażenie, jakby „odczuwanie” oraz „ból” czy „głód” były czymś odrębnym, numerycznie dwojakim (por. Frank 1997/2002). Świadomość bólu czy przyjemności jest samym tym bólem i przyjemnością: ból czy przyjemność mają sposób bycia własnej świadomości (por. Sartre 1943/2007). Świadomość siebie nie daje się więc zanalizować za pośrednictwem żadnego innego wyrażenia. Wiedza o sobie nie jest też wynikiem określonego przyporządkowania: nie ma kryterium – poza wewnętrzną samoświadomością – które pozwalałoby mi na poprawną klasyfikację czy identyfikację siebie – np. jako odbicia w lustrze. Wówczas, gdy użyte są czasowniki odwołujące się do świadomości, takie jak „czuję”, „sądzę” itp., błąd jest wykluczony: ten, kto używa słowa „ja”, nie potrzebuje wskazywania, żeby rozpoznać osobę, która to mówi. Pytanie „Czy jesteś pewien, że to jesteś ty, który odczuwa ból?” byłoby pytaniem bez sensu (por. Wittgenstein 1953/2004).

Z czym więc pozostajemy w naszej analizie źródłowego pojęcia podmiotu?

Przedmiotem świadomości siebie nie jest żadne nominalistyczne „coś” – ale też nie jest nim jakieś „nic”. Co to faktycznie oznacza? „Ja” nie ma charakteru przedmiotowego – ale odnosi się do podmiotu, czy lepiej: *jest podmiotem*. Tylko tyle i aż tyle. Jednak, jak zauważa Frank, zazwyczaj nasuwa się wówczas następne pytanie: co to by miała być za klasa istnień, do której należałyby podmioty? Pytanie to uznaje jednak za retoryczne: „po to, abym mógł w sposób pewny używać «ja», nie muszę wiedzieć, jakiego rodzaju bytem jestem. I wiem także, że kiedy pozwalam przemówić tej pewności we mnie, to nie postrzegam siebie jako obiektu fizycznego” (Frank 1997/2002, s. 319). Jak zauważa Frank, wzmacnia to wrażenie, że w przypadku świadomości „ja” mamy do czynienia z pewną istotnością niewysławialną lub przedjęzykową. Nie oznacza to jednak, by – za Wittgensteinem – uznać, że nie można na ten temat mówić. Mimo sceptycznego charakteru wniosków, do których można dojść na temat „ja” podmiotowego, to, co można o nim powiedzieć, wydaje się mieć w dalszym ciągu duże znaczenie.

Podsumowując, można stwierdzić, że „ja” będące podmiotem źródłowym ma – wedle określeń filozofów – charakter „pusty” i „performatywny”; jako takie wyczerpuje się w samym tylko funkcjonowaniu. Jest ono niepoddawalne refleksji, a mimo to niepowątpiewalne. Niezależnie od swego enigmatycznego i trudnego do uchwycenia charakteru stanowi warunek wstępny wszelkiego doświadczenia i podstawę dla wszelkiej późniejszej konstytucji dalszych warstw podmiotowości: „ja” empirycznego i „ja” osobowego. Będąc z natury bezpośrednie i źródłowe, jest także tym, co w nas z istoty nie podlega redukcji. Jako takie wydaje się więc niedostępne dla badań naukowych i możliwe do uchwycenia jedynie w refleksji filozoficznej. Tym samym wydaje się, że nauka musi uwzględniać pewne własne ograniczenia wynikające z faktu, że pewien bardzo istotny aspekt podmiotowego funkcjonowania się jej – prawdopodobnie – wymyka.

## U źródeł doświadczenia bycia podmiotem: podmiot ucieleśniony bytujący w świecie

*Jeśli zastanawiając się nad istotą podmiotowości, odkrywam jej związek z istotą ciała i z istotą świata, znaczy to, że moje istnienie jako podmiotowości stanowi jedno z moim istnieniem jako ciałem i z istnieniem świata i że ostatecznie konkretny podmiot, którym jestem, jest nieodłączny od tego ciała i tego oto świata (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 429–430).*

Jak zauważa John Searle, narzucająca się odrębność naszych przeżyć od świata zewnętrznego domaga się opisu w tradycyjnym kartezjańskim języku (por. Searle 2004/2010, s. 13). Jak powiedziano, „ja” jawi się wówczas jako niezależne od ciała i innych przedmiotów. Ta tradycja opisu doświadczenia siebie i własnej podmiotowości nie jest jednak jedyną możliwą, co więcej – bywa przedmiotem krytyki. W jednym ze swoich wykładów Martin Heidegger pisał: „Mimo – a może właśnie wskutek – tej rzekomo uprzywilejowanej znajomości podmiotu nie tylko u Kartezjusza, lecz i w ogóle po nim, jego sposób bycia został zapoznany i przeskoczony, tak że żadna dialektyka ducha nie mogła już tego przeskoczenia anulować” (Heidegger 1927/2009, s. 168). To, że „ja” nie przedstawia się naszej świadomości jako pewien obiekt, lecz jest raczej czymś, poprzez co kierujemy się ku światu, wydaje się powodem, że tak łatwo je przeoczyć, uznając za „puste”, lub zatrzymać się dopiero na „wiedzy o sobie” lub „wiedzy o świecie”, która, jak każda forma wiedzy, może być obarczona błędami. Istnieją jednak opisy, które wychodząc od związku „ja” z ciałem i światem, włączają je jako niezbywalny składnik do poczucia (czy lepiej: bycia) podmiotem. Najbardziej reprezentatywny opis takiego doświadczenia zdają się zawierać dzieła Heideggera, a także *Fenomenologia percepcji* Maurice’a Merleau-Ponty’ego (1945/2001). Ujęcia te zostaną obecnie krótko przybliżone.

## I. Bycie-w-świecie jako podstawowa struktura podmiotowości w filozofii Martina Heideggera

Jedną z podstawowych tez Heideggera, zawartych między innymi w *Byciu i czasie*, jest teza, że opis podmiotu w tradycji kartezjańsko-transcendentalnej nie mówi nic o właściwym dla podmiotu sposobie bycia, więcej nawet: tradycja ta pokazuje, że to „ja podmiotowe” nie może być właściwie objaśnione. Tymczasem, jak zauważa Heidegger, z faktu, że czystego podmiotu nie da się ująć w kategorii przyrodnicze, nie wynika, by ontologiczna interpretacja owego „ja” nie była w ogóle możliwa. Więcej: sposób bycia owego podmiotu – do tej pory przeoczany – należy wydobyć i myślowo udostępnić.

W stosunku do tradycji kartezjańskiej dwa momenty zasługują na uwypuklenie. Po pierwsze – co bywa zapoznawane, gdy mowa o „ja” czystym – „ja” jest zawsze radykalnie „moje”: podmiotowość to subiektywność. Jak powie Heidegger, „bezimienne ja to kwadratowe koło” (Heidegger 1927/2009, s. 140). Po drugie (i ważniejsze), w ujęciu Heideggerowskim podważone zostaje samo użycie terminu „podmiot”. W tym sensie jednym z pierwszych zadań analityki egzystencjalnej jest, jak pisze Heidegger, „wykazanie, że wprowadzenie jakiegoś od razu danego ja oraz podmiotu z gruntu rozmija się z fenomenalną treścią jestestwa” (Heidegger 1927/1994, s. 64). Z tego też względu Heidegger wprowadza w miejsce terminologii tradycyjnej terminologię własną („jestestwo” i inne). Zdaje sobie przy tym sprawę, że jest to postępowanie kontrintuicyjne. Cóż bowiem – zapytuje – wydaje się bardziej niewątpliwe niż to, że dane jest „ja”, podmiot, jako to, co utrzymuje się mimo zmian zachowań i przeżyć oraz zarazem się do nich odnoszące? Zdaniem Heideggera, jeżeli podmiot zostanie ujęty w ten sposób, to postępowanie takie nie będzie neutralne poznawczo. Tkwi w nim wskazówka, aby abstrahować od wszystkiego, co poza podmiotem jest dane, a więc zarówno od świata, jak i innych „ja” (por. Heidegger 1927/1994). Postępowanie takie prowadzi do omówionego w poprzednim rozdziale „pustego”, prostego, czystego, formalnego i prerefleksyjnego podmiotu. Heidegger zadaje pytanie, czy takie rozumienie „ja” przypadkiem nie wiedzie na filozoficzne manowce. I udziela tu odpowiedzi twierdzącej: *gros* jego analiz ma na celu wykazanie, że nigdy nie jest nam dany sam tylko podmiot bez świata. Uwypukla to używane przez Heideggera określenie „jestestwa” (*da-sein*, bycie tu-oto) jako bycia-w-świecie. Termin ten należy rozumieć egzystencjalnie, a nie esencjalnie: nie wskazuje on na specyficzne „co” bytu, jakim jest jestestwo (jak ma to miejsce w przypadku takich „esencjalnych” terminów, jak na przykład „stół”, „dom” czy „drzewo”), ale na samo bycie. Pytanie o istotę „ja” prowadzi więc – poprzez fenomenalne wskazanie – na określony *sposób bycia* jestestwa (por. Heidegger 1927/1994).

W kontekście stosunku do tradycji kartezjańskiej warto przytoczyć dwa następujące cytaty pochodzące z wykładów Heideggera: „Aby mieć sobość, nie potrzeba własnego obserwowania ani śledzenia ja, lecz w bezpośrednim namiętym byciu wydanym na świat z rzeczy odbija się własna sobość jestestwa. Nie jest to żadna mistyka ani przypisywanie życia rzeczom, lecz tylko wskazanie na pewien elementarny fenomenologiczny stan rzeczy jestestwa, który trzeba dostrzegać przed wszelkimi tak błyskotliwymi konceptami relacji podmiot–przedmiot i wobec którego trzeba mieć swobodę dostosowywania do niego pojęć, a nie na odwrót, za pomocą rusztowania pojęciowego odgradzać się od fenomenów” (Heidegger 1927/2009, s. 172). I dalej: „Gdy mówimy, że faktyczne jestestwo rozumie siebie, swoją sobość, na podstawie na co dzień załatwianych rzeczy, to nie możemy opierać się na jakimś wymyślonym pojęciu duszy, osoby czy ja, lecz musimy zobaczyć, z jakim samozrozumieniem faktyczne jestestwo obraca się wśród swojej powszedniości” (Heidegger 1927/2009, s. 173). Heidegger wskazuje tu na dwa istotne momenty, nieobecne w dotychczasowych analizach bytu podmiotowego. Tym, od czego należy – jego zdaniem – wyjść, jest pewne pierwotne doświadczenie bytowania („faktyczność”, „powszedniość”), a nie „myślowa konstrukcja”. To pierwsze dotyczy tego, co bytowi, którym jesteśmy my sami, jest najbardziej bliskie, choć jest zarazem stale pomijane czy przeoczone przy próbach jego rozjaśnienia. Tym zajmę się w dalszej kolejności. Po drugie – jak pisze Heidegger – do opisu tego pierwotnego doświadczenia trzeba znaleźć właściwą formę. Jeżeli te dwa warunki zostaną spełnione, istnieje nadzieja na pozytywne określenie sposobu bycia jestestwa, a więc na coś, czego faktycznie nie udało się dokonać w tradycji kartezjańsko-transcendentalnej.

Dyskutując z tradycją kartezjańsko-transcendentalną, Heidegger pisze: „Trzeba sobie uświadomić, że bycie podmiotu nie polega tylko na wiedzy o sobie – nie mówiąc już o tym, że sposób bycia tej wiedzy o sobie pozostaje nieokreślony – lecz że bycie jestestwa jest zarazem określone przez to, iż jest ono w jakimś sensie – i używając z całą ostrożnością tego terminu – obecne, a mianowicie tak, że nie powołało własną mocą siebie do istnienia” (Heidegger 1927/2009, s. 165). Heidegger pisze „z całą ostrożnością”, ponieważ jestestwo nie bytuje na sposób rzeczy (a więc w sensie „bycia obecnym”), ale na sposób egzystencji. Niemniej jednak jestestwo jest już zawsze „upadłe w faktyczność”, co oznacza, że zastaje ono siebie jako byt wewnątrz świata. W ten sposób jestestwo, wraz ze swoją faktyczną egzystencją, odkrywa zawsze to, co jest już obecne: jest rzucone w świat, i ten świat staje się momentem struktury sposobu jego bycia.

Tym, do czego zmierza Heidegger, jest wydobywanie różnych form samozrozumienia jestestwa (*da-sein*). Owego samorozumienia nie można utoż-

samić z refleksyjnym doświadczeniem „ja”. Rozumienie<sup>16</sup> oznacza specyficzne objawianie-się-sobie, jednak nie na sposób rozważania siebie czy poznania, ale na sposób projektu, w którym jestestwo realizuje (rzutuje się na) swoją własną możliwość bycia. W ten sposób rozumienie jest podstawowym sposobem *dziania się* jestestwa. „W tym rozumieniu i poprzez nie jestestwo staje się tym, czym jest, i zawsze jest tylko tym, jako co siebie wybrało, tzn. jako co rozumie ono siebie w projekcie najbardziej własnej możliwości bycia” (Heidegger 1927/2009, s. 299). Owe pierwotne formy rozumienia siebie podmiotu zostaną obecnie krótko – na tyle, na ile jest to użyteczne dla dyskutowanej tu kwestii źródeł podmiotowości – przybliżone.

Źródłowe zachowania podmiotu mają charakter intencjonalny i tym samym podmiot jest pierwotnie i bezpośrednio odniesiony do tego, czym sam nie jest: myślę o czymś, obawiam się czegoś, mam nadzieję na coś. Innymi słowy, podmiotowi zawsze towarzyszy jakiś obiekt: jednego nie da się pomyśleć bez drugiego. Nie chodzi tu jednak, jak ma to miejsce w tradycji kartezjańsko-transcendentalnej, o relacje uprzedmiotowienia. Nacisk położony jest na fakt, że „odnoszenie się do” tkwi już w samym pojęciu podmiotu: stosunek do obiektu nie jest czymś „okazjonalnie dołączonym” z racji przypadkowej obecności obiektu, lecz przeciwnie – znajduje się w centrum samej egzystencji. Intencjonalne „nakierowanie-na” jest tu wyrazem bycia *przy* tym, z *czym* mamy do czynienia. Prowadzi to do konstatacji, że w swej egzystencji każdy jest tym, co robi oraz o co się troszczy i w tych zajęciach bezpośrednio odnajduje siebie jako „będącego-przy-rzeczach”. Rozumienie siebie *od strony rzeczy* oznacza rzutowanie własnej możliwości bycia na rzeczy-do-zrobienia, zarówno w ich wykonalności, jak i przeciwnie – niewykonalności lub trudności. Jestestwo dochodzi niejako w ten sposób od strony rzeczy do siebie (por. Heidegger 1927/2009). Jak zauważa Heidegger, rozumiemy siebie zazwyczaj nie poprzez analizowanie czy roztrząsanie własnego życia duchowego, ale poprzez „zatrącenie” w powszechności życia. To „bycie zatraconym” nie ma tu właściwości deprecjonujących, ale oznacza coś pozytywnego, należącego do samego „ja”.

Jak powiedziano, rozumiemy więc siebie pierwotnie „od strony rzeczy”. To, co jest nam dane w pierwszym rzędzie, to jednak nie pojedyncze przedmioty czy ich suma, ale pewne zrozumiałe ich powiązanie, „związek rzeczy”, z których jedne są bardziej, a inne mniej dostępne czy poręczne. Wiele rzeczy jedynie znamy, ale nie obcujemy z nimi bliżej. Z innymi wchodzimy w relacje zażyłości, która tworzy się dzięki stałemu użytkowaniu. Te najbliższe rzeczy, które nas otaczają, nazywamy narzędziami.

<sup>16</sup> Rozumienie traktuje Heidegger nie jako jedną z form czy rodzajów poznania, jak to miało miejsce jeszcze u Wilhelma Diltheya (por. Trzópek 2006), ale jako podłoże wszelkiego odnoszenia się – czy to teoretycznego, czy praktycznego – do bytu w ogóle. Określenie to ma charakter przedpojęciowy. Jako takie rozumienie stanowi podstawę samej egzystencji. Nie ma tu jednak miejsca, by bliżej wchodzić w te kwestie.



„Narzędzie” to nie tylko przyrząd we właściwym sensie tego słowa, ale wszystko, z czego korzystamy w codziennym życiu. Zwracamy się ku nim jako przedmiotom *praktycznego użycia*. Przy tym nie chodzi tu o jakiś namysł nad możliwym ich wykorzystaniem, ale o „bezwiedne” – jak mówi Heidegger – praktyczne „rozpatrywanie się” w tych rzeczach (por. Heidegger 1927/2009, s. 177). W tym sensie w codziennym byciu byt, który napotykamy, ma walor niezauważalności. Przesłanką jest tu niezakłócony charakter obchodzenia się z rzeczami. Każde narzędzie jest bezpośrednio spostrzegane jako „nadające-się-do”, a egzystencja w świecie odsłania przed nami pewien związek znaczeniowości, który Heidegger określa jako „do-tego-aby” (lub odpowiednio: „ze-względu-na” czy „ku-temu-by”). Owo „do-czego” charakteryzuje zarazem określone narzędzie jako to, *czym* ono jest i *jak* jest; otwiera się tym samym sfera *poręczności* świata.

To, o czym była mowa dotychczas, wskazuje na specyficzny sposób bycia jestestwa, mianowicie na to, że egzystuje ono na-sposób-bycia-w-świecie. Forma zapisu ma tu dawać do zrozumienia, że jest to pewna struktura jednolita, mimo iż rozkłada się ona na kilka momentów: tego, *kto* jest w świecie („podmiot” czy jak częściej wyraża się Heidegger: „sobość”), świat, a także samo „bycie-w”, które to momenty Heidegger osobno analizuje (por. Heidegger 1927/1994). „Sobość” (podmiotowość) i świat należą do tego samego bytu: do jestestwa. Nie są dwoma bytami jako podmiot i obiekt, lecz w jedności struktury „bycia-w-świecie” są podstawowymi określeniami samego jestestwa. Jedność ta jest warunkiem rozumienia jestestwa.

Jak powiedziano, częścią jestestwa jest świat. Trzeba jednak odróżnić potoczne rozumienie świata, to, które zakłada, że jest on po prostu bytem: przyrodą czy ogółem rzeczy, od jego znaczenia fenomenologicznego, którym posługuje się Heidegger. W tym ostatnim świat nie jest po prostu „przyrodą”. To, co istnieje (jest „obecne”), istnieje już zawsze *wewnątrz* świata. Świat jest w ten sposób czymś pierwotnym, co umożliwia nam uchwytywane przyrody i naszego otoczenia właśnie jako czegoś *wewnątrz*-światowego: na rzeczy *wewnątrz* świata natrafiamy tylko dlatego, że już pierwotnie egzystujemy w świecie. Egzystując, jesteśmy zawsze w pewnym otoczeniu, które jest nie tyle tematycznie ujmowane, ile *przed*-rozumiane jako należące do nas. „Świat jako coś już wcześniej odsłoniętego jest czymś takim, czym się właściwie nie zajmujemy, czego nie ujmujemy, co jest raczej tak oczywiste, że zupełnie o tym zapominamy” (Heidegger 1927/2009, s. 179). Świat nie jest obecny na sposób rzeczy, ale podobnie jak jestestwo egzystuje, jest tu-oto. W tym sensie świat ma charakter subiektywny i należy do podmiotu „w dobrze pojętym sensie, tak, że na podstawie fenomenu świata określa się zarazem sposób bycia jestestwa” (Heidegger 1927/2009, s. 188). Rozumienie świata (wszystkich „do-tego-aby” czy „ze-względu-na” itp.) jest zarazem rozumieniem samego siebie: jestestwo, egzystując w świecie, rozumie siebie od strony swojego świata.

Bycie-w-świecie jest jednak nie tylko byciem-przy (tym, co poręczne, i tym, co obecne), ale także współbyciem (*mit-sein*). W ten sposób jestestwo jest z istoty otwarte na innych i istnienie jako wspólne-życie, a jego świat zawsze jest już światem wspólnym. Inni są „współspotykani” w trakcie obcowania z tym, co poręczne. Sposób istnienia tego, co poręczne, zawsze odsyła do możliwych użytkowników, wytwórców czy odbiorców: „łódź zakotwiczona u brzegu odnosi się w swym byciu-w-sobie do znajomego, który nią popłyynie, także jednak jako «obca łódź» wskazuje ona na innych” (Heidegger 1927/1994, s. 168). Ci inni nie są jakoś myślowo dołączani do obiektów – ale są niejako pierwotnie współdani. Nie oznaczają też całej reszty poza mną, z której „ja” się wydobywa – ale inni to ci, wśród których „ja” pierwotnie już jest (co stanowi zresztą podłoże opisywanego przez Heideggera fenomenu „Się”). Świat jest zawsze światem dzielonym z innymi: świat jestestwa to „współświat”, a bycie w nim to w istocie „współbycie” (por. Heidegger 1927/1994). To współbycie określa egzystencjalnie jestestwo nawet wówczas, gdy inni faktycznie nie są obecni; także bycie samotnym jest współbyciem w świecie. Formy owego współbycia – ogólnie określane przez Heideggera mianem troskliwości – są różne: od bycia „dla siebie”, poprzez obojętność, do bycia przeciwko sobie, przy czym, jak zauważa Heidegger, zazwyczaj powszednie i przeciętne współbycie charakteryzują *modi* niepełnego kontaktu i obojętności (por. Heidegger 1927/1994).

Ponieważ bycie jestestwa jest z natury współbyciem, w rozumieniu samego siebie zawarte jest już rozumienie innych. To rozumienie – jak każde rozumienie u Heideggera – jest nie tyle wiedzą wyrosłą z poznawania, ile pewnym pierwotnym egzystencjalnym sposobem bycia, umożliwiającym poznawanie i wiedzę w ogóle (por. Heidegger 1927/1994, s. 176).

Skoro bycie jestestwa jest zarazem współbyciem, jego bycie pozostaje w pewnym sensie pod władzą innych, którzy nie są „określonymi innymi”, ale są czymś, co można nazwać „opinią publiczną” tworzącą świat „Się”. „Się” „utrzymuje się faktycznie wśród przeciętności tego, co przystoi, co się akceptuje i odrzuca, co się uważa za sukces i co za porażkę” (Heidegger 1927/1994, s. 181). „Się” charakteryzuje zdystansowanie, niwelacja i przeciętność. „Się” – poprzez dominację nad sądzeniem i rozstrzygnięciem jestestwa – odbiera mu własną odpowiedzialność i w tym sensie je odciąża. Jest to bycie na sposób „niesamodzielnosci i niewłaściwości”, co jednak – jak podkreśla Heidegger – bynajmniej nie pomniejsza faktyczności bycia jestestwa. Przeciwnie – jest to jak najbardziej realny sposób jego bycia. Innymi słowy, powszednie jestestwo czerpie przedontologiczną wykładnię swego bycia ze sposobu bycia Się.

Owo Siebie-Się, będące – jak była o tym mowa – „niewłaściwym” sposobem istnienia, należy odróżnić od Siebie istniejącego na sposób „właściwy”, który to sposób jestestwo musi dopiero odnajdywać jako właściwe *bycie sobą*. Jestestwo jest bowiem najpierw Się, i – jak mówi Heidegger

– zwykle nim pozostaje. Do Siebie dochodzi wówczas, „gdy na własny sposób odkrywa świat i przybliża go sobie, gdy otwiera samemu sobie swe właściwe bycie, to odkrywanie «świata» i otwieranie jestestwa następuje zawsze jako usuwanie zakryć i zaciemnień, jako kruszenie masek, którymi jestestwo odgranicza się od samego siebie” (Heidegger 1927/1994, s. 184). Związane jest to z byciem-ku-śmierci jako najbardziej własnej autentycznej możliwości. Zarazem, co trzeba podkreślić, bycie Sobą nie opiera się na jakimś radykalnym odcięciu się od Się, lecz stanowi jedynie pewną egzystencjalną modyfikację egzystencjału, jaki stanowi Się.

Byt jestestwa nie tylko *jest*, ale gdy *jest*, chodzi mu o jego własną możliwość bycia. Oznacza to, że jestestwo angażuje się na rzecz samego siebie; decyduje się na jakiś „za” lub „przeciw”. Oznacza to także, że jest ono wolne *do* określonych możliwości samego siebie, a ściślej: do określonych możliwości własnego bycia-w-świecie. Można więc powiedzieć, że jestestwo jest zawsze w pewnym sensie „poza sobą”: z jednej strony bycie w kierunku własnej możliwości oznacza antycypację i odniesienie do innego bytu, którym jeszcze nie jest (por. Heidegger 1927/1994; Sartre 1943/2007), z drugiej zaś strony formą bycia „poza sobą” jest opisane bycie „przy rzeczach” czy „bycie-w-świecie”. To istotowe bycie „poza sobą” wskazuje na charakteryzującą jestestwo transcendencję.

*Transcendere* oznacza „przekraczać”, „przebywać coś”, „przechodzić”. Przy czym nie jest tak, że jestestwo egzystuje zrazu w jakiś sposób, by potem dokonać przekroczenia siebie ku rzeczom lub innym osobom, ale jego egzystowanie od razu jest takim wykraczaniem. W ten sposób jestestwo jest z istoty „otwarte na...”: jest *byciem ku-sobie, z-innymi* i *przy-czymś-obecnym* i w każdym z tych modusów bycia tkwi charakter przekroczenia: Jestestwo jest tym, co transcendentne – powie Heidegger (1927/2009). W transcendencji tkwi moment przyszłości; w ten sposób wiąże się ona z czasowością. Jest to kolejny istotny fenomen leżący u podstaw ukonstytuowania bycia jestestwa.

By uwyraźnić fenomen czasowości w rozumieniu Heideggera, warto wyjść od potocznych koncepcji czasu. W potocznym rozumieniu czas jest traktowany jako ciąg następujących po sobie, oderwanych *Teraz*; czas jest wówczas czymś w istocie odliczalnym. W historii ludzkości jego miarą były różne formy zegarów. Co jednak oznacza spoglądanie na zegar? Nie o spostrzeganie zegara przecież wówczas chodzi. Jednak – jak zauważa Heidegger – tym, na co się kierujemy, nie jest także sam czas. Innymi słowy, nie poszukujemy czasu jako takiego, ale raczej zegar służy do określenia ilości czasu *do tej, a tej chwili, gdy...* (coś nastąpi) lub ilości czasu *aby* (coś zrobić) itp. W ten sposób nasze zainteresowanie czasem ma charakter praktyczny. Spoglądanie na zegar ma ugruntowanie w specyficznym pierwotnym dawaniu-sobie-czasu czy liczeniu-się-z-czasem, które istniały, zanim wynaleziono jakiegokolwiek zegary. „Dawanie sobie czasu” lub „liczenie się” z nim ma, jak powie

Heidegger, charakter *znaczeniowości*, który to charakter jest właściwy także dla świata jako takiego; wskazują na to określenia „do tego, aby” i pokrewne. Mówiąc inaczej, czas odsłania znaczenie danego sposobu bycia i obecności. Kolejnym, obok znaczeniowości, charakterystycznym momentem czasu jest jego *datowalność*. Gdy mówię „teraz”, mam zawsze na myśli jakieś „teraz, gdy”; podobnie gdy mówię „potem”, chodzi mi o jakieś „potem, jak”. Innymi słowy, czas ma strukturę relacyjną, jest już pierwotnie odniesiony do czegoś i to właśnie oznacza termin „datowalność”. Następną istotną charakterystyką czasu jest *trwanie*. Gdy mówię np. „potem”, mam na myśli jakieś rozciągające się *między* istniejące między owym „teraz” a „potem”. Czas *rozpościera się*: każde Teraz, Potem czy Wtedy ma nie tylko datę („wtedy, gdy”), ale też swoją rozpiętość, np. „teraz, gdy piszę”, „teraz, podczas przerwy”. W ten sposób żadnego momentu czasowego nie można upunktawiać, mimo iż właściwa dla czasu rozpiętość może być zmienna, zmieniając się wraz z tym, co się każdorazowo datuje („teraz, gdy jem obiad”, „teraz, gdy są wakacje”, „teraz, gdy żyję”). Czas jest także *publiczny*. Jak zauważa Heidegger, gdy wypowiadamy „teraz” we wspólnym byciu, każdy może datować to „teraz” inaczej, dla wszystkich jednak istnieje ono zarazem jako wspólne. „Teraz jest dostępne każdemu, a tym samym nie należy do nikogo. Na gruncie tego charakteru czasu zostaje mu przypisana swoista obiektywność. Takie Teraz nie należy do mnie ani do nikogo innego, lecz jest gdzieś tutaj” (Heidegger 1927/2009, s. 284). Omówione tu momenty czasu: *znaczeniowość*, *datowalność*, *rozpiętość* (trwanie) i *publiczność* należą do podstawowej struktury fenomenu czasu pierwotnego, który Heidegger nazywa czasowością. Momenty te są zasłonięte w potocznej koncepcji czasu, jednak, jak pokazują analizy Heideggera, znajdują się one u podstaw tych potocznych intuicji. Czas znajduje w ten sposób swoje ugruntowanie egzystencjalne.

Także potoczne określenia „teraz”, „przedtem” czy „potem” można ugruntować w bardziej pierwotnej czasowości. Okazuje się wówczas, że stanowią one pewną pierwotną jedność. Gdy wypowiadamy „teraz”, nie oznacza ono „teraz” jako takiego, ale mówienie-teraz jest w ciągłym ruchu; jak powie Heidegger: „poruszam się i jestem przy tym, do czego jest czas i na co go przeznaczam” (Heidegger 1927/2009, s. 278). „Potem” odsyła do „teraz-jeszcze-nie”; „wcześniej” – do „teraz-już-nie”. W ten sposób w oczekiwaniu („teraz-jeszcze-nie”) i w zachowywaniu („teraz-już-nie”) zawarte jest zawsze uwspółcześnianie („teraz”). Analizy te można pociągnąć głębiej. I tak, oczekując jakiegoś zdarzenia, odnosimy się zarazem do własnej możliwości bycia: w oczekiwaniu na coś zawsze współczesujemy siebie. W ten sposób jestestwo, odnosząc się do własnej możliwości bycia, *wyprzedza samo siebie*, ale także zarazem *dochodzi do siebie* w sensie bycia przeszłościowym. Z kolei zachowując (zapamiętując) lub zapominając, jestestwo odnosi się do tego, co było. Zarówno jednak przy

zachowywaniu, jak i zapominaniu współzachowywane jest samo jestestwo w tym, czym już było. *Byłość* należy w ten sposób do teraźniejszości i przyszłości „To, czym jesteśmy byli [*gewesen sind*], nie jest przeszłe w tym sensie, iż byśmy mogli, jak to się mówi, zrzucić swoją przeszłość niczym suknię. Jestestwo tak samo nie może odciąć się od swojej przeszłości, jak wymknąć się śmierci. W każdym sensie i w każdym wypadku, wszystko to, czym jesteśmy byli, istotowo określa naszą egzystencję (...). Jestestwo, gdy jest, jest z konieczności zawsze być” (Heidegger 1927/2009, s. 285). W omówionym tu sensie jestestwo jest więc zawsze zarówno przyszłościowe, jak i byłe, a jednocześnie uwspółcześniające, w sensie przebywania *przy* obecnym byciu. Istota przyszłości tkwi w *dochodzeniu-do-siebie*, istota byłości w *z-powrotem-do*, a istota współczesności w *byciu-przy*. W ten sposób ukonstytuowana zostaje czasowość jestestwa jako jego istotna właściwość. Czasowość tę charakteryzuje swoista *ekstatyczność*. Termin ten nie ma nic wspólnego z ekstazą, ale z greckim określeniem oznaczającym „wychodzenie z siebie”. Ekstatyczność oznacza, że w czasowości tkwi „poryw ku” czy „w stronę czegoś”, „otwartość na...”. W ten sposób w prafenomenie czasowości znajduje ugruntowanie zarówno intencjonalność, jak i transcendencja jestestwa.

Trzeba przy tym zauważyć, że mimo swego istotowego charakteru czasowość jest skryta, nieujęta tematycznie. Jest ona czymś zawartym *implycite* w byciu; podobnie jest ze światłem dziennym: jest ono niezbędne do widzenia, jakkolwiek rzadko jest tematyzowane jako takie przy powszednim obchodzeniu się z rzeczami.

Heideggera koncepcja bytowania w świecie wiele zawdzięcza pracom późnego Husserla, a zwłaszcza jego koncepcji „świata, w którym żyjemy” (*Lebenswelt*). Wiązana jest ona przez tego ostatniego z tzw. nastawieniem naturalnym. Nastawienie definiuje Husserl jako „habitualnie ustalony styl życia wolitywnego, wstępnie wyznaczający dostępne temu życiu kierunki chcenia albo interesy, ostateczne cele, osiągnięcia kultury, których całościowy styl jest zarazem przez nie określony” (Husserl 1935/1993a, s. 25). Ludzkie wspólnoty zawsze żyją w jakimś nastawieniu; tym, co wyróżnia nastawienie naturalne, jest jego pierwotność, uprzedniość względem wszystkich innych nastawień. W doświadczeniu właściwym dla życia codziennego człowiek nie jest jedynie częścią świata, jednym z wielu przedmiotów, ale tego świata podmiotem, osobą. Pojęcia „ja” i „świat otaczający” nierozdzielnie się do siebie odnoszą. Świat jest postrzegany, przypominany, doświadczany w działaniu itp. Jest w sposób konieczny związany z „ja” jako osobą; z drugiej strony, owo „ja” nie daje się pomyśleć bez świata, w którym żyje. Świat nie jest więc nigdy światem samym w sobie, lecz zawsze światem „moim”, „twoim” itp. Nie jest po prostu rzeczywistością fizyczną, ale rzeczywistością, która jawi się jakiemuś podmiotowi jako taka, a nie inna, jako rzeczywistość, o której podmiot „wie” (por. Husserl 1913/1975). Oddziaływanie w tak ujętym świecie nie ma

charakteru przyczynowego, ale motywacyjny: świat oddziałuje poprzez sens, jaki ma dla podmiotu. Tak więc doświadczam siebie i innych jako osoby, wprawdzie zależne od rzeczy materialnych – ale nie na zasadach psychofizycznych, deterministycznych. Naturalista mógłby tu powiedzieć, że są to subiektywne, fałszywe wyobrażenia o nas samych. Fenomenolog mógłby odpowiedzieć, że opiera się na danych źródłowego, bezpośredniego doświadczenia, wcześniejszych niż konstrukty nauki. Charakterystyczną cechą nastawienia naturalnego jest więc naiwna otwartość na świat, „który jako uniwersalny horyzont zawsze jest w pewien sposób obecny dla świadomości, ale nietematycznie<sup>17</sup> (...). Życie przytomne zawsze jest kierowane na to lub owo, jako na coś ważnego lub nieważnego, interesującego lub obojętnego, prywatnego lub publicznego, na potrzebę codzienną lub nowo powstającą. Wszystko to zawiera się w horyzoncie świata, trzeba jednak szczególnych motywów, by ten, kto żyje w takim świecie, dokonał przestawienia i doszedł do tego, aby tematem uczynić jakoś sam świat, aby zainteresować się nim na stałe” (Husserl 1935/1993a, s. 27). To ostatnie dokonuje się w nastawieniu teoretycznym, właściwym dla filozofii i nauki. W przeciwieństwie do nastawienia naturalnego, którego istotą jest realizacja praktycznych interesów i celów życiowych, nastawienie teoretyczne ma charakter „niepraktyczny”.

„Świat przeżywany” staje więc w pewnym sensie w opozycji do świata tzw. nauk obiektywnych; piszę „w pewnym sensie”, ponieważ jest on także jego źródłem, z niego bowiem wyrasta wszelkie doświadczenie i poznanie, w tym poznanie naukowe. „Każda definicja świata byłaby tylko abstrakcyjnym, nic nie mówiącym sygnałem, gdybyśmy nie mieli już wcześniej dostępu do tego, co definiowane, gdybyśmy nie wiedzieli, o co chodzi, po prostu dlatego, że żyjemy” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 353).

„Świat przeżywany” to jednak tylko jedna z form „bycia w świecie”. Inną jest ucieleśnienie. Autorem doskonałych analiz tego ostatniego jest na gruncie fenomenologii Maurice Merleau-Ponty.

## II. Podmiot ucieleśniony w fenomenologii Maurice’a Merleau-Ponty’ego

Stanowisko Merleau-Ponty’ego, którym zajmę się obecnie, jest budowane w opozycji do dwóch sposobów myślenia. Jednym z nich jest empiryzm, obiektywizm i mechanycyzm typowe dla podejścia nowoczesnej (w stosunku do prac Merleau-Ponty’ego) nauki. Drugi to tradycja kartezjańsko-trans-

<sup>17</sup> „Tematyczne” jest to, na co świadomość się kieruje, to, co czyni swoim przedmiotem. Oznacza to, że nie wszystko, co świadomość obejmuje, jest jej dane w sposób *explicite*, a więc możliwy do jasnego wyartykułowania. Mówiąc językiem J. Searle’a – nasze świadome doświadczenie obejmuje także pewne tło, które nie zawsze musi być jasno uświadamiane (por. Searle 1992/1999b).

cidentalna przyznająca świadomości i czystemu „Ja” pozycję absolutną wraz z władzą konstytuowania świata. Obie te tradycje – choć w pewnym sensie przeciwstawne – mają jednak istotne rysy wspólne. U źródeł obu tkwi pogląd Kartezjański oddzielający świadomość i podmiot świadomy od ciała, które od tej pory jest postrzegane jedynie przez pryzmat mechanizmu funkcjonującego w fizycznym świecie. Tym, co, zdaniem Merleau-Ponty’ego, łączy te stanowiska, jest też fakt, że oba zapoznają właściwą naturę doświadczenia podmiotowego z jego faktycznym bogactwem. Oba przeobrażają żywe i ekspresyjne ciało (własne i Drugiego) w rzecz. „Podczas gdy żywe ciało stawało się czymś zewnętrznym bez wnętrza, podmiotowość stawała się wnętrzem bez zewnętrzności, bezstronnym obserwatorem” – pisze Merleau-Ponty (1945/2001, s. 75). Sprzeciw fenomenologa budził zwłaszcza fizykalistyczny sposób, w jaki w nauce (zwłaszcza w nurtach pozytywistycznych i behawioryzmie) traktowane było zachowanie. „Doświadczenie potoczne znajduje odpowiedniość i sensowny stosunek między gestem, uśmiechem i akcentem mówiącego człowieka. Lecz ta relacja wzajemnego wyrażania się, która ukazuje ludzkie ciało jako zewnętrzną manifestację pewnego rodzaju bycia w świecie (...) została przeobrażona w ruchy obiektywne” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 74). Ten „szczególny sposób obchodzenia się ze światem”, jakim jest zachowanie, zostaje wobec tego – zdaniem Merleau-Ponty’ego – zredukowany do procesów „zachodzących w trzeciej osobie”, a więc do bycia przedmiotem. Tym samym dochodzi do zapoznania podstawowego faktu, że zachowanie jest znaczące i dotyczy ucieleśnionego podmiotu. „Ja” zostaje w ten sposób wtłoczone w system przyczynowych zależności obiektywnych (jak ma to miejsce w ujęciach mechanistycznych i pozytywistycznych), w których faktycznie przestaje być podmiotem. Z drugiej strony – o ile jest ono podmiotem transcendentnym – staje się puste i solipsystyczne. Oba te ujęcia są, zdaniem Merleau-Ponty’ego, błędne. Doświadczenie potoczne, do którego Merleau-Ponty chce powrócić i z nim właśnie nawiązać dialog, ukazuje ciało nie jako obiektywny przedmiot czy mechanizm pozbawiony świadomości, ale jako „zewnętrzną manifestację pewnego sposobu bycia w świecie”, którego zachowanie jest „szczególnym sposobem obchodzenia się ze światem” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 74). Takie ciało jest ekspresją „ja”, a nie przedmiotem wśród innych przedmiotów; jak powie Merleau-Ponty, jest ono faktycznie „zamieszkane” przez osobę.

Jak zauważa Merleau-Ponty, funkcję żywego ciała można zrozumieć tylko z perspektywy kogoś, kto takie ciało posiada. Pierwszym aktem filozoficznym, który jest tu wymagany, jest więc powrót do świata przeżywanego. Jeśli przyjmiemy takie postępowanie, psychika innego nie będzie wówczas niczym wywnioskowanym czy ukrytym w ciele, ale stanie się czymś nasyconym immanentnym znaczeniem, znajdującym wyraz w geście, ruchach czy słowie.

Krytyka tradycji kartezjańsko-transcendentalnej idzie u Merleau-Ponty'ego w kilku kierunkach. Po pierwsze, filozof argumentuje na rzecz niemożności utrzymania koncepcji podmiotu czystego czy transcendentalnego. „Ego rozmyślające” nigdy nie potrafi usunąć swojej przynależności do indywidualnego podmiotu, zawsze będzie przesycone własną partykularną perspektywą, od której nie jest w stanie abstrahować. Innymi słowy, nigdy nie będzie „czyste”. Po drugie – i w ścisłym związku z pierwszym – to, co pierwotnie doświadczane, nie jest wyrazem jakiegoś „myślenia”; akcent pada raczej na „jestem”. Owo „jestem” jest ściśle związane z poczuciem własnego ciała i możliwościami, jakie ucieleśnienie otwiera dla wszelkiego pojawiającego się w związku z tym doświadczenia. Jak powie Merleau-Ponty, pierwotne „ja” to „pulsująca egzystencja”, stosunkowo niezależna od naszych uświadamianych myśli. „Ja sam nie jestem serią aktów psychicznych ani zresztą jakimś centralnym Ja – pisze Merleau-Ponty – które je łączy i zbiera w syntetycznej jedności, lecz jedynym doświadczeniem nieodłącznym od siebie, «życiową więzią», która rozwija się od chwili narodzin, potwierdzając je w każdym momencie teraźniejszości” (1945/2001, s. 429). „Cogito” jest pierwszą prawdą doświadczenia podmiotowego tylko wtedy, gdy rozumie się przez nie niejasne poczucie „jestem sobą, będąc w świecie”. W tym sensie refleksyjne Kartezjańskie *cogito* nie byłoby możliwe bez pewnego bardziej pierwotnego doświadczenia, które nie podlega wypowiedzeniu, i stąd Merleau-Ponty nazywa je *cogito* „niemym”. Jest to pierwotne doznawanie siebie przez samego siebie, obecność siebie dla siebie, „które jeszcze nie myśli siebie i musi być dopiero odkryte” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 425).

Od chwili, gdy zaczynamy istnieć, nasze istnienie nie jest więc „czystą świadomością”, lecz krystalizuje się w sytuację, która ma określony sens doświadczeniowy. Na przykład wówczas, gdy człowiek spostrzega i dotyka chropowatej lub gładkiej powierzchni, to nie jego świadomość jest w kontakcie z tą powierzchnią – ale ręka. To ciało odsłania rzeczy w całej ich konkretności, jako tak, a nie inaczej istniejące dla tego ciała i tego podmiotu. „Prawdziwa refleksja – pisze Merleau-Ponty – ukazuje mi siebie nie jako próżniaczą i niedostępną subiektywność, ale jako podmiotowość obecną w świecie i dla innego, taką, jaką teraz urzeczywistniam: jestem wszystkim tym, co widzę, jestem polem intersubiektywnym (...) właśnie dlatego, że jestem tym ciałem i tą sytuacją, a poprzez nie wszystkim innym” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 473). Podmiotowość nie jest też jakąś „tożsamością z sobą”; do jej istoty – podobnie jak u Heideggera – należy otwartość na to, co inne, i na świat. Jest to rodzaj pierwotnego „bycia ku...”. Podmiot jest więc tu pewnym doświadczeniem, pewnym polem, którego biegunem – znowu podobnie jak u Heideggera – jest świat. Wszystko to nie pozwala traktować egzystencji po prostu jako aktu świadomości, choć nie pozwala także na jej ujęcie „trzecioosobowe”. Przyjęcie



takiego punktu widzenia likwiduje zarazem Kartezjańskie odgraniczenie podmiotu od świata; ulega tu ono wyraźnemu zatarciu.

„Bycie w świecie” to nie tyle percepcja świata, ile sposób jego traktowania. Przedmioty w sposób naturalny uzyskują warstwę znaczenia, to znaczy stają się tym, co mogę z nimi zrobić, stają się przedmiotami możliwego zachowania. Przedmiot – jako przedmiot obdarzony sensem – wywołuje określoną intencję motoryczną czy motywacyjną; każda percepcja jest zarazem komunikacją, jakby sprzężeniem naszego ciała z rzeczami. „Życie przywłaszcza sobie naturalne przedmioty (...), buduje sobie narzędzia, instrumenty, projektuje się w środowisko, tworząc przedmioty kulturowe” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 376). To, co postrzegane, jest pierwotnie pewną wartością o praktycznym znaczeniu, przy czym jej istnienia nie muszą sobie nawet wyraźnie uświadamiać. Kształt, charakter, układ rzeczy ukazują się nam nie tyle jako pewne treści zmysłowe, ile pewien sposób oddziaływania na nas tego, co zewnętrzne. Percepcja świata przeżywanego nie polega na percepcji przedmiotów i obiektywnych relacji między nimi; tworzy pewien strumień, w którym doświadczenia wzajemnie się uzupełniają i oświetlają. Bycie w świecie ma tu charakter przedrefleksyjny; obfituje w fenomeny obdarzone sensem<sup>18</sup>, zanim jeszcze poddane one zostały, jak mówią fenomenologowie, „tematyzacji”, a więc ujęte pojęciowo w świadomości refleksyjnej. „Nie postrzegamy prawie żadnego przedmiotu, tak jak nie widzimy oczu znajomej twarzy, tylko ich spojrzenie i wyraz. Istnieje tu podskórny sens, rozproszony w pejzażu lub wyglądzie miasta, który odkrywamy w specyficznej oczywistości, nie musząc go definiować. Jako wyraźne akty ukazują mi się tylko percepcje wieloznaczne, to znaczy te, którym sami nadajemy sens poprzez postawę, jaką wobec nich zajmujemy, albo które odpowiadają na stawiane przez nas pytania” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 306). Mimo ciągłych zmian świat naszego doświadczenia jest ciągle tym samym światem, ponieważ właśnie wewnątrz niego dokonywane są wszelkie korekty. W *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty przechodzi od analizy percepcji do koncepcji świata jako tego, co postrzegane. Zwraca on przede wszystkim uwagę na to, że świat przeżywany nie jest jakimś przedmiotem (sumą rzeczy lub procesów powiązanych stosunkami przyczynowymi czy funkcjonalnymi, jak go widzi nauka), ale – jak już była mowa – naturalnym środowiskiem, stałym horyzontem, wobec którego podmiot się sytuuje, naturalnym polem postrzeżeń, myśli, wyobrażeń. Człowiek od razu „jest w świecie” i właśnie w świecie siebie poznaje, i to do tego stopnia, że nieporozumieniem jest mówić, jak zauważa Merleau-Ponty, o „człowieku wewnętrznym” jak o czymś od świata odseparowanym.

Jak powiedziano, sens podmiotowego „bycia ku” jest rozwijany przez ciało: cała nasza psychofizyczność niejako od początku „anonsuje świat”.

---

<sup>18</sup> „Sens rzeczy – powiada Merleau-Ponty – zamieszkuje tę rzecz tak jak dusza ciało” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 344).

Ciało ze swej natury jest „wrażliwe” na wszystkie przedmioty, współbrzmi z nimi i ich znaczeniem. Dla Merleau-Ponty’ego istnienie ciała jest warunkiem istnienia świadomości. Ciało, o którym pisze, nie jest jednak „ciałem obiektywnym”; to ostatnie stanowi jedynie pewne pojęcie i zubożony obraz ciała właściwego, a więc ciała fenomenalnego, takiego, jakim jest ono przeżywane. „Mieć ciało – powie Merleau-Ponty – to dla żyjącej istoty wiązać się z określonym środowiskiem, utożsamiać się z pewnymi projektami i stać się w nie angażować” (1945/2001, s. 100). Ciało otwiera przed organizmem pewne pole praktycznego działania. Doświadcza się własnego ciała jako możliwości pewnych zachowań. Przedmioty stają się „poręczne”, co oznacza, że można nimi manipulować; gest dostosowuje się do formy i kształtu przedmiotów, pozostaje z nimi, jak powie Merleau-Ponty, w swoistej „komunii”. W trakcie percepcji nie „myśli się” o przedmiocie czy o sobie myślącym o przedmiocie, ale jest się w najbardziej bezpośrednim znaczeniu „przy przedmiocie”: „w tej źródłowej warstwie doznawania (...) żyję jednością podmiotu i międzzymysłową jednością rzeczy, a nie myślę o nich, tak jak będą to robić analiza refleksyjna i nauka” (Merleau-Ponty 1945/2001). Doświadczenie własnego ciała przeciwstawia się tu refleksji, która odrywa przedmiot od podmiotu i podmiot od przedmiotu, dając nam jedynie „myśl o ciele” czy „myśl o świecie”, a nie ich rzeczywiste doświadczanie. Tymczasem świat jest światem percypowanym, odczuwanym, przeżywanym, i to właśnie stanowi pierwotne dane wszelkiej świadomości: tym, co najbardziej źródłowo dane, jest pewne pole percepcyjne na tle świata (por. Merleau-Ponty 1945/2001). W ten sposób to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne, staje się nierozdzielne. „Podmiot” i „przedmiot” to jedynie dwa abstrakcyjne określenia jednej struktury, jaką jest *obecność*. Pojęcie obecności wiąże „obecność dla siebie” z „obecnością dla świata”, faktycznie utożsamiając *cogito* z – pierwotnie cielesnym – zaangażowaniem w świecie.

Samo ciało także nie jest przedmiotem. Przedmiot jest czymś, co może być obserwowane i co może zniknąć z naszego pola widzenia. Obecność ciała jest natomiast takiej natury, że nie towarzyszy jej możliwa nieobecność. Nie jest też ono przedmiotem oglądu, tak jak ma to miejsce w przypadku innych przedmiotów; przeciwnie – pozostaje ono na marginesie wszystkich spostrzeżeń i faktycznie je umożliwia. Można więc powiedzieć, że dopiero dzięki ciału przedmioty istnieją. W tym sensie jest ono nie tyle obiektem w świecie, ile środkiem komunikowania się ze światem. Pewna dwuznaczność ciała polega też na tym, że jest ono zarazem ciałem doświadczanym i doświadczającym, dotykany i dotykającym. Ciało jest więc „moim” ciałem, ale na sposób, w którym jest ono uchwytywane od razu jako swoisty „przedmiot-podmiot”, a nie po prostu przedmiot.

Wyjątkowe stosunki wiążą też ciało i ruch intencjonalny, co Merleau-Ponty dogłębnie opisuje i analizuje fenomenologicznie, przywołując między innymi przykłady zaburzeń neurologicznych i konfrontując je z przykładami ruchów normalnych. W przypadku tych ostatnich wrażenia kinestetycz-

ne prowadzą ruch i antycypują jego cel; ciało jest w ten sposób powiązane z intencją „ja”. Intencjonalny ruch ciała „zamieszkuje”, jak powie Merleau-Ponty, przestrzeń i czas. W ruchu szereg pozycji wcześniejszych dopełnia się i zawiera w sobie nawzajem: „każdy moment ruchu obejmuje całą jego rozciągłość i w szczególności pierwszy moment, inicjujący ruch, rozpoczyna wiązanie pewnego «tu» z pewnym «tam», pewnego teraz z pewną przyszłością, które kolejne momenty będą tylko rozwijać” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 160). Motoryczne doświadczenie ciała jest tu sposobem docierania do świata i jako takie stanowi dla Merleau-Ponty’ego źródłową postać egzystencji. Można w tym kontekście powiedzieć, że świadomość przedstawia się nie tyle jako pewne „myślenie”, ile jako „możenie”. Ruch jest specyficznym sposobem odnoszenia się do przedmiotów nie jako do bytów zaledwie przedstawianych – ale do konkretnych rzeczy, w stronę których podmiot się projektuje. „Poruszać swoim ciałem to zmierzać dzięki niemu ku rzeczom, to pozwalać mu odpowiedzieć na ich wezwanie, które dociera do niego bez żadnego przedstawienia” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 158). Jeżeli postrzega się swoim ciałem – a tak w istocie, zdaniem Merleau-Ponty’ego, rzeczy się mają – to właśnie to postrzegające ciało staje się pewnym naturalnym czy pierwotnym „ja” czy podmiotem. Tylko abstrakcyjna refleksja może ciało tej pierwotności doświadczeniowej pozbawić. Percepcyjna (wzrokowa, dotykowa, słuchowa itp.) obecność ciała i „ja” wobec świata ma przy tym charakter niejako „przedosobowy”, o ile przez „ja” osobowe rozumieć ośrodek inicjatyw czy sądów: „Doznaję wrażenia jako modalności pewnego ogólnego istnienia, skazanego od razu na świat fizyczny, które rozprzestrzenia się we mnie, choć to nie ja je wytwarzam” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 236).

Pojęcie „schematu ciała”, do którego Merleau-Ponty nawiązuje, zostało wprowadzone na początku XX wieku przez Gordona Morgana Holmesa. Dotyczy ono pewnego globalnego uświadomienia własnej pozycji w świecie międzymysłowym i kinestetycznym (por. rozdz. 10). Schemat ten jest dynamiczny, co oznacza, że ciało jawi się jako funkcjonalnie odniesione do pewnego aktualnego lub możliwego zadania. To dzięki niemu intencje nabierają motorycznego sensu. Przedmioty ukazują się jako bieguny działania, ich układ określa pewną sytuację, w której można zaistnieć. Przedmioty stają się w ten sposób „wymowne” i „znaczące” (por. Merleau-Ponty 1945/2001). Dzięki systematycznemu posługiwaniu się rzeczami nabywamy w tym zakresie przyzwyczajenia, które wyraża możliwość poszerzenia naszego „bycia w świecie” o poręczne narzędzia. „Miejsca w przestrzeni nie są określane jako obiektywne położenia w stosunku do obiektywnego położenia naszego ciała, lecz opisują wokół nas zmienny zasięg naszych intencji lub gestów. Przyzwyczać się do kapelusza, do samochodu albo do laski to (...) włączyć je do zasobów własnego ciała” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 163). Kiedy np. laska staje się narzędziem całkowicie oswojonym, świat przedmiotów dotykanych cofa się niejako od dłoni do końca laski. W ten sposób ciało jest, jak powie Merleau-Ponty, ogólnym sposo-

bem posiadania świata, zarówno w sensie biologicznym, jak i kulturowym (a więc za pomocą narzędzi).

Podobnie jak dla Heideggera, świat i ciało nie są więc jedynie „idea świata” czy „idea ciała” w naszej konstytuującej świadomości, ale stanowią one pewne byty ontologiczne odnajdywane w centrum podmiotu pojętego jako pole doświadczenia. Relacja między podmiotem epistemicznym a przedmiotem przekształca się tym samym w relację między podmiotem wcielonym i jego światem. Warto zauważyć, że zmienia to charakter Kartezjańskiego problemu umysł–ciało, który tym samym przestaje być problemem nie do rozwiązania. Jeśli psychika jest z istoty ucieleśniona i pozostaje w relacji ze światem, pojawia się możliwość faktycznego połączenia tego, co „psychiczne”, w tym, co „fizyczne”. „W żywym ciele – pisze Merleau-Ponty – nie ma ani jednego ruchu, który byłby absolutnie przypadkowy w stosunku do intencji psychicznych, i ani jednego aktu psychicznego, który nie znajdowałby przynajmniej załączka lub ogólnego zarysu w dyspozycjach fizjologicznych” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 106). Między tym, co fizyczne, a tym, co psychiczne, zachodzi ciągła wymiana. Zdarzenia psychofizycznego nie można pojmować na sposób Kartezjański jako stykania się jakiegoś procesu mechanicznego z pewną *cogitatio*. Połączenie duszy i ciała nie jest sztucznym połączeniem między dwoma niezależnymi członami, z których jeden jest przedmiotem, a drugi podmiotem. Dokonuje się ono w samym ruchu egzystencji, która „zamieszkuje” ciało i intencjonalnie odnosi się do świata. Czym jednak jest owa egzystencja, którą w istocie jest podmiot?

Pojęcie egzystencji pokrywa się w pewnym sensie z wcześniej wprowadzonymi pojęciami „obecności” czy „doświadczenia”: egzystencja jest najbardziej pierwotnym sposobem bycia w świecie i doświadczenia świata. Jest ona czymś nieredukowalnym do świadomości czy umysłu. To nie świadomość jest pierwotna, ale właśnie doświadczenie, w którym brak jeszcze wyraźnego rozróżnienia podmiotu i przedmiotu, z którego dopiero zrodzą się rzeczy i idee. W tym sensie egzystencja jest, jak powie Merleau-Ponty, pewnym „dwuznacznym środowiskiem”, w którym zachodzi komunikacja między tym, co cielesne, a tym, co umysłowe czy psychiczne. Dwuznacznym – ponieważ jest to punkt, w którym zacierają się granice między nimi; punkt, który stanowi ich wspólną ośnowę. Każde wydarzenie cielesne ma znaczenie psychiczne i na odwrót – ciało stanowi ekspresję psychiczności. Jak powie Merleau-Ponty, ciało w każdym momencie wyraża egzystencję, tak jak mowa wyraża myślenie<sup>19</sup>. Egzystencja tworzy

---

<sup>19</sup> Dla Merleau-Ponty’ego mowa jest pierwotną ekspresją. „Myśl wprawdzie rozwija się momentalnie, jakby przez rozbłyski, ale następnie musimy ją sobie przywłaszczyć, a staje się ona naszą dopiero przez ekspresję” (1945/2001, s. 198), tj. przez wypowiedzenie swojego znaczenia. Znaczenie to jest „unoszone przez słowa”, a mowa nie wyraża gotowego już myślenia, ale niejako współtworzy myślenie. W ten sposób mówca nie myśli przed mówieniem ani nawet w trakcie mówienia – ale właśnie za sprawą mówienia. Mowa jest dla Merleau-Ponty’ego specyficznym gestem i wyraża podobnie jak gest.

pewien wcielony sens, którego abstrakcyjnymi (o ile są one traktowane osobno) momentami są umysł i ciało, znak i znaczenie, ale która sama z siebie nie jest ani jednym, ani drugim (por. Merleau-Ponty 1945/2001).

Podobnie jak dla Heideggera, podmiot Merleau-Ponty'ego jest podmiotem czasowym. Wszystkie nasze doświadczenia są o tyle nasze, o ile rozkładają się wedle pewnego „przedtem” i „potem”. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość nie są jednak dane w jakichś trzech odrębnych aktach; „nie przedstawiam sobie mojego dnia [jako pokawałkowanego], spoczywa on na mnie całym swoim ciężarem, jest jeszcze obecny (...). Podobnie nie myślę o nadchodzącym wieczorze i dalszym ciągu, a jednak są one «tu» jak tylna ściana domu, który widzę od frontu” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 437). Teraźniejszość rozciąga się w przód i w tył za sprawą intencjonalnych linii; teraźniejszość może oznaczać daną chwilę, ale także dzień czy rok. Tym, co dane, nie jest jakiś fragment czasu, potem inny, ale pewien ruch, „poprzez który każda podmiotowość podejmuje siebie samą” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 472).

Jest także inne znaczenie tego, że przeszłość i przyszłość istnieją w teraźniejszości: one dosłownie współtworzą teraźniejszość. „Malarstwo van Gogha – pisze Merleau-Ponty – tkwi we mnie na zawsze, został zrobiony krok, którego nie mogę cofnąć, i nawet jeśli nie zachowam żadnego dokładnego wspomnienia o obrazach, które widziałem, całe moje doświadczenie estetyczne będzie odtąd doświadczeniem kogoś, kto poznał malarstwo van Gogha. (...) Istnienie niesie ze sobą swoją przeszłość, czy to przyjmując ją, czy to odrzucając” (1945/2001, s. 414–415). Nie jest więc tak, jak mogłoby się wydawać, że nasza przeszłość ogranicza się do bardziej lub mniej wyraźnych wspomnień. To, co raz przeżyliśmy, zachowuje się w nas, tworząc nas i naszą teraźniejszość. Cała ta „nawarstwiona historia” nie tylko dotyczy genezy aktualnych myśli czy idei, ale także „determinuje” ich sens dla mnie. Sens tej determinacji należy jednak właściwie rozumieć. Nie oznacza ona – jak ma to miejsce w światopoglądzie deterministycznym – że nie ma tu miejsca na zaistnienie wolności, ale jedynie to, że wolność ta operuje w pewnym określonym polu możliwości. Alternatywa (narzucana między innymi przez Sartre'a w *Bycie i nicości*): albo zupełna wolność, albo całkowite zdeterminowanie jest, zdaniem Merleau-Ponty'ego, nie do utrzymania i nie stosuje się do naszych faktycznych relacji ze światem i z naszą przeszłością. Przeszłość – nie będąc fatalnością – ma jednak zawsze pewien ciężar. Z drugiej strony, dopóki żyjemy, nasza sytuacja jest do pewnego stopnia sytuacją otwartą, choć istnieją uprzywilejowane sposoby jej rozwiązania. Bez takich sytuacji otwartych, „ale domagających się pewnego zakończenia i mogących stanowić tło bądź dla decyzji, która je potwierdzi, bądź dla decyzji, która je przekształci, wolność nie może mieć miejsca” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 459).

Wolność nie polega więc na absolutnym wyborze własnego bycia czy własnej sytuacji (por. Sartre 1943/2007), ale na możliwości różnorodnie-

go zaangażowania się w świat. W interakcji między sytuacją a tym, kto „bierze ją na siebie”, nie da się ściśle wyznaczyć stopnia udziału sytuacji i wolności; zazębiają się one wzajemnie. „Jesteśmy związani ze światem i z innymi tak – pisze Merleau-Ponty – że tworzymy nierozzerwalną jedność” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 457). Błędem jest zarówno myślenie obiektywistyczne, które umieszcza wszystko po stronie sytuacji, jak i myślenie transcendentalne, które widzi tylko wolność konstytuującej świadomości. Sama idea sytuacji wyklucza wolność absolutną. Jednak w sytuacji istnieją określone możliwości, które mogą być urzeczywistniane. „Wyboru swojego życia zawsze dokonujemy na bazie czegoś, co dane (...). Wszystkie wyjaśnienia mojej postawy przez moją przeszłość, temperament, środowisko są więc prawdziwe, pod warunkiem że nie uznajemy ich za odrębne udziały w moim życiu, ale za momenty mojego całkowitego bycia, których sens mogę rozwijać w różnych kierunkach, i nigdy nie będzie można powiedzieć, czy to ja nadaję im sens, czy też od nich go otrzymuję” (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 476). Realny podmiot jest strukturą historyczną i psychologiczną, a mimo to wolną. Nie jest on wolny „ponad” czy „pomimo” różnych motywacji, ale za ich pośrednictwem; stanowią one jego sposób komunikacji ze światem. Wolność podmiotu jest dla Merleau-Ponty’ego synonimem pewnej otwartości na świat.

### III. Podsumowanie i dyskusja

Podmiot w ujęciu Heideggera i Merleau-Ponty’ego nie ma charakteru refleksyjnego *cogito*, nie jest też „pusty” i pozbawiony jakichkolwiek określeń – przeciwnie: czerpie je ze swojego ucieleśnienia i zanurzenia w świat. Tym, co pierwotne, nie jest świadomość, ale „doświadczenie”, „obecność”, „egzystencja”, „bycie tu-oto”. Pojęcia te wskazują na pewne pozbawione dystansu „komunikowanie się” podmiotu ze światem. Percepcja, od której wychodzą wspomniani filozofowie, nie jest – jak ma to miejsce w tradycji kartezjańsko-transcendentalnej – konstituowaniem przedmiotu, ale „przynależnością do rzeczy”. Podobnie pierwotnym doświadczeniem nie jest „ja” konstytuujące świat, ale to, że „jest się sobie danym”, co oznacza, że „ja” „odkrywa” siebie jako byt już usytuowany w świecie fizycznym i społecznym. Ten sposób istnienia jest pozbawiony zarówno właściwości bytu „w sobie” charakteryzującego przedmioty, jak i „bytu dla siebie” charakteryzującego świadomość jako taką (por. Sartre 1943/2007). Oczywiście pojęcia ciała i świadomości ulegają tym samym przeobrażeniu: świadomość nie oznacza już czystej świadomości, a ciało – obiektywnego ciała z podręczników fizjologii. Świadomość zostaje ucieleśniona, staje się świadomością postrzegającą, podmiotem zachowania czy egzystencją. Ciało zaś staje się żywym ciałem, ciałem doświadczanym i zamieszkiwanym przez „ja”. Tradycja kartezjańska i ucieleśniona stawia

w ten sposób naprzeciw siebie dwie perspektywy postrzegania ciała: ciało jako pewne ciało pośród innych fizycznych ciał oraz ciało jako moje „ciało-ja”.

„Ja” tradycji kartezjańsko-transcendentalnej jest w tym kontekście (i zapewne wbrew intencji samego Kartezjusza) „ja” pustym, o którym właściwie nic nie można orzec poza tym, że jest ono podmiotem, a nie przedmiotem. Z drugiej strony – co trzeba zauważyć – „nieme *cogito*” Merleau-Ponty’ego nie wydaje się aż tak odległe od nierefleksyjnej i bezpośredniej wiedzy o sobie, o której była mowa w rozdziale poprzednim, a której podstawę stanowiło przecież *cogito* Kartezjańskie. Innymi słowy, jeśli interesować nas będzie samo źródłowe i bezpośrednie doświadczenie, bez nawiązywania do późniejszego – właściwego dla tradycji kartezjańsko-transcendentalnej – nawarstwienia opozycji „podmiot–przedmiot” czy „ja–ciało”, a także abstrahując od problemów konstytucji świata i innych ludzi, to wówczas ujęcia kartezjańsko-transcendentalne oraz to właściwe dla fenomenologii Merleau-Ponty’ego czy Heideggera nie wydadzą się już tak odległe.

Można zaryzykować tezę, że pierwotne „*cogito* nieme” jest czymś, co – następnie – umożliwi pójście w różnych kierunkach, skutkując odmiennymi konceptualizacjami źródłowego podmiotu. Dwa jego ujęcia, omówione w rozdziałach 1 i 2, stanowią więc swoiste perspektywy, które nie tyle się wykluczają, ile wzbogacają rozumienie pierwotnego fenomenu „ja”. Intuicje te znajdują pewne podbudowanie w drugiej części tej pracy.





## Podmiot osobowy

*Jakże inaczej zdefiniować osobę, jeśli nie w terminach wolnego stosunku do samego siebie? (Sartre 1943/2007, s. 151).*

*Pojęcie osoby może być skonceptualizowane w taki sposób, że odnosi się do istoty, dla której wolność woli stanowi problem (Frankfurt 1971, s. 14).*

Jak zauważa Heidegger, komentując pisma Kanta, doświadczenie osobowe „nie jest to jakieś przygodne empiryczne doświadczenie mnie samego ani także nie teoretyczna wiedza i myślenie ja jako podmiotu tego myślenia, lecz objawienie ja w jego niezmysłowej określoności, to znaczy jego samego jako działającego” (Heidegger 1927/2009, s. 143). Już sam ten cytat wskazuje, że charakterystyka „ja” ujmowanego jako „czyste” czy jako „podmiot empiryczny” (czy „psychologiczny”) nie wyczerpuje wszystkiego, co o owym „ja” podmiotowym można powiedzieć. Złożona ludzka podmiotowość zdaje się ujawniać w ten sposób pewną trójczłonową strukturę. W jej skład wchodzi: ja źródłowe (ego czyste lub ucieleśnione<sup>20</sup>), ja empiryczne (o którym będzie mowa w cz. II) oraz ja osobowe<sup>21</sup>.

W niniejszym rozdziale będę się zajmować tą warstwą podmiotowości, która została przeze mnie określona jako *osobowa*. Określenie to wydaje się w sposób najbardziej pojemny uwzględniać różne charakterystyki podmiotu, które w ten sposób mogą zostać wyodrębnione i spójnie ujęte. Wyraża się tu także, obecne już w języku potocznym, charakterystyczne przeciwstawienie podmiotu i rzeczy wydobywające pewien charakterystyczny moment: aktywność podmiotu i bierność rzeczy (por. Krzyżewski 2008). Aktywność ta jest zarazem pewnego szczególnego rodzaju. Charakteryzuje ją nacisk na aspekt wolicjonalny, moralny i samointerpretujący. Trze-

<sup>20</sup> A raczej jedno i drugie, zależnie od przyjętej perspektywy.

<sup>21</sup> Wyróżnianie różnych trzech „składowych” bytu ludzkiego ma długą, sięgającą Platona, tradycję; w filozofii fenomenologicznej była ona rozwijana zwłaszcza przez Maxa Schelera, w psychologii zaś przez tak różnych badaczy-praktyków, jak Zygmunt Freud czy Viktor Frankl. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że podział proponowany obecnie nie pokrywa się w wielu miejscach z ową tradycyjną trójczłonowością.

ba zarazem zaznaczyć, że dla wielu teoretyków czy filozofów właśnie takie silne ujęcie jest ujęciem właściwym, wydobywającym to, co w charakterystykach podmiotowych wydaje się najbardziej istotne.

Pojęcie osoby bywa różnie definiowane. Część badaczy uważa je za pojęcie pierwotne, przez co należy rozumieć, że nie poddaje się ono analizie (por. Strawson 1959/2001). Niekiedy określenie „osoba” oznacza po prostu jednostkę, organizm czujący i zachowujący się w otoczeniu, posiadający pewne stany fizyczne oraz właściwości psychiczne. Zgodnie z Derekiem Parfitem (por. *Reasons and Person*, cyt. za: Ricoeur 1990/2005, s. 218), „istnienie osoby polega dokładnie na istnieniu mózgu i ciała oraz na zachodzeniu szeregu połączonych ze sobą zdarzeń fizycznych i umysłowych”. Definicje tego typu mają jednak tę właściwość, że są na tyle szerokie, iż zdają się gubić specyfikę filozoficznego pojęcia osoby, co może prowadzić do zaciemnienia lub niedoceniaenia jego właściwego znaczenia. Ricoeur nazywa je „tezami redukcjonistycznymi”; to, co one redukują, to specyficzna *jakość* doświadczenia bycia osobą. „Przeniesienie [na ludzi – J.T.] – pisze z kolei Husserl – przyrodniczego sposobu myślenia narzucało się samo. Dlatego już w początkach filozofii odnajdujemy demokrytejski materializm i determinizm. Ale przecież największe umysły wzdrygały się przed tym. Od Sokratesa człowiek w swym specyficznym człowieczeństwie, jako osoba, staje się tematem – człowiek w duchowym życiu wspólnotowym” (Husserl 1935/1993a, s. 43). Pojawia się tu specyficzne pęknięcie: człowiek należy do uniwersum obiektywnych faktów, ale zarazem – jako osoba – je przekracza. Zdaniem Harry’ego G. Frankfurta (1971) termin „osoba” jest jednym z najistotniejszych i centralnych pojęć filozofii; w tym sensie odsyła ono do tego, czym w istocie – jako ludzie – jesteśmy (i co pozostaje często dla nas trudne). Podstawową różnicę między *osobą* a innymi jednostkami upatruje Frankfurt w strukturze osobowej woli. Nie tylko ludzie mają pragnienia, są motywowani w swoich działaniach i dokonują wyboru. Ale jedynie ludzie – a właściwie: osoby ludzkie – są w stanie pragnąć *być innymi niż są* w pewnym bardzo szczególnym sensie: sensie posiadania innych preferencji i pragnień niż te, które ich aktualnie motywują. Osoby tym różnią się więc od innych istot, że posiadają zdolność refleksyjnej samooceny własnych pragnień i motywów. „Bycie *osobą* – pisze Frankfurt – pociąga za sobą ocenne postawy (niekoniecznie oparte na wymogach moralnych) względem samego siebie. Osoba jest stworzeniem [*creature*] przygotowanym do tego, by przyjmować lub odrzucać motywy, na podstawie których działa, oraz organizować preferencje i priorytety, które wyznaczają jej wybory” (Frankfurt 1999c, s. 113). Podobnie u Husserla (1924/1974) spotykamy wyraźne odróżnienie „osoby ludzkiej”, tak jak jest ona „po prostu” ujmowana w apercpcji siebie bądź innych (tj. jako odpowiednik jednostki czy człowieka) – od osoby w sensie wyróżnionym, tj. *jako podmiotu wolnego działania czy zajmowania postaw*. O właściwym *podmiocie osobowym* można mówić

przede wszystkim w tym węższym sensie. Zgodnie z definicją Charlesa Taylora osoba „jest to istota działająca, która posiada świadomość siebie i własnego życia, która potrafi je oceniać i dokonywać życiowych wyborów” (Taylor 1985/2001b, s. 408). Istotną charakterystyką owych wyborów jest – zauważa Taylor – to, że są one podejmowane ze świadomością istniejących norm czy wartości. Nieprzypadkowo Kant określał warstwę istnienia, o której tu mowa, jako *personalita moralis*.

Tak ujęty podmiot osobowy jest więc przede wszystkim podmiotem wolnej i rozumnej motywacji (por. Husserl 1924/1974). „Wolność osobowego podmiotu polega na tym – pisze Husserl – że nie ulegam pasywnie cudzym wpływom, lecz z siebie samego decyduję się. A nadto na tym, że nie pozwalam «pociągać» się innym skłonnościom, popędom, lecz jestem swobodnie czynny, i to w sposób rozumny” (Husserl 1924/1974, s. 377–378). Dla wielu filozofów oznacza to wejście na poziom rozważań etycznych, zwłaszcza jeśli za przedmiot etyki pojmuje się – jak Kant czy Husserl – właśnie rozumne zachowanie podmiotu. Rozumność i moralność działania są tu wyraźnie powiązane. „Jeśli uważam coś za prawdziwe, jakieś żądanie za moralne, a więc wpływające z odpowiednich wartości, i jeżeli w sposób wolny idę za domniemaną prawdą, za domniemanym dobrem moralnym, to jestem rozumny” – pisze Husserl (1924/1974, s. 313) (choć – jak dodaje – rozumny jedynie względnie, bo zawsze można się mylić w tym, co w ten sposób jest przyjmowane).

Wszystkie podane tu próby określenia tego, czym osoba różni się od – po prostu – jednostki czy organizmu psychofizycznego (lub „osoby” w zwykłym, potocznym rozumieniu tego słowa), stanowią zarazem próbę metafizycznej odpowiedzi na pytanie, czym (kim) jest człowiek w sensie, jaki temu określeniu nadaje antropologia filozoficzna. Na czoło zdają się wysuwać zwłaszcza dwa momenty: aspekt aktywności, znajdujący wyraz w takich określeniach, jak działanie czy wola, oraz zdolność do refleksji i autodeterminacji zawierające w sobie możliwość ustosunkowywania się do własnych działań i preferencji. Ustosunkowania – dodajmy – z perspektywy wybranych czy uznawanych przez siebie wartości. Uwypuklenie tych momentów będzie stanowić treść niniejszego rozdziału.

## I. Podmiot osobowy jako podmiot rozumnych działań

Działanie jest w psychologii definiowane różnorodnie, w zależności od potrzeb badawczych czy poziomu analizy. Mówiąc najbardziej ogólnie, jako działanie traktowane bywa jakiegokolwiek celowe zachowanie podmiotu. Przykładowo tzw. koncepcja poziomów identyfikacji działania Robina Vallachera i Daniela Wegnera (1987; por. też Trzópek 2003) precyzuje, od czego są uzależnione różne sposoby, na jakie określa (i identyfikuje) się działania, oraz jakie charakterystyki przysługują działaniu na każdym

z odmiennych poziomów. Działanie w pełni *osobowe* posiada jednak pewne dodatkowe kwalifikacje, które trzeba tu uwypuklić.

Działanie jest przejawem aktywności i jako takie przeciwstawia się pasywności czy biernej receptywności. „Jestem bierny – pisze Sartre – kiedy zachodzi we mnie modyfikacja, której źródłem, to znaczy podstawą czy sprawcą, nie jestem ja sam. Mój byt znosi wtedy pewien sposób bycia, którego nie jest źródłem” (Sartre 1943/2007, s. 19)<sup>22</sup>. Przejawem aktywnego działania jest posługiwanie się wolą; jak podkreślają filozofowie, trudno jest mówić o czymś takim jak wola pasywna. Jak pisze Frankfurt: „Wszystkie poruszenia mojej woli – w tym wybory i decyzje, które podejmuję – są poruszeniami, które spełniam. (...) Żadne z moich wyborów i decyzji nie zachodzi po prostu, ale ich wydarzenie się jest moją aktywnością” (Frankfurt 1999b, s. 79).

Działanie jest więc aktywnością, ale nie jest z nią po prostu tożsame. Na przykład wymykające się uwadze bębnienie palcami po stole także jest aktywnością, nie jest jednak działaniem (por. Frankfurt 2001). Czynności, które są aktywnościami, przebiegają często na bezrefleksyjnym, nawykowym lub automatycznym poziomie regulacji; aktywność taka nie różni się wiele od aktywności innych istot żywych tak lub inaczej organizujących swoje życie i przetrwanie w środowisku. By uwypuklić to, o co tu chodzi, odwołam się do przykładu podanego przez Husserla. I tak, jak pisze ten ostatni, jeśli ktoś sięga po wodę, bo jest spragniony, to w motywacji tej nie ma nic szczególnego; jest ona „ogólnoludzka” i nie ma nic wspólnego z „byciem osobą” tego człowieka. Jeżeli jednak ten sam człowiek zauważy, że obok stoi spragnione dziecko, i poda mu wodę, zamiast napić się samemu – to jest to już działanie w pełni osobowe (por. Husserl 1924/1974, s. 378). W pierwszym wypadku chodzi jedynie o przyływanie i odpływanie przeżyć i aktów w ogóle oraz o postępowanie zgodne z tak rodzącą się motywacją. W wypadku drugim „ja” jest „podmiotem zajmującym postawę” (Husserl 1924/1974, s. 388–389). W ten sposób „działanie” uzyskuje swoistą kwalifikację, która je wyróżnia – właśnie jako działanie osobowe – z działania właściwego dla (po prostu) podmiotu empirycznego (por. Trzópek 2008a).

Działania osobowe uwzględniają w szczególności fakt, „że coś być powinno” (Kant 1781/2001, s. 449). To ostatnie określenie wyraża pewną konieczność, która nie występuje w świecie przyrody i w związku z tym nie ma charakteru empirycznego. W przyrodzie nie ma bowiem niczego, co *powinno* być inaczej, niż jest, i „to, że coś być powinno, nie ma wcale żadnego znaczenia, jeżeli ma się na oku jedynie bieg przyrody (...). Choćby było nie wiadomo ile powodów występujących w przyrodzie, które

<sup>22</sup> Należałoby dodać, że Sartre na gruncie swojej koncepcji wolności totalnej dyskutuje z takim określeniem bierności: za pozostawanie w tym stanie jest się bowiem w pełni odpowiedzialnym – bierne znoszenie czegoś jest faktycznie aktywnym wyborem „godzenia się na...”.

nakłaniają mnie do chcenia, nie wiadomo ile zmysłowych pobudek, to nie mogą one wytworzyć tego, że coś być powinno” (Kant 1781/2001, s. 450). Można więc za Kantem powiedzieć, że rozum tworzy sobie swój własny porządek według swoich idei, do których dostosowuje warunki empiryczne. W tym własnym porządku uważa za konieczne pewne działania, które – za sprawą woli – mogą się urzeczywistnić. W porządku natury rzeczy po prostu są jakie są. Dopiero rzeczywistość ludzka – w sensie bytu osobowego – jest tym, za sprawą czego w świecie pojawia się coś takiego jak wartość. Jak powie Sartre, „sensem bytowym wartości jest to, w stronę czego byt przekracza swój byt: każdy czyn wartościowy jest wyrwaniem swego «bytu ku...»” (Sartre 1943/2007, s. 139).

W koncepcji Kanta owo wykroczenie jest umożliwione przez wolność woli. Prawdziwie wolne decyzje są oparte na rozumie. Jako takie są one niezależne od wpływu uczuć, emocji czy impulsów zmysłowych i działają „nawet przy odrzuceniu ich wszystkich i z uszczerbkiem dla wszelkiej skłonności, o ile one mogłyby być sprzeczne z owym prawem” (Kant 1788/2004, s. 121). Autonomia podmiotu polega wówczas na takim zarządzaniu samym sobą, by jego wola spełniała ów warunek; i przeciwnie – podmiot, który dopuszcza, by jego postępowaniem kierował własny partykularny interes, uczucia czy skłonności, nie byłby podmiotem autonomicznym czy wolnym, ale heteronomicznym. Jest tak, ponieważ interes, uczucia czy skłonności to okoliczności przypadkowe, niezwiązane z prawem moralnym, które jako jedyne powinno mieć zastosowanie, jeżeli podmiot ma być rzeczywiście podmiotem wolnym.

Prawo moralne znajduje wyraz w uczuciu szacunku. Szacunek dla prawa – pisze Heidegger, komentując Kanta – „jest szacunkiem działającego ja wobec samego siebie jako sobości (...). Podporządkowuję się z szacunkiem dla prawa samemu sobie jako wolnej sobości (...), w tym podporządkowaniu samemu sobie wznoszę się ku samemu sobie jako wolnej, mnie samego określającej istocie. To podporządkowaniowe wznoszenie się mnie samego ku mnie samemu objawia, otwiera jako takie mnie sobie samemu w mojej *godności*” (Heidegger 1927/2009, s. 146 i dalsze). Szacunek objawia więc godność, za którą osoba staje się odpowiedzialna przed samą sobą. Konstytuuje to jej samoświadomość i otwiera właściwy *modus* bycia osobą. Zauważmy, że odczucie szacunku dla prawa zakłada zgodne z nim działanie, i w tym sensie można powiedzieć, że określenia „*jestem osobą*” i „*działam*” stają się tożsame. Działając moralnie, człowiek niejako stwarza samego siebie; w tym też sensie osoba staje się – jak powie Kant – celem samej siebie. Byt osobowy cechuje swoista samocelowość.

Zauważmy, że tak rozumiany podmiot wyodrębnia się wyraźnie w stosunku do podmiotu empirycznego. O ile ten ostatni pozostaje w splocie zależności świata przyrody i wszystkie jego działania można wytłumaczyć na zasadzie jej praw, o tyle podmiot osobowy (o którym Kant pisze, że nie ma charakteru empirycznego, a jedynie „dający się pojąć”; Kant

1781/2001, s. 445) jest co prawda przyczyną działań i zjawisk w świecie, ale sam im nie podlega na zasadzie przyrodniczych konieczności i jako taki jest podmiotem wolnym. Dla Kanta ów „dający się jedynie pojąć” charakter podmiotu moralnego czy osobowego jest związany z podmiotem jako „rzeczą samą w sobie”, podczas gdy podmiot empiryczny jest tym, co funkcjonuje w świecie zjawisk. „W ten oto sposób – pisze Kant – wolność i przyroda – każde w swym zupełnym znaczeniu – występowałyby równocześnie i bez żadnej sprzeczności przy tych samych działaniach, zależnie od tego, czy się je porównuje z ich przyczyną dającą się jedynie pojąć, czy też [z przyczyną] dostępną zmysłom” (Kant 1781/2001, s. 446–447). Tak więc, zdaniem Kanta, te same działania – jeśli rozpatrujemy je jako zależne od charakteru empirycznego osoby i od okoliczności zewnętrznych – stają się elementami rzeczywistości przyrodniczej i są wplecione w jej prawidłowości. Kant antycypuje tu rozróżnienie dokonane później przez Husserla dwóch porządków czy nastawień: naturalistycznego i personalistycznego. U Kanta oba porządki odpowiadają sobie i niejako „dzieją się” równolegle, u Husserla natomiast faktycznie nie ma możliwości ścisłego przełożenia jednej perspektywy na drugą: jedno nastawienie niejako wyklucza drugie (co nie znaczy, że nie mogą one płynnie w siebie przechodzić). Dla Kanta ta sama przyczyna może być rozpatrywana raz jako człon porządku przyczynności w świecie zjawisk, to znowu jako nieuwarunkowana empirycznie i „dająca się jedynie pomyśleć”. To ostatnie zachodzi wówczas, gdy przyczyną zdarzeń jest sam rozum, który – zgodnie z Kantem – nie jest zjawiskiem i tym samym nie podlega warunkom zmysłowości i empirycznym zależnościom.

To, co powiedziano dotychczas, jest istotne z punktu widzenia odróżnienia sposobu ujmowania podmiotu empirycznego i osobowego. W tym ostatnim wypadku żaden zbiór zdań dotyczący tego, jakie są potrzeby czy pragnienia danej osoby, wraz z informacjami na temat aktualnie doświadczanych przez nią bodźców, nie pozwala z całą pewnością przewidzieć, jak faktycznie osoba ta postąpi. Oczywiście ma to swoje konsekwencje dla formalnej możliwości istnienia obiektywnej nauki o człowieku jako osobie. (Zauważmy, że nie chodzi o to, iż nauka taka – jak w przypadku psychologii – nie dysponowałaby *pełną informacją* na temat różnych uwarunkowań działania, ale o to, że nawet dysponowanie takimi informacjami nie pozwalałoby na faktyczne przewidywanie zachowań). Zawsze będą istniały czyny ludzkie, których nie da się wyjaśnić w obrębie przyjmowanych przez naukę prawidłowości (oczywiście, o ile działania te nie zostaną w jakiś sposób zredukowane, ale wówczas zmianie ulega całe nastawienie). Wydaje się to jednym z podstawowych powodów, dla których wielu współczesnych psychologów-empirystów stara się zanegować tradycyjne filozoficzne rozumienie podmiotowości (por. część II). Jak pisze Kant, „Wolność traktujemy tutaj (...) jako ideę transcendentálną, dzięki której rozum mniema, że przez to, co zmysłowo nieuwarunkowane, zaczyna

bezwzględnie szereg warunków występujących w zjawisku, ale przy tym wikła się w antynomię ze swymi własnymi prawami, które ustanawia dla empirycznego używania intelektu” (Kant 1781/2001, s. 455). Na podstawie badań empirycznych nie sposób uchwycić tak pojętej wolności. U Kanta występuje ona jedynie w świecie „rzeczy samych sobie”.

Jak powiedziano, podmiot osobowy to „podmiot aktów, które należy osądzać z punktu widzenia rozumu, podmiot, który jest «odpowiedzialny sam za siebie»” (Husserl 1924/1974, s. 361). Jak się wydaje, najbardziej trafnie owo pojęcie odpowiedzialności – na którym w istocie zdaje się opierać zarówno system prawny, jak i potoczne intuicje – zostało scharakteryzowane przez Kanta. Znajduje ono ugruntowanie w omawianej tu koncepcji wolnego podmiotu – sprawcy. Jak zauważa Kant, niezależnie od tego, że dany czyn można wyjaśnić jako wynik określonych okoliczności, charakteru osoby, jej dzieciństwa, przeszłości itp. i że „w tym wszystkim postępuje się [tak samo] jak w ogóle w badaniu szeregu determinujących przyczyn pewnego danego skutku w przyrodzie” (Kant 1781/2001, s. 453), nie znosi to jednak – w moralnym i prawnym rozumieniu – odpowiedzialności. Tym samym zakłada się, że wszystkie te okoliczności i poprzedzające zdarzenia można niejako pominąć, a sam czyn traktować tak, jakby sprawca sam z siebie (i niejako niezależnie od tych okoliczności) zapoczątkowywał szereg skutków. Oznacza to faktyczne uznanie dla autonomii rozumu, który powinien być określić postępowanie człowieka niezależnie od wszelkich uwarunkowań empirycznych. W ten sposób „przyczynowość rozumu” i związana z nią wolność stanowi nie tylko czynnik towarzyszący w działaniu, ale praktycznie ma charakter samowystarczalny i jedynie istotny. „A więc rozum – bez względu na wszystkie empiryczne warunki czynu – jest zupełnie wolny, a czyn ów [w przypadku uznania winy – przyp. J.T.] należy całkowicie przypisać popełnionemu przezeń zaniedbaniu” (por. Kant 1781/2001, s. 454). Rozum jest więc trwałym warunkiem wszystkich wpływających z własnej woli czynności, przez które osobowy byt człowieka się przejawia (por. Kant 1781/2001, 1785/2001). Innymi słowy, określenie, że ktoś „*powinien był* zrobić to a to” oznacza, że istniały racje, dla których miał to zrobić, i to racje natury ogólnej i powszechnie obowiązującej. Inną sprawą jest to, że pewną fikcją stanowi przekonanie, iż podmiot ma zawsze dostęp do racji skłaniających do pożądanego działania (por. Williams 1985/1999b, s. 191). Kant nie bierze tego pod uwagę, ponieważ tym, co go interesuje, są ogólne warunki istnienia czegoś takiego jak odpowiedzialność. Niemniej jednak, na gruncie tego, co zostało powiedziane, odpowiedzialność za siebie zakłada czy implikuje jakiś poziom rozumienia samego siebie, a także namysłu i samokontroli.

By uchwycić różnicę między „działaniem po prostu” a „działaniem w pełni osobowym”, pomocna, a może nawet niezbędna okazuje się zmiana nastawienia. Husserl mówi w tym wypadku o nastawieniu personalistycznym, Taylor (1985/2001b) o perspektywie znaczeniowej, przeciwstawia-

nej przez niego perspektywie reprezentacji, Kant natomiast o byciu „jedynie dającym się pomyśleć”. W nastawieniach tych człowiek jest przede wszystkim twórcą sensów. Zdaniem Taylora (1985/2001b) najistotniejszy, jeśli chodzi o działające podmioty, jest właśnie fakt, że *liczą się* dla nich rzeczy. Oznacza to, jak to podkreślali już Husserl czy Merleau-Ponty, że rzeczy mają indywidualne, subiektywne znaczenie, jako w pewien sposób spostrzegane, odczuwane, doświadczane. Taylor doprecyzowuje jednak to, co było zawarte wcześniej w myśli fenomenologicznej. „Tym – pisze – co odróżnia osoby od innych istot działających, nie jest wcale umiejętność strategicznego działania, to znaczy zdolność do radzenia sobie z tymi samymi problemami w sposób bardziej efektywny. Jeśli skupimy się na znaczeniu, jakie dla istot działających mają rzeczy, wtedy zrozumiemy, że zainteresowania osób różnią się *jakościowo*” (Taylor 1985/2001b, s. 409, podkreśl. J.T.). Okazuje się wówczas, że istnieją cele właściwe tylko ludziom. Różnica między człowiekiem a innymi systemami działającymi (zwierzęciem, komputerem) polegałaby na dostrzeganiu pewnej – można powiedzieć: obiektywnej w rozumieniu Schelerowskim – *hierarchii* celów i ich relacji do określonych norm. W ten sposób najistotniejsze dla osobowego działania nie jest – jak ma to miejsce w nastawieniu empirystycznym – planowanie i realizacja celów, ale otwartość na pewne kwestie znaczenia, które problematyzują i hierarchizują możliwe działania.

## II. Podmiot osobowy a uczucia

Jak powiedziano, ze stanowiska Kantowskiego i zbliżonych wynika, że podmiot osobowy to podmiot przede wszystkim rozumny. Jako taki jest on odpowiedzialny za to, co jest w jego mocy, w tym za własne postawy (będące wynikiem racjonalnego wyboru) i wynikające z nich postępowanie. Mniejsza waga była przywiązywana w tych koncepcjach do tego, co *powinien on czuć* w pewnych okolicznościach. Ujęcie to zdawało się długi czas dominować, a powodów ku temu było kilka. Po pierwsze, emocje i uczucia wiązane są ze stanami pasywnymi i kapryśnymi, opanowanymi „ja” i jako takie niepodlegającymi jego kontroli. W tym sensie nie jesteśmy odpowiedzialni za nasze uczucia i dlatego trudno je włączać do moralnej oceny osoby. Zgodnie z tym stanowiskiem jesteśmy odpowiedzialni tylko za to, co robimy dobrowolnie. Działanie zgodne z takimi – kapryśnymi i przypadkowymi – podnietami oznaczałoby działanie nieracjonalne i być może niesprawiedliwe. Działanie moralne jest natomiast traktowane jako działanie spójne i podejmowane „ze względów zasadniczych” (zazwyczaj etyczno-rozumowych). Jedyne związki tak pojętych uczuć z osobowym działaniem podmiotu polegałyby na tym, czy podmiot postanawia działać zgodnie z nimi, czy też się im przeciwstawia, jeżeli akurat tego wymaga racja rozumu i powinności. W wypadku niepowodzenia w tym zakresie nie



samo uczucie byłoby źródłem oceny czy winy, ale wola podmiotu, o ile mu („niewłaściwemu” uczuciu) ulega. W ten sposób stawianie się lepszym moralnie polega na coraz większej kontroli nad tym, by emocje i uczucia nie zakłócały realizacji moralnych zasad i powinności. Taka identyfikacja podmiotu osobowego ze zdolnością do racjonalnych sądów i samokontroli ma bardzo długą tradycję, sięgającą myśli starożytnej. Jak wspomniano, pogląd ten najpełniej został wyrażony w tradycji Kantowskiej<sup>23</sup>.

Po drugie, fakt zaniedbywania roli uczuć wynikał z długiej dominacji w filozofii zainteresowań językiem. Dużą uwagę poświęcano także językowi moralności. Skupiano się więc na takich ogólnych czynnościach językowych, jak „pochwała”, „ocena”, „nakaz”, „dobry”, „słuszny”, „powinien” itp., pomijając jednak bardziej specyficzne pojęcia, jakimi rzeczywiście posługują się ludzie, gdy mówią o własnym lub cudzym postępowaniu. To skoncentrowanie uwagi na określonych (na ogół abstrakcyjnych) kategoriach językowych sprzyjało usunięciu emocji z pola widzenia (por. Williams 1965/1999a). Do zainteresowania rolą uczuć nie przyczyniła się też ogólna krytyka, z jaką spotkał się w filozofii emotywizm<sup>24</sup>.

Z drugiej strony takie restrykcyjne ograniczenie sfery moralności do obszaru rozumu i woli budzi coraz częściej sprzeciw części myślicieli. Podkreślają oni znaczenie uczuć i emocji dla całokształtu moralnego charakteru osoby. Stanowiska te sięgają do argumentacji odwołującej się do potocznych intuicji, zdają się tym samym bliższe psychologicznej rzeczywistości. I tak np. Bernard Williams (1965/1999a) zapytuje, czy bardziej będziemy wdzięczni komuś, kto uczynił nam jakieś dobro, działając pod wpływem Kantowskiej zasady obowiązku, czy też temu, kogo motywowały ciepłe i ludzkie uczucia? Nasuwająca się tu odpowiedź wydaje się jednoznaczna. Zdaniem Lawrence’a Bluma „ja moralne” nieuchronnie zawiera w sobie aspekt pasywny i uczuciowy: uczucia, które nas nawiedzają, mimo iż jesteśmy wobec nich bierni i sami ich nie wybieramy, określają nas tak samo jak świadomie podejmowane działania (por. Blum 1980/2001).

Blum wysuwa kilka argumentów przeciwko stanowisku ugruntowanemu w tradycji kantowskiej. Po pierwsze, dyskutuje z poglądem, zgodnie z którym nasze wartości i postawy (w odróżnieniu od uczuć, które nas nawiedzają) są w *rzeczywistości* czymś świadomie wybranym. Zdaniem Bluma nie jesteśmy świadomi ani wielu z naszych realnych wartości, ani ich źródeł. Przyjmujemy je w wyniku wychowania i wielu innych czynników. Oddziałują one na nasze postępowanie w sposób, z którego czę-

<sup>23</sup> Choć trzeba tu zaznaczyć, że Kant – wbrew obiegowym opiniom – nie odrzuca całkowicie roli emocji. Zaleca nawet, by stawiać się w sytuacjach, w których dane uczucia altruistyczne mogą być wzbudzone, ponieważ mamy obowiązek, w miarę możliwości, wspomagać się tymi uczuciami w wykonywaniu naszych moralnych zobowiązań (por. Blum 1980/2001).

<sup>24</sup> Zgodnie z emotywizmem sądy moralne mają dwa cele: wyrażają emocje osoby je wypowiadającej oraz mają na celu wzbudzenie emocji u tego, kto słucha.

sto nie zdajemy sobie w pełni sprawy. Co więcej, trudno jest wyraźnie odgraniczyć od siebie uczucia, postawy, przekonania czy działania. To, czym jest pewna postawa, przekonanie czy działanie, nie może być rozpatrywane tylko jako wynik racjonalnego rozumowania czy racjonalnego wyboru. To, jak zostanie odebrana określona sytuacja i jakie w rezultacie zachowanie wywoła, będzie bowiem w znacznej mierze zależne od charakteru osoby, charakteru ugruntowanego w jej uczuciach i wartościach. To, co dla jednego może stać się impulsem do działania, dla kogoś innego może być przelotnym wrażeniem, jeszcze inna osoba może wcale nie dostrzec danych okoliczności. Uwagę na to zwracał zresztą już Husserl (1924/1974), podkreślając, że swoistość podmiotu jako podmiotu działania tkwi nie tylko w samym aktywnym zajmowaniu postaw, ale także w tym, co stanowi niezbędne założenie dla zajmowania postawy: w tym, co zostaje przez podmiot na wstępie zauważone, spostrzeżone, odczute. Pewne cechy sytuacji będą bezpośrednio dostępne danej osobie, inne nie. Jak zauważa Blum, „wola może wywoływać uczucia altruistyczne tylko u ludzi (czy też u ludzi w pewnych sytuacjach), którzy już z natury są do tych uczuć skłonni. W wypadku ludzi bez podobnych skłonności wysiłek ów nie będzie możliwy, albo nie przyniesie rezultatu” (Blum 1980/2001, s. 498). Wola odgrywałaby tu więc jedynie rolę pomocniczą w stosunku do ogólnego moralnego charakteru osoby. Podobnie sprawy te widzi Williams: „Pomysł, że ludzie decydują o przyjęciu swoich zasad moralnych – pisze – wydaje mi się mitem (...) i jeśli ktoś twierdzi, że to zrobił, myślę, że słusznie by postąpiono, wątpiąc albo w prawdziwość jego słów, albo w realność tych zasad moralnych. Dla nas autentyczne przekonania człowieka to coś, co tkwi w nim głębiej” (Williams 1965/1999a, s. 285). Człowiek taki może co prawda spostrzegać racje dla swoich decyzji jako coś, co przychodzi do niego „z zewnątrz” (np. ze strony wartości obiektywnie dla niego istniejących), podczas gdy faktycznie wyrażają one jego wewnętrzne uporządkowanie.

Po drugie, zgodnie z argumentacją Bluma, świadome opowiedzenie się za jakąś wartością nie oznacza jeszcze, że – o ile ta wartość nie uzyska wsparcia w rzeczywistej postawie emocjonalnej – zdoła ono zmienić nawykowe zachowania, które umykają uwadze czy świadomej refleksji. „Aby można było powiedzieć, że ktoś naprawdę przyjął jakąś postawę, wartość czy orientację lub że jest to autentyczna część jego podmiotowości, nie wystarczy, by racjonalnie je przyjął (...). Dodatkowo muszą temu towarzyszyć pewne reakcje emocjonalne, sposoby zachowania i traktowania innych (...). Krótko mówiąc, trzeba wziąć pod uwagę więcej aspektów danego człowieka niż tylko jego wolę, zdolność wyboru i rozum” (Blum 1980/2001, s. 471). I znowu podobnie sprawy te ujmuje Bernard Williams. Powołując się na tzw. kryterium właściwego działania, podkreśla, że szczerłość przekonania i postaw znajduje ugruntowanie w określonym – zgodnym z nimi – działaniu. Otóż to *właściwe* działanie nie jest niezależne

od czynników emocjonalnych. „Sugeruję – pisze Williams – że w pewnych przypadkach odpowiednia jedność w zachowaniu człowieka, ów wzór, do którego pasują razem jego sądy i działania, muszą być rozumiane w kategoriach struktury emocjonalnej będącej ich podłożem i że tego rodzaju rozumienie może być zasadnicze” (Williams 1965/1999a, s. 279). Innymi słowy, emocjonalne podłoże jest tym, co nadaje różnym zachowaniom podmiotu spójność i jedność, czyniąc je zrozumiałymi i przejrzystymi dla innych. Tak też, jak się wydaje, można traktować troskę w rozumieniu Frankfurta (por. dalej).

Blum przyznaje, że do niektórych z uczuć można się zdystansować (przy czym dystansowanie takie obejmuje całą strukturę „ja moralnego” – nie tylko określoną decyzję, ale także zmianę nastawienia, myśli itp.). Mimo iż nie zawsze kończy się to powodzeniem (np. dana postawa zbyt mocno tkwi w wewnętrznym charakterze osoby), sam fakt szczerego usiłowania zmiany siebie wpływa na całościową ocenę osoby. Z drugiej strony, nawet jeśli dystansowanie takie się powiedzie, to fakt, że żywi się dane uczucie (mimo iż podmiot się od niego skutecznie odcina), w dalszym ciągu mówi coś o podmiocie. W ten sposób, zdaniem Bluma, można wyróżnić dwa poziomy moralnej oceny reakcji emocjonalnej. Pierwszy zakłada rozważenie samej tylko reakcji, w oderwaniu od jej kontekstu związanego z charakterem osoby czy okolicznościami. Drugi poziom włącza ten ostatni. Różnica w okolicznościach będzie wówczas wpływać na ocenę moralną osoby w konkretnej sytuacji (por. Blum 1980/2001).

Stanowisko postulowane przez Bluma ma także wpływ na sposób ujmowania przez niego rozwoju moralnego i możliwości zmiany w moralnym charakterze osoby. Stanowisko to koncentruje się w znacznie mniejszym stopniu na kwestiach samokontroli i woli, dowartościowuje natomiast elementy pracy nad sobą związane z indywidualnym sposobem bycia-z-innymi (należą tu np. takie kwestie, jak stopień koncentracji na sobie, poziom rywalizacji, nadmierne poczucie własnej ważności itp.). Jak zauważa Blum, zmiana zależy tu nie tyle od bezpośredniej woli, ile od stopnia wglądu w nasze reakcje emocjonalne i od prób skupienia się na innych niż dotychczas aspektach rzeczy i spraw. W ten sposób kształt bycia-wobec-innych wydaje się najistotniejszym elementem przemiany moralnej<sup>25</sup>.

Można jednak postawić pytanie, czy stanowisko Kantowskie z jednej strony, jego krytyka zaś z drugiej nie stanowią tak naprawdę dwóch stron jednego medalu. Trudno np. byłoby uznać, że ktoś podjął się zmiany swojego „bycia-wobec-innego” (by użyć określenia Bluma) bez decyzji czy woli, że chce właśnie (z jakichś względów) takiej zmiany dokonać. (A jeżeli zmiana zachodziłaby bez takiej decyzji, niejako przypadkiem czy samorzutnie, to jak należałoby ją moralnie i podmiotowo kwalifikować?

<sup>25</sup> Blum stara się tu mówić raczej o byciu-wobec-innych niż o charakterze, choć oba te pojęcia są sobie bliskie. To ostatnie wydaje się mu jednak w mniejszym stopniu podatne na zmiany, pierwsze zaś podkreśla znaczenie danych postaw uczuciowych.

Sytuacja taka byłaby zasadniczo inna niż w przypadku świadomego usiłowania czy decyzji). Trzeba też zauważyć, że nie jest tak, iż Kant odcina się całkowicie od uczuć. Jak zauważa Heidegger, Kantowska moralna samoświadomość jest w istocie uczuciem, tyle że pozbawionym zmysłowości (por. Heidegger 1927/2009). Szacunek, który w myśli Kantowskiej umożliwia dostrzeżenie prawa moralnego, jest – co prawda intelektualnym, ale jednak – uczuciem. W tym sensie Heidegger powie, że sławna Schelerowska krytyka Kanta faktycznie chybiła swojego przedmiotu (por. Heidegger 1927/2009, s. 147).

Z tego, co powiedziano dotychczas, wydaje się, że pojęcie moralnego osobowego podmiotu nie może być utożsamiane z samym tylko działaniem i rozumowym wyborem; moralnie i osobowo określają nas także nasze postawy i wartości ugruntowane w emocjach i uczuciach. Moment ten bywa często pomijany, a wydaje się istotny dla całościowego rozumienia podmiotowości. Zarazem – co warto podkreślić – takie urealnienie oceny podmiotu osobowego zbliża ten ostatni do warstwy psychologicznych zależności, a więc podmiotowości empirycznej.

Swoistą próbę połączenia kategorii wolicjonalnych z emocjonalnymi podejmują Harry Frankfurt i Charles Taylor. Koncepcje te wydają mi się szczególnie warte odnotowania, jako że stanowią swoisty pomost między możliwością antropologicznego i empirycznego ujęcia podmiotu. Zostaną one teraz krótko scharakteryzowane.

### III. Harry'ego Frankfurta koncepcja podmiotu woli

Jak już wspomniałam, tym, co wyróżnia osobę ludzką, jest zdaniem Frankfurta (1971, 1998, 1999a) zdolność do aktów wolicjonalnych. Samo pojęcie wolności woli jest jednak, jak przyznaje (por. Frankfurt 1999b), mocno niejednoznaczne. W historii myśli filozoficznej bywało utożsamiane z tym, co osoba robi „z własnej woli”. Jest to tzw. wolność działania. Co jednak oznacza samo pojęcie „z własnej woli”? Sposób, w jaki Frankfurt podchodzi do tego problemu, ma na celu uchwycenie specyfiki doświadczeń, jakie kryje w sobie określenie (por. Frankfurt 1999b). I tak – pisze – nie mamy zazwyczaj skłonności, by przypisywać wolną wolę zwierzętom, choć skądinąd wiadomo, iż kierują się one określonymi motywami i pragnieniami. Zdaniem Frankfurta problem wolnej woli nie ma tu zastosowania, bo brak jest właściwego miejsca dla pojawienia się tej kategorii. Wolność działania nie wydaje się więc wystarczającym warunkiem posiadania wolności woli. Nie jest także warunkiem koniecznym: pozbawienie kogoś wolności działania nie musi oznaczać pozbawienia go wolności woli.

W pytaniu o wolną wolę nie chodzi, zdaniem Frankfurta, o to, czy dany podmiot jest w stanie zrealizować swoje pragnienia (Frankfurt ma tu na myśli tzw. pragnienia *pierwszego stopnia* – por. dalej), ale o to, czy jest

on wolny do tego, by *chcieć* tego, czego *chce chcieć*. Chodzi tu o możliwość realizacji własnych pragnień *drugiego rzędu*, a zwłaszcza takiej *woli*. Przez wolę rozumie przy tym Frankfurt nie tyle samą intencję czy chęć, ile „pragnienie efektywne”, a więc takie, które w danym wypadku rzeczywiście skłania podmiot do działania (por. Frankfurt 1971). Co oznaczają akty wolicjonalne drugiego rzędu? Frankfurtowi chodzi o to, że osoba może *chcieć*, by powodowały ją pewne motywy, nawet jeśli ich nie odczuwa. I przeciwnie – ktoś może żywić określone pragnienie, które sobie uświadamia, a jednocześnie jego wolą może być to, by pragnienie to nigdy się nie wypełniło. Sytuacje tego typu stanowią właśnie treść procesów wolicjonalnych drugiego rzędu. Rozpatrzmy przykład osoby w nałogu. Kierującą ją – będącą z sobą w konflikcie – pragnienia pierwszego stopnia: zarówno to, by zapalić papierosa, jak i to, by rzucić palenie. Jako dodatek do tych pragnień pierwszego stopnia dołącza się teraz wola drugiego rzędu. Nie jest ona neutralna wobec pragnień z niższego poziomu, ale obiera jako własne jedno z nich (np. by rzucić palenie) i z nim się identyfikuje. Jeżeli w walce z nałogiem palaczowi nie udaje się zwyciężyć, to mimo iż w pewnym sensie, zapalając papierosa, robi to, co chce (zgodnie z pragnieniem pierwszego rzędu chce zapalić), to nie jest w tym wolny, a jedynie ulega – wbrew *własnej woli* (tj. „woli drugiego rzędu”) – zewnętrznym w stosunku do siebie popędom. Braku wolnej woli charakteryzującego taką osobę nie należy jednak utożsamiać z brakiem jej kwalifikacji *jako osoby*. (Jak powiedziano, definicyjnymi własnościami osoby jako takiej jest zdolność do pragnień i woli drugiego rzędu). Człowiek walczący z własnym nałogiem – jak w podanym wyżej przykładzie – do pragnień takich (i takiej woli) jest zdolny. I nawet jeśli ponosi on w swojej walce klęskę, nie stanowi to zagrożenia dla jego bytu jako osoby.

Inaczej jest natomiast w przypadku człowieka, który w ogóle nie formułuje pragnień czy woli drugiego rzędu. Człowiek taki – Frankfurt nazywa go „człowiekiem ulegającym zachciankom” (ang. „*wanton*”, co niekiedy bywa tłumaczone jako „zachciankowiec”) – kieruje się jedynie motywacjami i pragnieniami pierwszego rzędu<sup>26</sup>. Być może jest zresztą tak, że każdy człowiek jest w pewnych sytuacjach czy do pewnego stopnia „zachciankowcem”. To, że „zachciankowiec” nie posiada woli drugiego rzędu, z którą by się utożsamiał, nie oznacza zarazem, iż jego pierwszopoziomowe pragnienia czy motywy są natychmiast realizowane czy przekładane na działanie. Realizacja taka może być odraczana, a pragnienia – np. wówczas, gdy są w konflikcie – mogą wymagać namysłu i deliberacji. W tym sensie „zachciankowiec” nie jest pozbawiony wyższych zdolności poznawczych ani samoregulacyjnych. Tym, co go wyróżnia w stosunku

<sup>26</sup> Jak zaznacza Frankfurt, podmiot taki może żywić pragnienia drugiego stopnia, ale nie przejawia woli drugiego stopnia, a więc nie czyni swego pragnienia efektywnym podłożem działania. Zdolność do efektywnej woli drugiego stopnia jest tym, co wyróżnia osobę (por. Frankfurt 1971).

do „osób”, jest to, że nie zastanawia się i nie wdaje się w ocenę pragnień i motywów, które nim kierują. Ignoruje on kwestie dotyczące tego, czego powinien chcieć, lub – mówiąc językiem Frankfurta – „nie troszczy się o to, jaka powinna być jego wola” (Frankfurt 1971, s. 11). W tym właśnie sensie wolną wolą nie dysponuje zwierzę czy dziecko: wobec braku zaangażowania w ocenę własnych intencji i pragnień kategoria wolności woli nie dotyczy ich niejako z założenia. Wygląda więc na to, że dopiero zdolność do autorefleksji, oceny własnego postępowania i jego motywów czyni nas zdolnymi do wejścia w świat, w którym kategoria wolności woli ma w ogóle znaczenie. Wówczas też znaczenia nabierają dalsze określenia właściwe dla podmiotu osobowego, mianowicie autodeterminacja i autonomia, podobnie zresztą jak specyficzne zagrożenia, takie jak utrata autonomii czy niezdolność lub niemożność realizacji samego siebie.

To, co powiedziano powyżej, może nasuwać myśl, że formułowanie woli drugiego stopnia zakłada deliberację i walkę wewnętrzną, jednak, jak zauważa Frankfurt, nie zawsze musi tak być. Wyższe poziomy woli mogą uaktywniać się spontanicznie i wpływać płynnie na podejmowane działania. Jest to dziedzina różnic indywidualnych: jednym wolność przychodzi łatwo, inni muszą o nią walczyć (por. Frankfurt 1971). (Warto zauważyć, że jest to zasadniczo zgodne z psychologicznym pojęciem autonomii i autodeterminacji; por. rozdz. 13).

Powracając do „zachciankowca”, powiedzieliśmy, iż może nim być racjonalny podmiot, który zastanawia się nad dostępnością określonych opcji działania i wybiera najbardziej korzystne sposoby zaspokojenia swoich pragnień. Nie będzie to jednak podmiot we właściwym sensie *osobowy*. Dlatego – jak powie Frankfurt – istota bycia osobą spoczywa nie tyle w racjonalnym zachowaniu, ile w woli (nie znaczy to, że racjonalność jako taka nie jest wyróżniającą cechą osoby: jest ona niezbędna do tego, by możliwa była autorefleksja oraz formułowanie pragnień i woli drugiego stopnia. Można więc powiedzieć, że jest ona warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym bycia osobą – por. Frankfurt 1971).

Skoro, jak zakłada Frankfurt, wola i jej właściwości stanowią o istocie „ja” osoby, to pragnienia, z którymi osoba się identyfikuje, jak i wola, by nimi właśnie się kierować, konstytuują w ten sposób coś, co można nazwać głębszym czy prawdziwym „ja” – głębszym i prawdziwym w stosunku do bardziej „powierzchniowych” sfer pragnień niższego rzędu. Warto przy okazji zauważyć, że konflikty pragnień i motywów, które się tu pojawiają, nie dotyczą zasadniczo omawianych w psychologii konfliktów typu „dążenie – dążenie” czy „unikanie – unikanie”. W tych ostatnich chodzi bowiem o wybór działania czy motywu z opcji w miarę równorzędnych (czy lepiej: równopoziomowych). Tymczasem skonfliktowane motywy czy chęci, do których odnosi się Frankfurt, znajdują się na zasadniczo *innych poziomach*.

Rozpatrzmy rzecz na przykładzie: przypuśćmy, że ktoś chce powiedzieć coś miłego znajomemu, który osiągnął jakiś ważny sukces, a jednak odkrywa w sobie zazdrość i chęć sprawienia mu przykrości. W przypadku zwykłych konfliktów „dążenie – dążenie” (np. iść na koncert czy spotkać się z przyjaciółmi) przeważa w końcu to, czego osoba wydaje się bardziej pragnąć. W konflikcie drugiego typu odrzucenie pragnienia wyrządzenia znajomemu przykrości nie oznacza bynajmniej, że osoba *bardziej* pragnie go pochwalić: „znaczy to, że nie chce wyrządzić mu przykrości, mimo iż to pragnienie jest czymś, czego doświadcza. Byłoby nieco mylące utrzymywać, że skoro pragnienie sprawienia przyjemności zwycięża pragnienie wyrządzenia przykrości, sytuacja sprowadza się do tego, że pierwsze jest silniejsze niż drugie. (...). Należy po prostu powiedzieć, że to *osoba* pragnąca sprawić swemu znajomemu przyjemność jest silniejsza niż pragnienie wyrządzenia mu przykrości, które w sobie odnajduje. Decydując, że tym, co naprawdę chce zrobić, jest powiedzenie znajomemu komplementu” (Frankfurt 2001, s. 374). W ten sposób, za sprawą szczególnego rodzaju decyzji, zostaje ustanowiony pewien stosunek osoby do jej uczuć i chęci. Jak łatwo zauważyć, tworzy to specyficzną hierarchię. Poruszane tu kwestie dotyczą zarazem tożsamości osoby: identyfikowania jej z pewnymi pragnieniami, z innymi zaś nie, mimo że jedne i drugie należą literalnie do niej. Choć w ten sposób człowiek, który nie identyfikuje się (na głębszym poziomie) z pewnymi swoimi pragnieniami, „może nadal doświadczać odrzuconego pragnienia jako czegoś, co pojawia się w historii jego umysłu, to jednak doprowadził [on] do tego, że jest ono już czymś zewnętrznym. Nie należy mu go już ściśle przypisywać, mimo iż uczucie to może nadal się utrzymywać i powracać jako element jego doświadczenia” (Frankfurt 2001, s. 374). Ta zdolność do pragnień i woli drugiego rzędu, a więc do dystansowania się wobec pragnień żywionych „po prostu” czy spontanicznie, jest – zdaniem Frankfurta – nie tylko warunkiem koniecznym stania się osobą ludzką, lecz także warunkiem podmiotowej wolności.

Podstawowym pytaniem, jakie domaga się tu postawienia, jest pytanie o to, na podstawie czego formułują się pragnienia i wola drugiego stopnia. Co mianowicie sprawia, że osoba identyfikuje się z jednymi swoimi pragnieniami, a odrzuca inne? Jedną z narzucających się odpowiedzi stanowi odwołanie do pojęcia autodeterminacji. Termin ten w klasycznym ujęciu Thomasa Reida oznacza „podmiotowe sprawianie”: „Określenie *przyczyny* i *podmiotu* (*an agent*) przysługuje – pisze Reid – w sposób właściwy tej jedynie istocie, która jest aktywną siłą, będącą źródłem zmian w samym sobie lub w innych istotach. Zmiany te, czy to [w zakresie] myślenia, woli czy poruszeń, stanowią o efekcie (...). Sprawowanie tej aktywnej władzy prowadzącej do efektów nazywane jest *działaniem*, *sprawczością* (*agency*), *skutecznością*” (cyt. za: Cuypers 1998, s. 48). Frankfurt koncepcję taką uważa jednak za pewne uproszczenie: autodeterminacja stanowi dla nie-

go – jak było powiedziane – raczej refleksyjny proces, w trakcie którego dochodzi do identyfikacji z pewnymi pragnieniami i dystansowania się od innych. Jednak pytanie, co jest przesłanką dla owej identyfikacji, pozostaje w mocy. Tym samym, przyznaje Frankfurt, pojęcie *identyfikacji* – choć opisuje coś fundamentalnego w naszym życiu wewnętrznym – ma dosyć tajemniczą i trudną do wyjaśnienia naturę (por. Cuypers 1998). Wydaje się, że właściwym tropem dla poszukiwań jest tu coś, co Frankfurt nazywa „koniecznościami woli”.

Istnieje wiele rodzajów działań, które, w tym lub innym sensie, osoba *musi* podjąć. Mimo owego „przymusu” mogą być one w pełni dowolne. Jedną z kategorii takich działań są czynności, które są niezbędne do realizacji jakichś istotnych dla podmiotu celów. Frankfurt określa je jako „konieczności ambicji i rozsądku”. Obok nich istnieją – pojęte po Kantowsku – „konieczności obowiązku”, związane z nieosobistymi racjami rozumu i moralności. Są wreszcie także „konieczności miłości”, obejmujące to, o co osoba się troszczy i co jest dla niej ważne. Są one odmienne od przypadkowych, choć podyktowanych sytuacją, wymagań ambicji czy ostrożności, a także od nieosobowych (bo w istocie dla każdego – niezależnie od jego osobistych uczuć czy skłonności – takich samych) wymagań obowiązku. „Konieczności miłości” są w pełni indywidualne, osobowe i dla każdego różne; miłość jest, powie Frankfurt, „paradygmatycznie osobowa”. Ale jest również bezwarunkowa i niesamolubna, i – podobnie jak Kantowski imperatyw – kategoryczna w swoich wymaganiach (por. Frankfurt 1999d). Pisząc o „koniecznościach woli”, je właśnie Frankfurt ma na myśli.

Mimo że są to konieczności oparte na osobowych przekonaniach i uczuciach, nie są one – jak podkreśla Frankfurt – z nimi tożsame. Ich natura nie jest poznawcza czy emocjonalna, ale właśnie wolicjonalna. Troska o coś nie polega na posiadaniu pewnych opinii czy żywieniu określonych uczuć, ale na *postępowaniu*, które zawsze jakoś *odnosi się* do tego, czego troska czy miłość dotyczy. Z tego powodu pewne zachowanie będzie dla osoby niemożliwe czy – jak mówi Frankfurt – nie-do-pomyślenia, a inne zaś – konieczne (por. Frankfurt 1999c). Jest tak, mimo iż nie istnieją praktyczne czy logiczne racje skłaniające do danego postępowania. Postępowanie takie – mimo że osoba *nie może postąpić inaczej* – nie jest też wynikiem defektów jej woli. W sytuacji takiej podmiot nie doświadcza – jak w przypadku konieczności związanych np. z kompulsjami – ograniczenia własnej wolności, ale przeciwnie, doświadcza czegoś w rodzaju wyzwolenia. W tym kontekście Frankfurt przywołuje (1999b, s. 80) często cytowane słowa Lutera prowadzące do zainicjowania reformacji: „tu stoję, i nie mogę zrobić nic innego”. W zdaniu tym Luter nie tyle mówi o braku alternatyw (bo te, oczywiście, istnieją) czy – tym bardziej – braku siły woli, także nie



o możliwości czy okazji dla innego postępowania; ile przekazuje on coś ważnego o sobie samym.

W ten sposób konieczności woli wyznaczają, zdaniem Frankfurta, granice osobowej tożsamości, stanowiąc o istocie wolicjonalnych właściwości osoby. Jak pamiętamy, te właśnie właściwości są decydujące dla tego, kim dany człowiek – jako osoba – jest. To, o co osoba się troszczy, wyposaża ją w pewną jedność celów, do których dąży, zapewniając spójność pragnień i uczuć. Bez owej stabilnej wolicjonalnej tożsamości osoba straciłaby coś, co stanowi autentyczną bazę dla własnych wyborów i decyzji. W tym sensie poszerzenie puli wyborów i dostępnych alternatyw dla działania – promowanych przez współczesną kulturę i uznawanych za ideał popkulturowej wolności – nie sprzyja wyborom prawdziwie autonomicznym. Rodzi raczej dezorientację i niepewność co do własnych prawdziwych interesów. Różnorodność dostępnych opcji może zaburzyć poczucie własnej tożsamości, tym bardziej że zadanie polegające na ocenie i rankingu różnych możliwości może przerastać indywidualne zdolności. Grozi to wyborami przypadkowymi i chwilowymi, co dodatkowo podważa zaufanie do siebie i własnych preferencji. Prawdziwa autonomia, poczucie tożsamości i wolność paradoksalnie wymagają ustalonych granic, które wyznaczają rodzaj celów, do jakich się dąży, stanowiąc o kryteriach dokonywanych wyborów i dostarczając racji dla podejmowanych decyzji. Bez tych stałych charakterystyk woli osoba zostaje niejako pozbawiona „własnej substancji”, a jej wybory i działania stają się mniej lub bardziej przypadkowe i arbitralne, tracąc tym samym autentyczne osobowe znaczenie i umocowanie (por. Frankfurt 1999c). W ten sposób – wbrew temu, co się zazwyczaj twierdzi – totalna wolność (znowu w rozumieniu współczesnej kultury) podważa, a nie umożliwia indywidualną tożsamość. Nie należy też zapominać, że ograniczenia woli („konieczności”) są ugruntowane we właściwej naturze osoby, co powoduje, iż mimo tych ograniczeń pozostaje ona w istocie w pełni wolna.

Z drugiej strony – co trzeba podkreślić – owa fundamentalna wolicjonalna tożsamość podmiotu pozostaje faktycznie poza jego bezpośrednią kontrolą. Osoba nie może ani celowo i świadomie wybrać obiektu swojej troski, ani dowolnie z niego zrezygnować. „Z pewnością – pisze Frankfurt – zmiana okoliczności może doprowadzić do zmiany woli [danej osoby]. Ale nie może ona zmienić swojej woli przez jakikolwiek własny deliberyacyjny wysiłek” (Frankfurt 1999c, s. 112). Sytuacja ma się tu podobnie jak w przypadku miłości: jej ważność i znaczenie nie byłyby tak wielkie, gdyby jej początek czy kres były jedynie wynikiem decyzji. Nie znaczy to – argumentuje Frankfurt – że jest to uczucie „ślepe”. W pewnym zakresie własne ideały podlegają rozjaśnieniu i ocenie rozumowej (por. Frankfurt 1999c). Wydaje się jednak, że tu stanowisko Frankfurta nie jest zupełnie klarowne. W tekście *Freedom, Individuality and Necessity* Frankfurt porównuje osobę bez jakichkolwiek ideałów (a więc osobę, która o nic się

specjalnie nie troszczy i tym samym jest pozbawiona „konieczności woli”) oraz osobę, która takie ideały posiada. Ta pierwsza, jak pisze, z pewnością ma określone psychologiczne cechy czy właściwości, „lecz jakiegokolwiek stabilne wolicjonalne charakterystyki posiada, są one produktem nieosobowych (*impersonal*) przyczynowych wpływów. Nie stanowią one konsekwencji jej chcenia, by być osobą pewnego rodzaju i by poświęcić siebie pewnemu sposobowi życia; nie są one ustalone przez jej wolę, ale przez uwarunkowania zewnętrzne w stosunku do niej. Innymi słowami, jej wola jest rządzona całkowicie raczej przez okoliczności niż przez istotową naturę jej samej” (Frankfurt 1999c, s. 115). Można tu jednak postawić pytanie, co sprawia, że jedna osoba posiada ideały (których notabene nie wybiera arbitralnie, ale niejako *napotyka* je w sobie), a inna jest ich pozbawiona (co zapewne także nie jest jej własnym wyborem)? Wydaje się, że problemy te dotyczą centralnych kwestii związanych z wolnością i autodeterminacją, i na gruncie założeń przyjmowanych przez Frankfurta trudno udzielić na nie odpowiedzi, chyba że odpowiedź taka miałaby empiryczny, np. psychologiczny, charakter (co zresztą koncepcja Frankfurta zdaje się dopuszczać).

Pozostaje tu jeszcze do podniesienia jedna ważna, jak się wydaje, kwestia. Dotyczy ona źródeł tego, co Frankfurt określa jako konieczności woli. W eseju *On Caring* Frankfurt rozważa, co sprawia, że o coś naprawdę się troszczymy, tak że staje się to dla nas ważne. Tym czymś jest potrzeba. Potrzeba różni się od pragnień i preferencji. Można pragnąć czy woleć raczej jedną rzecz niż drugą, wcale ich (naprawdę) nie potrzebując. Ten niekonieczny związek pragnień i potrzeb jest przyczyną tego, że zaspokajanie pragnień nie prowadzi do szczęścia. Może być bowiem tak, że zyskujemy wówczas jedynie to, co w rzeczywistości nie jest nam potrzebne, a więc coś, co naprawdę nie jest ważne. „Tak jak to rozumiem – pisze Frankfurt – rzeczy są ważne dla nas – niezależnie od tego, czy rozpoznajemy ich znaczenie czy też nie – o ile ich potrzebujemy, i to jak bardzo są dla nas ważne, zależy od tego, jak bardzo ich potrzebujemy. Rzeczy, których wcale nie potrzebujemy, nie są dla nas ważne. (...) Ustalam definicyjną cechę rzeczy, których potrzebujemy jako tego, co jest [dla nas] niezbędne, by uniknąć szkody” (Frankfurt 1999e, s. 163). Jak widać, rozumienie potrzeby jest tu bardzo bliskie współczesnym ujęciom psychologicznym (por. Obuchowski 2000). Potrzeby nie podlegają wyborowi, aczkolwiek określają to, co w istocie jesteśmy zdolni kochać i jaki rodzaj pracy jesteśmy w stanie (efektywnie) wykonywać.

Zważywszy na związek między niezaspokojoną potrzebą i „szkodą”, jaką osoba może ponieść, okazuje się, że w jej żywotnym interesie leży, by zdobyła ona to, czego potrzebuje, i by troszczyła się o to, co jest dla niej ważne. Troska jawi się jako podstawowa aktywność, za pomocą której dostarczamy spójności naszemu życiu wolitywnemu. Przy czym już samo troszczenie się o coś, niezależnie od tego, co by to było, posiada dla podmiotu wewnętrzną wartość i w tym sensie samo jest także potrzebą.

Skoro dla Frankfurta tak istotna jest kwestia woli i wolności, powstaje pytanie, jak jego stanowisko wypada w kontekście sporu o determinizm. Sam Frankfurt uważa, że jest ono neutralne (por. Frankfurt 1971). Faktycznie zdaje się to oznaczać poparcie dla tez kompatybilizmu (por. rozdz. 5). Determinizm implikuje, że nasze pragnienia w danych okolicznościach nie mogłyby być inne. Kwestie te, jeśli w ogóle zajmują Frankfurta, to w sposób, który każe mu mówić o „koniecznościach woli”, to jest o tym, o co osoba się troszczy lub co kocha. „Konieczności woli” nie są jednak – jak powiedziano – czymś, co byłoby świadomie wybrane i co można by dowolnie zmienić.

Mimo to osoba podlegająca takim koniecznościom (będącym źródłem jej pragnień drugiego stopnia) będzie dysponować wolną wolą w sensie przyjętym przez Frankfurta: tak długo, jak pragnienia te będą zgodne z głębokim „ja”, będą one miały naturę autonomiczną, a jej poczucie autodeterminacji będzie zachowane. Nietrudno zauważyć, że wolność woli, podobnie jak autonomia czy autodeterminacja (które to pojęcia stają się tu właściwie równoważne), zyskuje w rezultacie bardziej charakter specyficznego *poczucia* niż pewnych *realnych* właściwości. Oczywiście nie łąda trudność sprawia wówczas określenie, co miałby oznaczać termin „realny”. W jednym ze znaczeń można przezeń rozumieć bycie faktycznym źródłem własnych działań; wówczas jednak zdajemy się wikłać w koncepcje „pierwszego poruszydela” (por. rozdz. 5). Pojawia się też kwestia racji, dla których owo własne działanie przybiera taką, a nie inną formę. Jeżeli byśmy chcieli uniknąć wyjaśnień w kategoriach Frankfurta „konieczności woli”, a więc czegoś, czego sami nie wybieramy, ale napotykałyśmy niejako w sobie, wówczas pozostają nam zasadniczo dwie możliwości. Pierwsza to „wolność przypadku”, *liberum arbitrium*, za którą nie przemawiają żadne racje czy motywy. Druga – to wolność ugruntowana w rozumowo wybranych racjach o naturze Kantowskiego imperatywu. Oba stanowiska są niezgodne z intencjami Frankfurta.

W ten sposób Frankfurta hierarchiczny model autonomii i autodeterminacji – w odróżnieniu od modelu np. Kantowskiego (por. Kant 1785/2001)<sup>27</sup> – wydaje być podatny na zabiegi naturalizacyjne. Jak zauważa Stefaan Cuypers, specyfiką człowieka jako osoby byłoby wówczas bycie tego typu istotą („mechanizmem”), która posiada pewną szczególną zdolność refleksji nad swoimi pragnieniami, refleksji przyjmującej formę woli drugiego rzędu, i od posiadania tej zdolności – oraz stopnia, w jakim może być ona realizowana – zależy stopień jej wolności (por. Cuypers 1998). Takie pojęcie wolności woli i autonomii otwiera się na obszar możliwych badań empirycznych.

<sup>27</sup> Zarazem trzeba tu pamiętać, że dla Kanta realna wolność jest możliwa jedynie w świecie noumenów.

#### IV. Podmiot samointerpretacji Charlesa Taylora

Już Husserl pisał o podmiocie osobowym jako „nosicielu pewnego subiektywnego świata, który zasadniczo dla żadnego innego podmiotu nie może być taki sam, albo raczej za nosiciela pewnego subiektywnego przejawiania się świata w ogóle” (Husserl 1924/1974, s. 296). Oznacza to, że podmiot pierwotnie wyposaża świat w znaczenia, za sprawą których staje się on właśnie *jego* światem, światem tak, a nie inaczej ukonstytuowanym czy upożądanym.

Uważa się zazwyczaj, że źródłem przejawiania się znaczeń są nasze uczucia i emocje powstałe w określonej sytuacji (por. Clore 1994/1998; Frijda 1994/1998; Shweder 1994/1998). Doświadczenie pewnego uczucia stanowi o znaczeniu sytuacji, tak jak jawi się ona dla podmiotu: np. jako wstydlivej, oburzającej czy ekscytującej. Opis emocji zakłada opis sytuacji; ten ostatni jest często niezbędny, by możliwe było właściwe zdanie sprawy z tego, co dana osoba czuje. W tym sensie opisywanie sytuacji z własnego subiektywnego punktu widzenia jest tak naprawdę opisywaniem samego siebie (por. Shweder 1994/1998). Identyfikując znaczenie sytuacji, wybieramy to, co dla nas stanowi podstawę dla żywionych uczuć; określamy to, w jaki sposób jest ona ważna dla naszych pragnień, celów czy aspiracji. Nie można odczuwać poczucia winy, o ile wcześniej nie przypisało się określonym aktom czy postawom pewnej wartościowości czy słuszności lub ich braku.

W ujęciu jednego z czołowych teoretyków pojęcia osoby, Charlesa Taylora, do którego chciałabym się tu odwołać, subiektywna interpretacja świata i sytuacji przejawia się właśnie w żywionych przez podmiot specyficznych uczuciach. Taylor nazywa je „emocjami odnoszącymi się do podmiotu”; w literaturze psychologicznej noszą one zazwyczaj miano emocji „samoświadomościowych” (Lewis 2000/2005).

Punktem wyjścia dla koncepcji samointerpretacji Taylora jest rozróżnienie tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne. Obiektywny model poznania wyklucza zazwyczaj to, co subiektywne. W przypadku nauki o człowieku taką sferą trudną do obiektywnego ujęcia są indywidualne znaczenia, czyli sposób, w jaki rzeczy istnieją dla podmiotu. Nieprzypadkowo całe dekady rozwoju myśli psychologicznej upływały pod hasłem prowadzenia badań obiektywnych, a naukowy opis ludzkiego zachowania (a także poznania) był opisem abstrahującym od indywidualnych doświadczeń. „Zgodnie z tą [obiektywistyczną – przyp. J.T.] teorią – pisze Taylor – powinniśmy traktować człowieka, podobnie jak każdy inny przedmiot, wyłącznie w terminach niezależnych od jego doświadczenia – w tym wypadku samodoświadczenia” (Taylor 1985/2001a, s. 263). Jest tak ponieważ dlatego, że znaczenia ludzkie są płynne i niepewne, co kłóci się z dążeniem do jak największej ścisłości, pewności i przewidywalności jako waż-

nych kryteriów postępowania naukowego. Tego typu obiektywizującym postawom przeciwstawia Taylor własną koncepcję człowieka jako „samointerpretującego się zwierzęcia”. Koncepcja ta odwołuje się przede wszystkim do ludzkiej emocjonalności, choć to odwołanie stanowi jedynie punkt wyjścia dla rozwinięcia oryginalnego stanowiska personalistycznego.

Zdaniem Taylora, w przypadku człowieka trudno mówić o czymś takim jak czyste, niezinterpretowane emocje, które miałyby charakter „obiektywny” z naukowego (naturalistycznego) punktu widzenia<sup>28</sup>. Ludzkie emocje to emocje zanurzone w języku i jako takie ciągle poszukujące odpowiedniego wyrazu. Ujęcie w języku stanowi wyraz takiej, a nie innej artykulacji i interpretacji samego siebie. „Właśnie to mamy na myśli, mówiąc o człowieku jako samointerpretującym się zwierzęciu. Znaczy to, że nie może on być rozumiany po prostu jako przedmiot wśród przedmiotów, ponieważ jego życie obejmuje interpretację” (Taylor 1985/2001a, s. 295). Na tym poziomie doświadczenie nie tylko wyraża się w języku, ale też ulega przekształceniu przez język: „Fakt, że istnieją zwierzęce odpowiedniki pewnych ludzkich fenomenów – pisze Taylor – nie powinien nam przesłaniać językowego uwarunkowania tego, czego doświadczamy” (Taylor 1985/2001a, s. 291–292).

Dokonywane w ten sposób interpretacje są mniej lub bardziej adekwatne w stosunku do swego doświadczeniowego podłoża. Udział języka w tworzeniu interpretacji może być różny; w przypadku pewnych emocji większy niż w przypadku innych. I tak emocje gniewu lub strachu nie ulegają zapewne istotnej zmianie w zależności od tego, czy żywi je istota językowa, czy nieposługująca się językiem (jak ma to miejsce np. w wypadku zwierząt bądź małych dzieci). Na przykład obiektywny opis doświadczenia strachu mógłby odwoływać się do sytuacji unikania i jako taki mógłby być ważny w stosunku do różnych – w tym nieosobowych – „podmiotów”.

Taka zamiana opisów (z subiektywnych znaczeń na obiektywne wymiary sytuacji i zobiektywizowane cele podmiotu) nie zawsze jest jednak możliwa. Istnieją, podkreśla Taylor, emocje i motywacje specyficznie ludzkie, takie jak np. wstyd czy duma, w przypadku których trudno podać obiektywne warunki ich wystąpienia (por. też Lewis 2000/2005).

---

<sup>28</sup> Oczywiście bardzo wiele zależy tu od tego, jak rozumiana jest emocja. Ogólnie wydaje się, że stanowiska badaczy można podzielić na dwie podstawowe grupy. Jedna, do której można zaliczyć np. Jaaka Pankseppa czy Paula Ekmana, traktuje emocje jako zjawiska krótkotrwałe (rozgrywające się na przestrzeni sekund lub minut), automatyczne, którym towarzyszą zmiany somatyczne. Inni badacze – jak Nico Frijda, Richard Lazarus, Max Scheler czy Phoebe Ellsworth – rozpatrują emocje jako rozgrywające się w czasie, fluktuujące i zmieniające się stany, zależne od następującej oceny poznawczej. Rozpatrywanie emocji w wypadku drugim rozpoczyna się właściwie w tym momencie, w którym w ujęciu pierwszym przestaje ona budzić zainteresowanie. Jest to moment pojawienia się pewnych zmian w subsystemach organizmu, które to zmiany są następnie rejestrowane przez świadomość, podlegając dalszej ocenie. Tylko to drugie rozumienie koresponduje z zawartymi w tym rozdziale analizami.

Tak np. znaczenie sytuacji (załóżmy: jako wstydlivej) można opisać tylko przez odwołanie do podmiotu, który doświadcza świata w określony sposób. Same obiektywne warunki związane z tą sytuacją będą tu niewystarczające: wstydlivość nie jest własnością, którą sytuacje posiadałyby niezależnie od doświadczeń określonych podmiotów. Przeciwnie – własności takie mogą się pojawić tylko dlatego, że dotyczą one *życia podmiotu jako podmiotu* (Taylor 1985/2001a, s. 271). Ten nacisk na subiektywne wartościowanie sytuacji powoduje, że trudno mówić np. o wstydzie w przypadku zwierząt, a tym bardziej maszyn<sup>29</sup>. W przypadku tego typu emocji możliwy jest tylko taki opis, który nawiązuje do podmiotowego doświadczenia. Tym samym nie jest możliwy opis redukcjonistyczny. Uczucia takie, wraz z ich zawsze osobistą interpretacją, mają, zdaniem Taylora, moc konstytuowania *osoby* jako takiej. Tym, co je wyróżnia, jest ich związek z refleksyjnością i czymś, co można nazwać „poczuciem człowieczeństwa”. Innymi słowy, są one kluczowe dla naszego rozumienia faktu bycia *podmiotem ludzkim* (por. Taylor 1985/2001a).

W analizie doświadczenia emocjonalnego Taylora interesuje nie tyle jego „ogólnieinterpretacyjny” schemat (jak ma to miejsce np. w wypadku koncepcji emocji jako narracji Shwedera, 1994/1998), ile zagadnienia aksjologiczne, silne powiązane, jak już była o tym mowa, z kategorią osoby. I tak – zauważa Taylor – pewne uczucia implikują określoną artykulację tego, co słuszne, a co nie. „Zatem na mocy pewnych uczuć, lub inferencji z tego, co odczuwamy, dochodzimy do stwierdzenia, iż *wiemy*, że X jest słuszne, godne szacunku lub też wartościowe, i to nawet wtedy, gdy inne wrażenia nie będą z tym zbieżne albo nawet będą miały przeciwny sens” (Taylor 1985/2001a, s. 280). W ten sposób powiedzenie: „wiem, że X, ale czuję Y” nie przeciwstawia, zdaniem Taylora, „puste” wiedzy i rzeczywistego odczuwania, ale tworzy pewną hierarchię. „To, co wiem, jest również ugruntowane w pewnych uczuciach. Po prostu rozumiem owe uczucia jako to, co zawiera głębsze, bardziej adekwatne poczucie naszego moralnego położenia” (Taylor 1985/2001a, s. 278). Gdyby uczucia te nie były (na głębszym poziomie) uznane za zasadne, nie byłoby też miejsca na opisywanie siebie jako tego, który „wie”, co „należałoby” czuć (choć tego w danej sytuacji nie czuje). Oznacza to wprowadzenie różnicy klas między

---

<sup>29</sup> Co wydaje się możliwe w przypadku niektórych „prosty” emocji, takich jak strach. „Moglibyśmy – pisze Taylor – tak zaprogramować maszynę, aby obliczała prawdopodobieństwo możliwych sposobów zniszczenia w danym środowisku oraz podejmowała działania prewencyjne. To, co zostałyby pominięte w tym sprawozdaniu, to subiektywne doświadczenie strachu. Zachowałyby się ono w tym sprawozdaniu tylko jako dyrektywa zachowania – coś, czego należy unikać” (Taylor 1985/2001b, s. 414). Zdaniem Taylora opis taki prowokuje pewne niedogodności, nawet w przypadku pewnych emocji dających się ująć ściśle funkcjonalnie. I tak, jeśli skupiamy się jedynie na obiektywnych dyrektywach performatywnych, zanika różnica między różnymi przejawami unikania, np. unikaniem czegoś z powodu strachu a unikaniem z powodu np. odrazy. Różnica ta jest bowiem częścią subiektywnego odczuwania, które zostaje pominięte w opisie obiektywnym.

różnymi motywacjami: „wartościujemy nie tylko przedmioty w świetle naszych pragnień, lecz także same pragnienia” (Taylor 1985/2001a, s. 284). Taylor nazywa to wartościowaniem „silnym”; dla Harry’ego Frankfurta stanowi ono – jak pamiętamy – podstawę do wyróżnienia właściwej dla człowieka motywacji i woli drugiego rzędu. Wiąże się to z przypisywaniem różnym motywacjom różnego miejsca w życiu podmiotu. „W silnym wartościowaniu – pisze Taylor – zawiera się więc jakieś wzajemne rozmieszczenie naszych motywacji względem siebie, nakreślenie jakby moralnej mapy nas samych (...). Owo kreślenie moralnej mapy osadza nas mocno w sferze podmiotowości, ponieważ w sposób fundamentalny dotyka życia podmiotu jako podmiotu. Jest to w istocie próba nadania kształtu naszemu doświadczeniu” (1985/2001a, s. 285). W ten sposób silne wartościowania dotyczą spraw istotnych dla *bycia podmiotem*. Nie oznacza to, że dokonana tym sposobem artykulacja znaczeń jest czymś zamkniętym, przeciwnie – często podlega ona, a nawet domaga się, redefinicji. Redefinicja taka może z kolei prowadzić do zmiany pierwotnie żywionych uczuć: „z powodu problematycznej natury naszego samorozumienia możliwa jest pewna liczba odmiennych opisów sytuacji, a te, zmieniając nasze rozumienie danego znaczenia, wpływają także na emocje, których doświadczamy” (Taylor 1985/2001a, s. 289). Nie można jednak powiedzieć, że zachodzące tu interpretacje i reinterpretacje są zależne od woli. Kolejne artykulacje odzwierciedlają raczej to, co nas porusza; to zaś, co czujemy, jest zawsze w jakiś sposób funkcją tego, co już uprzednio zostało wyartykułowane. Proces ten może trwać – i zazwyczaj trwa – całe życie, stanowiąc, zdaniem Taylora, najistotniejszą część właściwej człowiekowi egzystencji.

Powiedzieliśmy uprzednio, że uczucia mają subiektywny i nieredukowalny charakter. Nie oznacza to jednak – jak podkreśla Taylor – że są „czysto subiektywne”. Jak należy rozumieć to ostatnie stwierdzenie? Przede wszystkim nie chodzi tu o odwołanie się do obiektywizmu w sensie naukowym, ale raczej o coś, co transcenduje subiektywność doświadczenia. Taylor pisze: „Istnieje jakaś prawda w kwestii tego, co jest wstydlive, nieredukowalna do mojego czy czyjegokolwiek odczuwania wstydu”. By to zrozumieć, warto odwołać się do przykładu podanego przez Taylora. W sytuacji, w której znalazł się np. dobry Samarytanin, o znaczeniu sytuacji decydują potrzeby drugiego, poranionego człowieka, a nie odczucia Samarytanina, które mogą być w danej chwili nawet mu niechętnie. To sytuacja wymaga określonego działania. W tym właśnie sensie *znaczenie* może wymykać się jedynie subiektywnemu odczuwaniu czy chęciom. Jednak, jak dodaje Taylor, „jakakolwiek prawda w tej sprawie nie mieści się [także] w obiektywistycznej ontologii” (Taylor 1985/2001a, s. 272). Na podobne kwestie natrafiłszy, charakteryzując podmiot działania; stanowią one o mocnym aksjologicznym umocowaniu kategorii osoby. Motywacje czy zobowiązania właściwe dla opisywanego tu typu działań są uznawane za specyficznie ludzkie. Nie spoczywają one – co

łatwo dostrzec – ani na zwierzęciu, ani na osobie chorej psychicznie, ani na małym dziecku. Są one właściwe człowiekowi w takim stopniu, w jakim jest on działającym podmiotem. Zakładają one zrozumienie pewnych zobowiązań czy wymagań, które są nieporównywalne z subiektywnymi pragnieniami. Chodzi o rodzaj poczucia bycia *wezwanym* (jak w przytoczonym przykładzie) do niesienia pomocy, wezwanym właśnie dlatego, że jest się istotą pewnego rodzaju (por. Taylor 1985/2001a). W tym sensie, jak po kantowsku powie Taylor (mimo iż w innych sprawach daleki jest od kantyzmu), znaczenie tego typu sytuacji nie polega jedynie na tym, że zawierają one *impuls* do niesienia pomocy. Moralność wymaga, byśmy rozpoznawali moralne wymagania właśnie jako takie. Działania osobowe wymagają więc pewnej dozy refleksyjnej świadomości norm i wartości. Zarazem (co już oddala Taylora od Kanta) wszelkie „powinienem” zakłada intuicyjne doświadczenie znaczeń, to zaś jest dostępne właśnie za sprawą uczuć. Tak więc wszelkie znaczenia odnoszące się do podmiotu są ugruntowane w uczuciach; podobnie jak u Maxa Schelera, to one otwierają przestrzeń dla moralnego rozumowania.

Jak była już o tym mowa, artykulacja znaczeń dokonuje się zazwyczaj za sprawą języka. Odpowiednie ujęcie w języku może nie tylko pomóc w wyrażaniu samej emocji, ale też wpłynąć na jej charakter i związane z tym samorozumienie. Oczywiście, to, co się liczy, to nie po prostu zmiana językowej etykiety, ale wewnętrzne poczucie, że pewien nowy opis jest bardziej adekwatny czy właściwy. Zdaniem Taylora przejście od zaledwie intuicji czy poczucia do pełnego rozumienia sensu tego, co doświadczane, jest możliwe właśnie dzięki językowi: „Zaprzeczyć tu roli języka to twierdzić, że możemy bez pomocy języka przechodzić rewolucje redefiniujące znaczenie sytuacji” (Taylor 1985/2001a, s. 290). A to, zdaniem Taylora, jest niemożliwe. Zmiana ujęcia językowego wydaje się niezbędna dla dostrzeżenia nowych znaczeń. Język umożliwia też pewną bardzo istotną cechę ludzkich wartościowań: możliwość rozróżniania pragnień i motywów „wyższych” i „niższych” (a nie jedynie „silnych” czy „słabych”; może się bowiem okazać, że to, co jest odczuwane jako silne, jest wartościowane jako „niższe” i w związku z tym nie musi zdobyć przewagi). Zdaniem Taylora nie byłoby to możliwe bez istnienia medium symbolicznego, w ramach którego wyrażanie takich różnic byłoby możliwe. Zauważmy, że konsekwencją silnie postawionego założenia o kluczowej roli języka jest przyjęcie, iż ludzie różnych kultur, a także ludzie posługujący się odmiennymi słownikami i językami mają też w istocie odmiennie doświadczenia i przejawiają odmiennie rozumienia danych sytuacji (por. Shweder 1994/1998).

Koncepcja człowieka jako samointerpretującego się zwierzęcia nie jest jednak wolna od trudności: trudno mianowicie przeoczyć, że ludzie mogą być skłonni tak interpretować samych siebie, by było to zgodne z ich pragnieniami, i mogą przyjmować za swoje „prawdziwe uczucia” te



z nich, którymi chcieliby być kierowani, lub te, z którymi chcieliby być identyfikowani, mimo iż uczucia te mogą być słabsze i wywierać w istocie mniejszy wpływ na ich zachowanie, niż dana osoba chciałaby to przyznać (por. Penelhum 1971/2001; Frankfurt 2001). Jest to pytanie o rolę obrazu samego siebie w byciu sobą – i to sobą autentycznym. Problem ten wyraźnie postawił już Sartre (1943/2007), analizując przypadki złej wiary. Kwestie te wykraczają jednak zbyt daleko poza interesujące nas tu zagadnienia.

## V. Podsumowanie i dyskusja

W niniejszym rozdziale termin „podmiot” przeplatał się z terminem „osoba”. Sugeruje to, że na pewnym poziomie – jaki niektórzy filozofowie uznają za jedyny właściwy – prawdziwy byt podmiotowy jest w istocie bytem osobowym. Jakie są główne atrybuty tak pojętego podmiotu? Wydaje się, że można je ująć w kilka punktów:

1. Przede wszystkim podmiot osobowy jest podmiotem działającym i aktywnie zajmującym postawy, i jako taki przeciwstawia się bierności właściwej rzeczom.
2. Będąc podmiotem działającym, dysponuje zarazem (wolną) wolą i kryteriami, ze względu na które wola ta jest spełniana. W tym sensie podmiot osobowy jest także podmiotem moralnych i racjonalnych sądów oraz decyzji.
3. Takie ujęcie zakłada możliwość – czy raczej konieczność – samorozumienia i refleksji nad swoim życiem i działaniem. Jest tu zarazem miejsce na nieusuwalną subiektywną perspektywę podmiotową.
4. Podmiot taki żyje w świecie hierarchicznie uporządkowanym, w którym coś jest ważne, a coś mniej ważne ze względu na osobiste przyjmowaną hierarchię wartości.
5. W prowadzonych tu rozważaniach najbardziej złożona wydaje się kwestia relacji osobowego podmiotu racjonalnego do problemu emocji i uczuć. Te sfery przez długi czas były rozdzielane, przy wyraźnym faworyzowaniu podmiotu racjonalnego. Sytuacja ta zaczęła się jednak zmieniać. Emocje coraz częściej bywają na gruncie filozoficznym traktowane jako otwierające na świat znaczeń specyficznie ludzkich. Jako takie mogą stanowić istotny punkt odniesienia dla dokonywanych podmiotowych wartościowań.

Taka wizja podmiotu, którą można nazwać podmiotowaniem w sensie silnym (por. też Majczyna 2000), zostanie obecnie krótko podsumowana.

I tak analiza działania podmiotowego zdaje się wymagać zawsze jakiejś koncepcji namysłu oraz jego relacji do działania. Mimo że w tym względzie istnieją znaczne różnice międzykulturowe i indywidualne, zazwyczaj zachowania pozbawione namysłu (chaotyczne, impulsywne itp.) nie są traktowane jako „pełnowartościowe”, można powiedzieć, że brakuje im

czegoś, czym powinno się charakteryzować *rzeczywiste* działanie podmiotu. Jak pisze Bernard Williams, za działanie właściwe uchodzi działanie intencjonalne, które – w tej mierze, w jakiej poprzedza je namysł – jest właśnie rezultatem owego namysłu (por. Williams 1987/1999c). Jeśli podmiot dokonuje *rzeczywistego* namysłu i jest podatny na wpływ rozumowych racji, które bierze pod rozwagę, możemy mówić o racjonalnym podmiocie. Taki racjonalny podmiot zastanawia się nad tym, co jest (dla niego lub w ogóle) najlepsze, i jest w stanie wpłynąć na swoje pragnienia, tak by stały się one podatne na wpływ rozumu i racji rozumowych. Taka koncepcja racjonalnego podmiotu istniała już u starożytnych, a w pewnym szczególnym rysie była rozwijana zwłaszcza przez Kanta (1785/2001). Tym, co wydaje się charakterystyczne w owym ostatnim ujęciu, jest przekonanie, że właściwy, osobowy sposób rozumienia człowieka implikuje moralność; dalej – że moralny punkt widzenia różni się wyraźnie od pozamoralnego (a zwłaszcza egoistycznego) i że zachodzi tu różnica jakościowa. Moralny punkt widzenia charakteryzuje się swoistą bezstronnością i neutralnością, a motywacja moralnego podmiotu wiąże się z racjonalnym zastosowaniem tej bezstronności, niezależnie od własnych partykularnych interesów. Wizja ta zdaje się zakładać, że emocje nie są dobrym (w sensie: właściwym) regulatorem działania. Wydaje się jednak, że wizja ta opiera się na uproszczonym poglądzie na rolę emocji i uczuć w ludzkim postępowaniu. Z drugiej strony należy jednak pamiętać, że restrykcyjny stosunek Kanta do emocji był spowodowany przesłankami, którym trudno odmówić słuszności – ludzie różnią się w swoich możliwościach doświadczania pewnych uczuć: dla jednych ludzki gest jest czymś naturalnym, dla innych nie. W tym sensie przypisywanie najwyższej wartości przypadkowym cechom charakteru, które są uwarunkowane psychologicznie i emocjonalnie, a więc są przygodne względem osoby, wydawało się Kantowi i jego naśladowcom zarówno niesprawiedliwe, jak i trudne do logicznego pogodzenia z pojęciem *tego, co moralne czy słuszne*.

Bernard Williams nazywa zarysowaną wyżej koncepcję „nosicielem ideału”. „Ideału” – ponieważ rozumowa i wolicjonalna kontrola nad własnymi pragnieniami i impulsami (jakiej zdaje się koncepcja ta wymagać) wydaje się mieć wydzźwięk właśnie idealistyczny. Na marginesie pojawiają się też pewne ważne pytania, mianowicie o faktyczną rolę namysłu w życiu, zwłaszcza w konfrontacji z faktem, że wartościowe życie nie musi być prawdopodobnie życiem rzeczywiście drobiazgowo przemyślanym. Williams zadaje też pytanie o to, czy podkreślany odmienny charakter motywacji moralnej oraz pozamoralnej, a także szczególny prymat, jaki przypisuje się kwestiom moralnym, nie utrudnia określenia znaczenia i roli, jakie w życiu ludzkim mogą odgrywać inne motywacje (por. Williams 1965/1999a; zob. też Frankfurt 1999a, 1999b).

„Nosiciel ideału” wydaje się stanowić pewien przypadek graniczny podmiotowego – i osobowego – działania. Pewne modyfikacje tej koncep-

cji można znaleźć w pracach Harry'ego Frankfurta czy Charlesa Taylora. Williams określa te stanowiska mianem koncepcji „dojrzałego podmiotu”. Koncepcje te uwzględniają nie tylko podporządkowanie się rozumowym racjom, ale także uwzględniają rolę pragnień i emocji. Niemniej jednak „dojrzały podmiot” pozostaje nadal wersją „nosiciela ideału”: podmiot „dojrzały” ma pewne ocenne postawy odnoszące się do własnych pragnień; postawy te sprawują (przynajmniej w założeniu) kontrolę nad jego pragnieniami. Podmiot osobowy charakteryzuje także to, że usiłuje zrozumieć swoje życie i nadać mu sens. Tak określony podmiot osobowy wyróżnia coś, co można określić jako dążenie do wyrażenia pełni czy istoty człowieczeństwa.

Pojawia się tu zarazem pytanie o to, czy taka koncepcja podmiotu może leżeć u podstaw naszych codziennych działań i osądów.

Innymi słowy, jest to problem tego, (a) w jakiej mierze jest to koncepcja realistyczna, a także (b) czy musi taka być, by spełnić swoje funkcje. W odpowiedzi na kwestię pierwszą (a) znaczenia wydają się nabierać współcześnie prowadzone badania nad autoregulacją, samokontrolą, autodeterminacją czy autonomią jako istotnymi tropami empirycznymi związanymi z przedstawianą tu koncepcją podmiotu osobowego (por. rozdz. 13). Jak zauważa Taylor, „w sposób oczywisty nasze rozumienie *implicite*, co to znaczy być osobą, będzie determinowane przez dwa *porządki* pytań: pytania naukowe – jak możemy wyjaśnić ludzkie zachowanie?, oraz pytania praktyczno-moralne – co jest dobrą/przyzwoitą/możliwą do zaakceptowania formą życia?” (Taylor 1985/2001b, s. 4001). Punkt ciężkości prowadzonych tu analiz przechylał się wyraźnie w tym drugim kierunku. Mimo to można postawić dalsze pytanie o to, czy oba te porządki myślenia o człowieku można uzgodnić i czy są one rzeczywiście tak rozdzielne, jak mogłoby się wydawać. Jest to zarazem pytanie o zasięg możliwej naturalizacji problematyki podmiotu *jako podmiotu osobowego*.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na fakt, że mimo zdecydowanie antynaturalistycznego i antyredukcyjnego nastawienia większości cytowanych tu filozofów wiele z ich tez bliższych jest współczesnym badaniom neuronaukowym dotyczącym zarówno wagi uczuć (por. Damasio 1999/2000a), jak i sfery tego, co specyficznie ludzkie (por. Gazzaniga 2008), niż mogłoby się wydawać. Przemawia to na rzecz tezy o innym niż tradycyjne (tj. fizykalistyczne) obliczu współczesnych nurtów naturalistycznych i być może niesie nadzieję na zasypanie istniejącej (ciagle) przepaści. Mimo to pozostaje pytanie, czy to, w czym antynaturaliści upatrują istoty ludzkiego podmiotu osobowego, a więc moralne i rozumne działanie, wolność czy samointerpretacja – da się ująć na wspomnianym naturalistycznym gruncie. Zagadnienia te chciałabym tu jedynie zasygnalizować; powrócę do nich w kolejnych partiach książki.

W odpowiedzi na kwestię drugą (b) trzeba zaznaczyć, że koncepcja podmiotu jako osoby ma z natury filozoficzny charakter i może być wiąza-

na z programem hermeneutycznym, do którego istoty należy próba samorozumienia kondycji ludzkiej. W tym sensie próba taka nie musi mieć charakteru ściśle „przylegającego do realnego życia”; stanowi ona raczej o pewnych idealnych granicach, które ustawiają właściwy horyzont dla wszelkich – także empirycznych – refleksji i badań dotyczących człowieka.

Podmiot osobowy jest więc przede wszystkim podmiotem wolnym, dokonującym refleksji i rozstrzygającym o sobie. Jest to – jak można przyjąć – silne rozumienie podmiotowości, w którym podmiot jawi się głównie jako sprawca (*agent*). W rozumieniu słabszym podmiot to pewna podstawa bytowa (*subiectum*) własnych cech, właściwości, stanów, uczuć. Zazwyczaj filozofowie, pisząc o podmiotowości, mają na myśli owo silne, osobowe określenie. Dlatego wydaje się ono szczególnie ważnym odniesieniem dla późniejszych – dokonywanych już z naukowej perspektywy – prób ujęcia podmiotu.

## O podmiotowych uwarunkowaniach poznania przyrody i świata osobowego. Podmiot filozoficzny a nauka

*Podmioty nie mogą się rozpuścić w tym, aby były przyrodą, gdyż wówczas brakłoby tego, co przyrodzie nadaje sens (Husserl 1924/1974, s. 416).*

W rozdziale tym chciałabym zająć się pewną istotną z punktu widzenia badań nad podmiotowością kwestią, która jest związana z podmiotowym uwarunkowaniem możliwości poznania, w tym poznania przyrodniczego i naukowego. Bez owego wątku filozoficzne rozważania podążające tropami podmiotu mogłyby wydawać się niepełne. Jak zauważa Karl Popper (1959/2002), tzw. doświadczenie może być traktowane albo jako program (np. badań; tak jest ono ujmowane w nurtach empirycystycznych, w tym zwłaszcza w neopozytywistycznej filozofii nauki), albo jako problem. W tym drugim wypadku rozważana jest sama możliwość czegoś takiego jak doświadczenie. Jest to ujęcie właściwe dla nurtów antynaturalistycznych, w tym zwłaszcza fenomenologii. W tym sensie pozytywistyczny empiryzm odsuwa (lub unieważnia) często te sprawy, które przez antynaturalistyczne kierunki uznawane są za zasadnicze. Kwestie te powinny być w pracy takiej jak ta – łączącej wątki filozoficzne i naukowe – uwzględnione. Podstawę dla podejmowanych tu analiz będzie stanowić wspomniana już myśl fenomenologiczna.

### I. Konstytucja rzeczywistości przyrodniczej i osobowej w ujęciu Edmunda Husserla

#### 1. Jak możliwa jest obiektywna przyroda?

Jak to często pokazują badania fenomenologiczne, rzeczy z pozoru oczywiste przestają być takimi, gdy podda się je głębszej refleksji. Tak też jest

z kwestią tzw. obiektywnej przyrody. Najpierw jednak kilka uwag wstępnych. Pojawiające się w tytule tego podrozdziału słowo „przyroda” oznacza cały przestrzenno-czasowy świat możliwego doświadczenia, będącego przedmiotem dyscyplin określanych tradycyjnie jako „przyrodnicze” lub „doświadczalne”. Współcześnie najczęściej używanym słowem na ich określenie jest anglojęzyczne „*science*”. Podstawową nauką z tego kręgu jest fizyka, ale wchodzi tu także chemia, biologia i inne dyscypliny, które – mówiąc nieco umownie – nie mają charakteru „humanistycznego” czy społecznego. U podłoża tych nauk tkwi pewna – rzadko poddawana tematycznej refleksji – idea przyrody, która wyznacza ich istotę i stanowi podstawę podziału umożliwiającego mówienie o „naukach przyrodniczych” (ścisłych) – z jednej strony, i humanistycznych („o duchu”, jak określano je dawniej, zwłaszcza w niemieckim kręgu kulturowym) – z drugiej.

By uprzytomnić sobie wspomniane wyżej rozróżnienie, można przywołać pojęcia takie jak np. „pożyteczny”, „miły”, „piękny”; a także „dzieło sztuki”, „czyn”, „postępowanie” itp. Czujemy, że z istoty swojego pojęcia te nie przynależą do nauk przyrodniczych. Jest tak, ponieważ „przyroda” pojęta jako korelat tych ostatnich z natury swojej nie zawiera orzeczników ani ze sfery wartości (czy to estetycznych, etycznych, użytkowych, czy jakichkolwiek innych), ani ze sfery działania (por. Husserl 1924/1974).

Oznacza to, że mówiąc o „przyrodzie” w sensie naukowym, dokonujemy pewnej abstrakcji w stosunku do rzeczywistości, która nas otacza: nastawienie przyrodnicze – o czym będzie jeszcze mowa – bierze niejako w nawias świat taki, jaki prezentuje się nam na co dzień. Wbrew bowiem temu, co się może wydawać na pierwszy rzut oka, w naszym życiu bynajmniej nie obcujemy z przedmiotami przyrody ani z rzeczami w przyrodniczym sensie tego słowa. „Rzeczami” są dla nas domy, narzędzia, dzieła sztuki itp.; przedmioty te wyróżnia sens praktyczny, który mają dla nas. Co więcej: to, co w codziennym nastawieniu nazywamy „przyrodą”, jest raczej krajobrazem, pogodą itp., które także podlegają pierwotnemu wartościowaniu lub są przedmiotem praktycznych działań. Natomiast ów „świat”, którym się tu zajmujemy – świat nauk przyrodniczych – jest nam dostępny, powtórzmy, dopiero po dokonaniu wspomnianej abstrakcji (por. Husserl 1924/1974).

Przyroda w sensie nauk przyrodniczych pojawia się wówczas, mówi Husserl, gdy przyjmujemy tzw. *nastawienie teoretyczne*. Warto poświęcić temu pojęciu chwilę uwagi. Zgodnie z Husserlem, „czym innym jest widzieć czy w ogóle jakoś przeżywać, doświadczać, mieć w polu spostrzeżenia, niż w *szczególny sposób zauważając dokonywać widzenia*” (1924/1974, s. 6; podkreśl. J.T.). Odwołajmy się do przykładu. Moja ogólna, peryferyczna świadomość, załóżmy tego, że niebo jest niebieskie, różni się od *tematycznego* (celowego, refleksyjnego, kierującego świadomą uwagę na) ujmowania tego faktu i czynienia go przedmiotem sądu. W aktach teoretycznych, o które tu chodzi, jest się skierowanym na przed-

miot w sposób *dostrzegający* i *uchwytyjący*, a tym samym – „uprzedmiotawiający” (Husserl 1924/1974, s. 7). Przy takim przejściu od nietematycznej świadomości do celowego uchwytywania zmianie ulega intencja świadomości, a więc następuje inne niż poprzednio *nadanie sensu* temu, co w ten sposób zostaje spostrzeżone czy doświadczane<sup>30</sup>. Oznacza to „wzięcie w nawias” własnych, związanych z przedmiotem przeżyć uczuciowych czy wartościujących. „W tym «czystym» czy oczyszczonym nastawieniu teoretycznym nie doświadczamy tedy domów, stołów, ulic, dzieł sztuki, [ale] z takich rzeczy obdarzonych wartościami [widzimy] właśnie jedynie warstwy ich przestrzenno-czasowej materialności, i tak samo [rzecz się ma] co do ludzi i ludzkich społeczeństw” (Husserl 1924/1974, s. 37; uzupełnienia w nawiasach kwadratowych J.T.). Z rzeczy użytecznych, tak lub inaczej wartościowych, pozostają w ten sposób „rzeczy fizyczne (czy fizykalne)” i „materialne”. Tak ujęta „przyroda” rozpada się na dwie podstawowe sfery: przyrodę materialną i przyrodę istot żywych. W tym miejscu przedmiotem moich zainteresowań jest ta pierwsza i jej podmiotowa – w istocie – konstytucja.

W podejmowanych tu rozważaniach na plan pierwszy wysuwa się pytanie: czym jest rzecz materialna lub fizyczna? Od czasów Kartezjusza wiemy, że jest to *res extensa*. Zatrzymajmy się chwilę przy tym określeniu. Co właściwie oznacza „rozciągłość”? „Cielesnymi” określeniami rozciągłości rzeczy jest ich wielkość, kształt, postać. Jak łatwo się przekonać, owa „rozciągłość” nie może jednak istnieć sama, bez pewnych realnych własności, takich jak np. barwa czy ciężar. Ciężar ma swoją rozciągłość o tyle, o ile kawałkowanie rzeczy dzieli rzecz na części o określonym ciężarze; bez rozciągłości cielesnej nie istniałby też ciężar. Barwa pokrywa w określony sposób powierzchnię rzeczy; tu także nie ma doświadczenia barwy bez rozciągłości i odwrotnie. W ten sposób, jak powie Husserl, rozciągłość jest nie tyle realną własnością rzeczy, ile pewnym jej atrybutem; wyraża ona charakterystyczną dla ciała materialnego *formę bytu* (Husserl 1924/1974). Forma lub istota określa – od czasów Arystotelesa – to, bez czego dana rzecz nie mogłaby być tym, czym jest. Rozciągłość jest więc taką formą *res extensa*. Lecz czym jest samo *res*?

Do istoty rzeczy (ciała materialnego) należy, pisze Husserl, jej zmysłowy schemat. Trzeba pod tym rozumieć przestrzenny kształt, ale taki, który *domaga się dopełnienia* poprzez określone zmysłowe własności: „W spostrzeżeniu nie da się pomyśleć ciała [fizycznego] bez zmysłowego uposażenia jakościowego” (Husserl 1924/1974, s. 54). Niektóre z tych własności, jak np. kształt, dane są zarówno wzrokowo, jak i dotykowo, inne tylko wzrokowo (jak np. barwa), a jeszcze inne w pewien sposób zmysło-

<sup>30</sup> W zasięg teoretycznego ujmowania mogą być też wciągnięte orzeczniki, takie jak „piękny”, „brzydki”, „użyteczny” itp. Wtedy przedmiotem zainteresowania stają się jednak nie tylko „czyste” rzeczy, ale także wartości, dobra itp., które tym samym same zostają podane uprzedmiotawiającemu, teoretycznemu ujęciu (por. Husserl 1924/1974, s. 25).

wo nakładający się na siebie (np. szorstkość, która może być odczuwana, ale też w pewnym stopniu dostrzegana wzrokowo). Jednocześnie to wielozmysłowo dane ciało jest spostrzegane jako jedna – zajmująca miejsce w przestrzeni – rzecz.

Rzecz to jednak coś więcej niż tylko zmysłowy schemat. Właściwa „realność” czy „materialność” rzeczy tkwi w tym, że *zachowuje się ona w określony sposób w związku z okolicznościami*, w jakich się znajduje (gdyby nie to, spostrzegany schemat mógłby być jedynie złudzeniem, nie tracąc przy tym swoich spostrzeżeniowo-zmysłowych właściwości). Analizy fenomenologiczne wskazują, że w każdym pojęciu „rzeczy materialnej” tkwią możliwości ruchu i spoczynku, zmiany i pozostawania niezmienną. I tak, przykładowo, barwa rzeczy zmienia się w zależności od oświetlenia, a więc w odniesieniu do *czegoś innego*, co w tym wypadku świeci. W coraz to innym oświetleniu rzecz wygląda inaczej. Dzięki obserwacji tych zmian, które – co ważne – nie są przypadkowe, konstytuuje się, jak powie Husserl, „obiektywna” barwa, a więc ta, jaką przedmiot posiada bez względu na to, w jakim oświetleniu się znajduje. Owey realnej *własności* (np. obiektywnej barwie) przeciwstawia się jakiś chwilowy *stan* realny, odpowiadający danej okoliczności (np. zaróżowiony przedmiot w blasku zachodzącego słońca). Tym, co tu istotne, jest prawidłowość zachodzenia obserwowanych zmian: jednakowe okoliczności powodują jednakowe skutki, te same okoliczności – te same skutki. Przykładowo: żelazo nie staje się samo z siebie rozżarzone – dzieje się to w pewnych okolicznościach, które same podlegają określonym prawidłowościom. Można powiedzieć, że rzecz posiada *realną, materialną własność* jedynie wówczas, gdy można ją wykazać w stanach danej rzeczy właśnie w zależności od okoliczności. (Na przykład własność „bycia sprężystym” ujawnia się w określonym wychyleniu, drganiach danego ciała itp., następujących za sprawą nacisku czy uderzenia).

W ten sposób – dzięki obserwowanym prawidłowościom towarzyszącym różnym zmianom – konstytuują się dla nas wszelkie „obiektywne” czy „realne” własności rzeczy. Pojawia się tym samym nowy – konstytutywny dla nauk przyrodniczych – element ujęcia rzeczy. Zasada się on na kolejnej abstrakcji: tym, od czego obecnie abstrahujemy, jest ów zmysłowy *schemat rzeczy*, od którego wyszliśmy na początku tego wątku analiz. Dzieje się tak, ponieważ poszczególne zmysłowe wypełnienia schematu ciała – jak np. barwa – okazują się jedynie chwilowe i zmienne, zależne od takich, a nie innych okoliczności. Można je więc „wziąć w nawias”. To, co wówczas pozostaje, to tzw. *obiektywne własności rzeczy* (por. Husserl 1924/1974).

Na uwagę zasługuje też kolejna implikacja prowadzonych tu rozważań. Wspomniana wyżej abstrakcja jest możliwa – jak powiedziano – tylko wówczas, gdy obserwujemy w rzeczach zmiany zachodzące pod wpływem rozmaitych okoliczności. Istotne znaczenie ma tu fakt, że (w naszym



świecie) zmiany te mają charakter określony i ściśle uporządkowany. Owo stwierdzenie, iż rzeczy prezentują się takie bądź inne w zależności od okoliczności, oznacza w istocie odwołanie do charakterystycznego dla nauk przyrodniczych myślenia w kategoriach *zależności przyczynowo-skutkowych* (Husserl 1924/1974). W ten sposób, jak pokazuje Husserl, realność, substancjalność i przyczynowość należą do siebie nierozdzielnie. Poznawać, a następnie „znać” pewną rzecz oznacza w tym kontekście opartą na doświadczeniu wiedzę o tym, jak się ta rzecz w różnych sytuacjach (a więc przy różnych uwarunkowaniach przyczynowych) zachowuje. I wykrycie tych prawidłowości stanowi właściwe zadanie nauk doświadczalnych (przyrodniczych).

Tak więc, wychodząc od pojęcia „rzeczy rozciągłej”, doszliśmy do podstawowego sposobu uprawiania nauk w paradygmacie przyrodniczym. Zasada zawarta w naocznym ujęciu ciała fizycznego, głosząca, że „w jednakowych okolicznościach należy się spodziewać jednakowych skutków”, nabiera tu znaczenia uniwersalnego: nie ma zmian bez przyczyny. Realność rzeczy wyklucza istnienie cudów, zwłaszcza jeśli te ostatnie miałyby oznaczać „nieuwarunkowaną” przemianę czegoś w coś innego, podobnie jak tworzenie z niczego lub zniknięcie bez powodu.

Tu jednak dochodzimy do kolejnego, często niedostatecznie uświadomianego, etapu konstytucji rzeczywistości przyrodniczej. Trzeba sobie mianowicie uświadomić, że powyższe analizy dotyczą rzeczy, tak jak się one jawią *pojedynczemu podmiotowi*, i to takiemu, który sam siebie niejako pomija. Sprawa ta wymaga wyjaśnienia.

Na pierwszy rzut oka, wówczas gdy jest mowa o rzeczywistości nauk przyrodniczych, brak odniesienia do podmiotu wydaje się naturalny i oczywisty: nauki te zasadzają się przecież na podejściu obiektywnym. Jednak, jak pisze Husserl, „Trzeba tylko, byśmy się zastanowili, w jaki sposób rzecz ukazuje się jako taka (...) a poznajemy, że takie ujęcie musi zawierać z góry pewne składowe, które wskazują poza siebie na podmiot” (Husserl 1924/1974, s. 80). Obecnie poprzednio dokonane kroki zostaną ponownie prześledzone, jednak już bez maskowania udziału podmiotu w konstytucji tak pojętej rzeczywistości fizycznej.

Po pierwsze, jakościowe uposażenie rzeczy materialnej (tj. przynależne jej jakości zmysłowe) jest zależne od podmiotu *doświadczającego*, a ściślej – od jego ciała obdarzonego narządami zmysłowymi. Zmiany w stanach ciała warunkują zmiany doświadczenia, przy czym zachodzą one w określony, prawidłowy, możliwy do uchwycenia sposób. I tak, przykładowo, rzecz wygląda inaczej w zależności od tego, czy naciskam oko (powstają wówczas obrazy podwójne), czy też nie. Mimo tych zmian w doświadczeniu zmysłowym, dla świadomości rzecz jest nadal „ta sama” (nie mamy przekonania, że oto naprawdę rzecz się rozdziwiła). Oznacza to, że z różnych relatywnych wyglądków przedmiotu wydobywane jest to, co nierelatywne. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy dana rzecz jawi się

– czy to na skutek zmiennych okoliczności zewnętrznych, czy np. choroby lub wad w percepcji – w różny sposób w różnych sytuacjach. Niektóre warunki uchodzą przy tym za „normalne” czy „optymalne” (np. barwa przedmiotu w pełnym świetle, a nie przy blasku porannej zorzy). Stan przedmiotu w tych właśnie warunkach uważa się za „obiektywny”, wszelkie zaś odchylenia od tego „rzeczywistego” – tj. optymalnego, normalnego – wyglądu są traktowane jako „przejawy”. Podobnie: zmiana w wyglądzie rzeczy, zachodząca np. przy przejściu z mroku do światła dziennego, traci sens (realnej) zmiany i zyskuje charakter „pozoru”.

W ten oto sposób konstytuuje się system *realnych* właściwości rzeczy i pewien *realny* świat ujmowany jako świat „prawdziwy”. Jest to ten poziom konstytucji świata obiektywnej przyrody, który jest możliwy dla podmiotu solipsystycznego (tu w znaczeniu: jedynie istniejącego). Jak widać, już wówczas istnieją możliwości odróżnienia „przejawiającej się rzeczy” (której przejawy są względne w stosunku do stanów podmiotu) od rzeczy „obiektywnej”, która pozostaje tym, czym jest (por. Husserl 1924/1974). Trzeba jednak podkreślić, że gdyby taki solipsystyczny podmiot nie doświadczał zmian w swoich postrzeżeniach (tj. byłyby one dla niego zawsze „normalne”) albo postrzegałby zmiany, ale nie byłoby kryteriów dla ewentualnej korekcji doświadczeń (tak jak np. podwójne widzenie rzeczy przy nacisku oka może zostać skorygowane przez zmysł dotyku) – wówczas nie byłoby też możliwości odróżnienia dla takiego podmiotu „pozoru” od „rzeczywistości”, a tym samym nie byłoby możliwości mówienia o „obiektywnej przyrodzie”.

Kolejnym – ostatnim – krokiem w konstytucji przedmiotu nauk przyrodniczych jest uwzględnienie faktu, że nasze doświadczenie nie ma charakteru solipsystycznego, ale intersubiektywny. Do wyjaśnienia pozostaje to, w jaki sposób odniesienie do wielości porozumiewających się podmiotów wpływa na ujęcie tego, co „obiektywne” i „rzeczywiste”. Wychodzi tu wyraźnie na jaw, jak bardzo obecność innych wpływa na nasze ujmowanie tego, co „obiektywne”.

I tak, wraz z wielością podmiotów zmienia się rozumienie obiektywności. O ile dla solipsystycznego podmiotu obiektywne to tyle co „prawdziwe”, „rzeczywiste” (jako przeciwstawne złudzeniu czy pozorowi) – o tyle teraz obiektywnym staje się to, co każdy poznający może tak samo poznać, jeśli spełnia on określone warunki (doświadczenia, porozumiewania się itp.). Pojawia się też nowa warstwa przyrody: matematycznie ujmowana rzeczywistość czasoprzestrzenna. Jak do tego dochodzi?

Po pierwsze, każdy podmiot, poprzez swoją cielesność, posiada punkt zorientowania w przestrzeni i czasie: swoje „tu” i swoje „tam”. Jednocześnie każde jednostkowe „tu” da się zinterpretować czy przełożyć na „tam” innego podmiotu: tym samym konstytuuje się obiektywny system miejsc, a wraz z nim obiektywna przestrzeń. Spostrzegany kształt rzeczy zostaje włączony w tę intersubiektywną przestrzeń.

Po drugie, to, co jednemu podmiotowi jawi się tak, dla drugiego wygląda inaczej; mimo to okazuje się przecież, że jest to „ta sama” rzecz. Nie jest przy tym istotne, jak są zbudowane zmysły danego podmiotu i jaki świat się za ich pośrednictwem jawi – tak długo, jak długo istnieje możliwość (nawet prymitywnego) porozumienia co do pozostawania w jakiejś wspólnej rzeczywistości. Rzecz fizykalna jest „intersubiektywnie wspólna”, co oznacza, że pozostaje ta sama dla wszystkich indywiduów. Podmioty te – mimo odmiennych danych zjawiskowych, odmiennych zmysłów itp. – powinny móc się intersubiektywnie upewnić o identityczności tego czegoś, co się w różny sposób przejawia. (Oczywiście podmioty nie mogą być „ślepe” co do wszystkich zmysłów, bo wtedy nie byłoby dla nich żadnego świata rzeczy, a także przestrzeni, energii itp.). W ten sposób – pisze Husserl – „występowanie podmiotów obdarzonych różnymi zdolnościami zmysłowymi i poznanie występującej u każdego indywiduum zależności właściwości jakości zmysłowych od procesów fizjologicznych prowadzi do uwzględnienia właśnie tej zależności jako nowego wymiaru relatywności i do konstruowania przez myślenie czysto fizykalnej rzeczy” (Husserl 1924/1974, s. 122).

Tu też pojawia się sens rozróżnienia tzw. jakości pierwotnych i wtórnych. Przyroda fizykalna składa się z rzeczy, ale pozbawionych jakości zmysłowych. Jako relatywne w stosunku do narządów zmysłów nie mogą mieć one charakteru obiektywnego. Mimo że każdy podmiot posiada swoją osobistą przestrzeń i swoje w niej obrazy zmysłowe – na płaszczyźnie intersubiektywnej nauki są to jedynie przejawy. Tym, co okazuje się wspólne (a więc obiektywne) i co umożliwia zarazem identyfikację danej rzeczy jako *tej* rzeczy (choć subiektywnie spostrzeganej inaczej), są określenia przestrzenne i czasowe. W ten sposób rzecz fizykalną charakteryzują jedynie jakości pierwszorzędowe, określone przez intersubiektywne formy przestrzeni i czasu. Odpada to, co naocznie dane, a więc jakości wtórne. Co więcej, nawet to, co uznajemy za subiektywne, daje się ująć liczbowo i tym samym zobiektywizować. (Przykładowo: barwa staje się długością fali; ciepło bądź zimno – wskazaniem termometru itp.).

W ten sposób okazuje się, że do wyjaśnienia sensu fizycznej przyrody – jako podstawy dyscyplin przyrodniczych – niezbędne jest uwzględnienie sfery podmiotowej i intersubiektywnej. Następuje tym samym odwrócenie zwyczajowo przyjmowanej kolejności, w której przedmioty czysto fizyczne (czy fizykalne) miałyby istnieć pierwotnie, ludzka zaś rzeczywistość – niejako wtórnie. Jest raczej odwrotnie: przedmiot nauk przyrodniczych konstrybuje się na skutek przyjęcia przez podmiot odpowiedniego, właściwego dla tych nauk, nastawienia. Powstaje w wyniku obiektywizacji i abstrakcji w stosunku do istniejącego pierwotnie i przedteoretycznie świata ludzkiego doświadczenia i świata ludzi jako osób.

## 2. Konstytucja przyrody istot żywych

Pierwszy paragraf drugiej części *Idei II* zatytułował Husserl: „Przejście do rozpatrywania duszy jako przedmiotu przyrodniczego”. Tytuł taki od razu zwraca uwagę na swoistość reprezentowanego tu podejścia i użytej w nim terminologii. Dusza rozumiana jest bowiem – jak ma to miejsce w tradycji arystotelesowskiej – jako to, co *czyni różnicę* między przyrodą nieożywioną a żywą: obdarzoną żywym ciałem, narządami zmysłów, wrażliwością doświadczeniową. W tym ujęciu dusza nie przysługuje jedynie człowiekowi, ale także zwierzętom, stanowiąc pełnoprawny przedmiot nauk przyrodniczych. Jest także przedmiotem psychologii rozumianej jako jedna z tych właśnie nauk.

By uniknąć nieporozumień terminologicznych, warto zatrzymać się bliżej na Husserlowskim pojęciu „duszy”. I tak, terminu tego używa Husserl, odnosząc się do sfery psychicznej. Duszę traktuje jako „istotę psychiczną, która realnie spleciona [jest] z odpowiednim ludzkim lub zwierzęcym ciałem” i jako taka stanowi substancjalno-realną istotę: człowieka (Husserl 1924/1974, s. 170). To, co psychiczne, jest nam dane łącznie z tym, co materialne. Przy normalnym, „pierwszoosobowym” mówieniu słowo „ja” obejmuje „całego” człowieka: tego, co dotyczy własności zarówno cielesnych, jak i psychicznych. Warto tu zauważyć, że w doświadczeniu owo „ja” (podmiot) raczej *ma* ciało i duszę, niż *jest* ciałem lub duszą; *jest* natomiast człowiekiem: jednością duszy i ciała. Jak powiedziano, Husserl idzie tu wyraźnie nurtem tradycji arystotelesowskiej.

Jedność ciała i psychiki stanowiąca podmiot ludzki konstytuuje się, zdaniem Husserla, dzięki temu, że podmiot jako taki nie ma charakteru solipsystycznego: istnieją dla niego inne podmioty wraz z ciałami. Gdyby tak nie było, solipsystyczne doświadczenie samego siebie nie wiązałoby się z cielesnością: „dopiero dzięki wczuciu i dzięki stałemu kierowaniu doświadczalnego przyglądania się na życie psychiczne współprezentowane wraz z cudzym ciałem (...) konstytuuje się zamknięta jedność [człowiek], i tę oto w dalszym ciągu przenoszę na siebie samego” (Husserl 1924/1974, s. 237).

Sfera psychiczna („dusza”) także stanowi pewną substancjalno-realną jedność. „Realność” oznacza dla Husserla „jedność trwałych własności odniesioną do odpowiednich okoliczności” (1924/1974, s. 192). Owe okoliczności mogą być zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Rzeczy materialne są warunkowane jedynie z zewnątrz; są one, jak powie Husserl, przedmiotami realnymi „pozbawionymi dziejów” (1924/1974, s. 193). Dusza jest przedmiotem realnym warunkowanym przez swoje dzieje. Mówiąc językiem Sartre’a, przedmioty realne istnieją „w sobie”, realność psychiki jest „dla siebie”. Dusza nie jest jednak owym monadycznym strumieniem *cogito* (o którym była mowa w rozdziale 1), ale pewną jednostką, która stanowi substrat dla różnych własności psychicznych (analogicznie do pojęcia

„rzecz materialna”, które stanowi substrat dla realnych właściwości rzeczy). Tak pojęta dusza pozostaje w funkcjonalnym związku zależności z ciałem.

Dusza, mimo swojej jedności, zawiera pewne „warstwy”. Husserl mówi o warstwie psychofizycznej, idiopsychicznej oraz intersubiektywnej. Na poziomie psychofizycznym dusza zależy od ciała, a wraz z nim od przyrody fizycznej. Tu jest miejsce zmysłowych doznań, uczuć czy popędów. Jak zauważa Husserl, zależności z tego poziomu nie są tylko jakąś izolowaną warstwą, ale ogarniają całe życie świadomościowe. „Należą tu rozmaite, trudne do wyanalizowania i omówienia wrażenia, które tworzą materiałowe podłoże życia pożądaniowego i chceniewego, wrażenia energicznego napięcia i odprężenia, wewnętrznego zahamowania i odprężenia itp.” (Husserl 1924/1974, s. 216). Wrażenia te wkraczają niejako w dokonywane przez podmiot akty intencjonalne, wpływają na charakter spostrzeżeń i działań. W ten sposób cała świadomość człowieka jest przez swoje cielesne podłoże powiązana z ciałem: tu właśnie materialne ciało spleta się z duszą, która zawsze pozostaje odniesiona do realnych okoliczności tego ciała i jego narządów zmysłów. Wszystko to tworzy podłoże świadomości i tego, co można nazwać „psychicznym ja”.

Drugi poziom – idiopsychiczny – to *stricte* poziom świadomości. Tu świadomość jest niejako zależna od siebie samej. „W obrębie tej samej duszy każdorazowy łączny stan przeżyciowy jest zależny od wcześniejszych zespołów przeżyć (...) nawet tam, gdzie pewne wrażenie występuje jako «skutek zewnętrznych bodźców», sposób jego «przyjęcia do świadomości» jest współwyznaczony przez tę prawidłowość” (Husserl 1924/1974, s. 191).

Trzecią – a więc najwyższą – warstwą duszy jest warstwa intersubiektywna. Husserl twierdzi nawet, że *właściwą* formą dla duszy jest właśnie forma społeczna – podobnie jak dla rzeczy materialnej jest nią forma przestrzenna. Wskazuje to na wagę tego, co „międzyludzkie” w konstytucji psychologicznego podmiotu. W tym miejscu zarazem apercpepcja przyrodnicza zająbia się z personalistyczną.

Dotychczas przedmiotem analizy był jeden z aspektów całości, jaką jest człowiek, to mianowicie, co należy do pojęcia duszy czy sfery psychicznej. Obecnie bliższą uwagę należy poświęcić aspektowi cielesnemu. Najogólniej mówiąc, ciało żywe – tak ludzkie, jak zwierzęce – jawi się jako należące do dwóch porządków: w jednym z nich jest rzeczą materialną pośród innych rzeczy, w drugim – właśnie żywym ciałem, pewnym podmiotem ucieleśnionym. Jak pisze Husserl, „z jednej strony jest ono rzeczą fizyczną, materią, posiada swoją rozciągłość, w którą wchodzi jej realne własności, barwność, gładkość, twardość, ciepłota (...) z drugiej strony znajduję się na nim [*scil.* na ciele], i czuję «na» nim i «w» nim: ciepło na grzbiecie ręki, zimno w stopach, wrażenia dotknięcia na końcach palców. (...) Ręka leży na stole. Doświadczam stołu jako czegoś stałego, chłodnego, gładkiego. (...) Zarazem jednak mogę w każdej chwili zwrócić uwagę na

rękę i odnajduję w niej wrażenia dotykowe, wrażenia gładkości i chłodu” (Husserl 1924/1974, s. 205–206). Takich zdarzeń brak jest rzeczom jedynie fizycznym; występują one tylko wraz z oddziaływaniem na żywe ciało. Doznanie, np. dotykowe, nie jest przy tym po prostu stanem materialnej rzeczy, np. ręki. Ono właśnie stanowi *samą rękę*, która staje się tym samym *czymś więcej* niż rzeczą materialną. Doznania, powie Husserl, należą do duszy (sfery psychicznej), to, co się rozciąga – do rzeczy materialnej. Ciało jest, co prawda, widziane jak każda inna rzecz, ale ciałem staje się przez to, że przynależą mu wrażenia, i to właśnie jest już od razu dane w apercpcji żywego ciała. Ciało nie jest tu jedynie „rzeczą”, ale wyrazem i swoistym organem dla duszy. W innym wypadku staje się przedmiotem lub martwym ciałem, a więc czymś z istoty odmiennym od ciała żywego. Z drugiej strony dusza jest – w sensie przyrodniczym i naturalistycznym – jedynie warstwą pewnych zdarzeń zachodzących w żywym ciele. Są to właściwości, które nie są specyficznie fizyczne czy „materialne”, są jednak – jako konkretna wrażliwość – zależne od fizycznego ciała i poprzez nie od fizycznej sfery przyrody. Wyższa warstwa, specyficznie psychiczna, uzyskuje dzięki ciału swoją specyfikację i lokalizację: „Dusza ożywia ciało, a ożywione ciało jest obiektem przyrodniczym w obrębie jedności przestrzenno-czasowego świata” (Husserl 1924/1974, s. 249). „Widzę bawiącego się kota – pisze Husserl – i patrzę teraz na niego jako na część przyrody, tak jak to czyni zoologia. Widzę go jako fizyczny organizm, ale także jako odczuwające i obdarzone psychiką ciało – właśnie jako kota. (...) Warstwa wrażliwości jest tu obecna nie jako coś obok tej rzeczy; obecne jest ciało, które posiada zarazem i fizyczne, i czuciowe właściwości. (...) owo coś psychicznego tworzy doświadczeniowo jedno z ciałem (...). Ta nadwyżka realności ponad czysto fizyczną rzecz nie jest czymś, co dałoby się od niej oddzielić, nie jest niczym obok (...). Wszystko to nie są dowolne wymysły, lecz jedynie rozwinięcie tego, co tkwi w sensie przyrodniczego ujęcia «zwierzęcego przedmiotu realnego»” (1924/1974, s. 249–251).

Ujmowane „od wewnątrz” ciało jawi się jako pewien dający się poruszać samorzutnie narząd, za którego pośrednictwem podmiot doświadcza otaczającego świata. Od strony zewnętrznej ciało stanowi, jak pisze Husserl „przedmiot realny swoistego rodzaju” (1924/1974, s. 227), pozostający w przyczynowych stosunkach ze światem zewnętrznym, a zarazem „«punkt przeładunkowy», w którym te przyczynowe stosunki przetwarzają się w warunkujące stosunki pomiędzy światem zewnętrznym a cielesno-psychicznym podmiotem” (1924/1974, s. 228). Oba te nastawienia są przy tym współobecne. W apercpcji „człowiek” dane jest ciało – ale ciało żywe, wraz z polami wrażeń, a także warstwą psychiczną: podmiotem czucia i działania.

Ciało, jako obiekt fizyczny, podlega fizycznym oddziaływaniom, z którymi wiążą się psychiczne następstwa: np. dotknięcie dłonią warunkuje określone odczucie. W nastawieniu naturalistycznym tym, co dalej pod-

lega badaniu, jest swoista budowa ręki, nerwy czuciowe, wreszcie obszar czuciowy w mózgu. W ten sposób wychodzi się od pewnego danego empirycznie przyporządkowania (dotyk ręki i wrażenia dotykowe), które następnie niepostrzeżenie zamienia się w pewne opracowanie teoretyczne. Teoretyczne w tym sensie, że pól czuciowych w mózgu już nie doświadczamy; na poziomie przeżycia można nie mieć o nich żadnego pojęcia (por. Husserl 1924/1974).

Ciało jawi się ponadto jako narząd woli, w tym sensie, że jest to jedyny przedmiot, który może być samorzutnie i bezpośrednio poruszany. Jako takie stanowi ono środek do (niebezpośredniego, mechanicznego) wprawiania w ruch innych rzeczy. W ten sposób konstituuje się podmiot jako pewne „ja”, do którego przynależy ciało, którym może on poruszać i które jest dla niego centrum lokalizacji i ześrodkowania doświadczenia (pewne „tu” wyznaczone przez położenie ciała; wszystkie inne rzeczy znajdują się wobec ciała „tam”). Oczywiście, w ciele zachodzą także procesy, które nie są samorzutnie powodowane; w odniesieniu do nich właściwsza jest nazwa „znoszenie”. W ciele odzwierciedlają się też stany uczuciowe, które są źródłem wartościowania, a więc i konstytucji wartości. Tak więc można powiedzieć, że własność apercpcji człowieka jako przedmiotu dyscyplin przyrodniczych – zwłaszcza psychologii doświadczalnej – stanowi to, że wraz z ciałem obecne jest pewne „ja”, „dusza” czy warstwa psychiczna.

Istnienie ścisłego związku między tym, co cielesne, i tym, co psychiczne, określa, zdaniem Husserla, granice możliwości prawomocnego naturalizowania podmiotu. Na mocy jedności psychofizycznej to, co psychiczne, otrzymuje lokalizację w przestrzeni i w czasie: podmioty istnieją dla nas w tym nastawieniu jako tak właśnie zlokalizowane i stemporalizowane (por. Husserl 1924/1974). „Wtedy nie znajdujemy – pisze Husserl – żadnych trudności w tym, że dusza ludzka wśród innych stanów posiada, by tak rzec, stany pierwszoosobowe, zdarzenia typu *cogito*. Zostają one, jak to, co psychiczne w ogóle, w doświadczeniu przyrodniczym przyporządkowane względnie «włożone» w przejawiające się fizycznie [żywe] ciało. (...). Ten tam człowiek widzi i słyszy, na podstawie swych spostrzeżeń spełnia takie a takie sądy, te a te akty wartościowania i chcenia w wielopostaciowym zmiennym następstwie. To, że w nim, tym człowieku, wyłania się jakieś «ja myślę», jest pewnym faktem przyrodniczym, ufundowanym w ciele i cielesnych przebiegach, wyznaczonym przez substancjalno-przyczynowy związek przyrody” (Husserl 1924/1974, s. 256–257). Dusza (warstwa psychiczna) jest w ciele i tam, gdzie akurat jest właśnie ciało – powie Husserl. Oznacza to, że przestrzenie i czasowo są umiejscowione stany świadomości, wyobrażenia, sądy, myśli. Stany psychologiczne uznaje się tu za realnie wyznaczone przez określone okoliczności. Własnościami takiego „realnego człowieka” są jego dyspozycje, cechy charakteru, nawyki, które dają się badać w sposób właściwy dla metodologii nauk przyrodniczych, analogicznie jak ma to miejsce w przypadku własności fizycznych rzeczy.

Jednak, zdaniem Husserla, istnienie obiektywnej przyrody i podmiotu empirycznego nie wyczerpuje jeszcze całości zagadnienia sposobu istnienia rzeczywistości. Na obecnym etapie rozważań pojawia się kolejne rozróżnienie: duszy i ducha, a na plan pierwszy wysuwa się kwestia określonego nastawienia poznawczego.

### 3. Konstytucja świata duchowego

Rozróżnieniu przyrody i ducha odpowiada, zdaniem Husserla, podział przebiegający w samej nauce. O ile naturą zajmują się dyscypliny przyrodnicze, o tyle sfera ducha właściwa jest naukom humanistycznym. Odpowiednio istnieje też dwoista psychologia: człowiekiem jako jednością psychofizyczną zajmuje się psychologia przyrodnicza (naturalistyczna), podczas gdy człowiekiem jako podmiotem osobowym – teoria „ja” czy osobowości uprawiana z perspektywy personalistycznej. W obrębie fenomenologii tym dwóm sferom odpowiadają odmienne regiony badawcze. Dają się one odgraniczyć za sprawą zmiany poznawczego nastawienia: z naturalistycznego na personalistyczne.

W praktyce owa zmiana nastawień zachodzi w sposób ciągły i niezauważalny. Uświadomienie sobie tego faktu pomaga zrozumieć, jak trudno jest zachować rzeczywiste rozgraniczenie między nimi. Rzuca to dodatkowe światło na ciągle utrzymujące się spory naturalistów i antynaturalistów. Odwołajmy się do przykładu: oto mamy człowieka – istotę przyrodniczą, z przynależnym mu ciałem i przeżyciami psychicznymi, które są uwarunkowane przez różne okoliczności. W tym naturalistycznym nastawieniu człowiek może być badany i poznawany tak jak inne obiekty rzeczywistości przyrodniczej. Jednocześnie do warstwy psychicznej tego człowieka w sposób naturalny przynależy świadomość siebie i innych ludzi, jego uczucia i dążenia. Człowiek ten czuje się psychicznie włączony w świat otaczający, który nie jest dla niego po prostu zbiorem „rzeczy”, ale ma walory praktyczne czy wartościowe: są to przedmioty użytkowe, dzieła sztuki, utwory literackie itp. Człowiek taki uczestniczy też w społeczności, należy do rodziny, wyznania, państwa. I oto – niepostrzeżenie – dokonuje się zmiana nastawienia: traktując człowieka jako podmiot jego otaczającego świata, wkraczamy w nastawienie personalistyczne. W nastawieniu tym „jesteśmy zawsze wtedy, gdy współżyjemy ze sobą, mówimy do siebie nawzajem, podajemy sobie ręce, witając się, odnosimy się jakoś do siebie wzajem w miłości i niechęci (...), w zagadywaniu i odpowiedzi; w nim jesteśmy również, gdy otaczające nas rzeczy uważamy właśnie za nasze otoczenie, a nie, jak w przyrodoznawstwie, za «obiektywną» przyrodę” (Husserl 1924/1974, s. 259). Jak była już mowa wcześniej, chodzi tu o bardzo naturalne i pierwotne nastawienie, uprzednie w stosunku do wszelkich innych możliwych nastawień. W tym sensie – jak już powiedziano – to



nastawienie przyrodnicze jest podporządkowane nastawieniu personalistycznemu jako pewna abstrakcja.

Światem otaczającym osoby ludzkiej jest świat, o którym ona „wie”, a więc posiada go – mniej lub bardziej jasno – w swoim horyzoncie bytowym. Jeśli dana osoba nie wie np. nic o odkryciach współczesnej fizyki, to świat możliwego sensu, jaki otwierałaby ta wiedza, nie należy do jej świata otaczającego. Świat otaczający jest zawsze światem „dla mnie”, a nie „w sobie”, jest światem *subiektywnym*, a więc z natury podmiotowym. Jako taki jest on, jak powie Husserl, w stałym stawaniu się – wraz ze zmieniającymi się sensami, jakie przypisuje mu osoba. Następuje tu wyraźna zmiana w stosunku do ujęcia naturalistycznego. O ile w tym ostatnim świat fizyczny jest źródłem bodźców, które w formie wrażeń są przesyłane na wyższe piętra układu nerwowego, o tyle tu ów stosunek przyczynowy zostaje przekształcony w „związek motywacyjny między osobami i rzeczami, a rzeczy te nie są istniejącymi w sobie rzeczami przyrody (...) lecz rzeczami doświadczanymi, o których się myśli” (Husserl 1924/1974, s. 268). Obiekty pobudzają tu nie za sprawą swych własności fizykalnych, ale jako rzeczy tak, a nie inaczej doświadczane. Działanie jest spostrzegane jako celowe. Jakkolwiek fizyczne poruszenie – np. ręką – jest pewnym mechanicznie rozgrywającym się procesem psychofizycznym, który można wyjaśnić w sposób przyczynowy, to jednak w nastawieniu, o którym mowa, nie mamy faktycznie do czynienia z procesem fizycznym, ale intencjonalnym. Owszem, swobodne poruszanie własnym ciałem da się określić fizykalnie i może mieć wymierne fizykalne skutki. Niezależnie jednak zachodzą zmiany w świecie otaczającym, rozumianym jako świat sensu i znaczeń – i te zmiany nie podpadają pod fizykalny opis. Człon ciała – ręka i jej poruszenie są, jak powie Husserl, „tematem swobody” dla podmiotu i jego dowolnego działania (1924/1974). Podmiot nastawienia personalistycznego ma charakter intencjonalny, a zasadniczą zasadą kierującą jego postępowaniem jest zasada motywacji. „Żadne, nawet najdalej posunięte badanie przyczynowe nie może poprawić zrozumienia, jakie posiadamy, gdy zrozumieliśmy motywację danej osoby” (Husserl 1924/1974, s. 323). Jeśli w naukach humanistycznych używa się sformułowania, że badacz chce coś „wyjaśnić”, to tak naprawdę chodzi o odsłonięcie motywacji, uczynienie zrozumiałym, jak do czegoś doszło. Nie ma tu „podpadania pod prawa”, jak ma to miejsce w wypadku przyczynowych czy funkcjonalnych wyjaśnień przyrodniczych. „Ponieważ-więc” motywacji nie wyraża realnej przyczynowości „jeżeli-to”.

Kolejna różnica polega na tym, że w nastawieniu osobowym podmiot nie jest ujmowany jako byt psychofizyczny, nabudowany niejako na materialnym ciele, ale po prostu i od razu jako inne „ja” – osoba, która odnosi się do świata i innych osób dzięki rozumieniu i porozumieniu. Oczywiście ciała osób są dane naocznie – w grze gestów, postawie, wyrazie twarzy. W nich wyraża się duchowe życie osób: ich myślenie, odczuwanie,

pragnienia, postępowanie. Niemniej, jak powie Husserl, w nastawieniu personalistycznym to świadomość styka się ze świadomością; nie ma tu w ogóle uchwytywania tego, co jest właściwe dla apercpepcji człowieka w nastawieniu przyrodniczym. Dobrze obrazuje to następujący cytat: „Gdy czytam strony i wiersze tej książki (...) – pisze Husserl – uchwytyuję słowa i zdania, to obecne tu są fizyczne rzeczy, książka jest bryłą, strony są stronami kartek papieru, wiersze są zaczerpniętymi i fizycznymi wyczerpniętymi niektórych miejsc tych papierów itd. Czyż to uchwytyuję, gdy «widzę» tę książkę, gdy tę książkę «czytam», gdy widzę, że jest napisane to, co jest napisane, powiedziane to, co jest powiedziane? Oczywiście jestem tu całkiem inaczej nastawiony. Posiadam wprawdzie pewne zjawiska, fizyczna rzecz, fizyczne zdarzenia w niej przejawiają się, są obecne w przestrzeni w określonym zorientowaniu w stosunku do mojego centrum ujmowania, a więc przede mną na prawo, na lewo etc., dokładnie tak, jak gdybym w swym doświadczeniu był skierowany na to, co cielesne. Ale na to właśnie nie jestem skierowany” (Husserl 1924/1974, s. 332–333). To, na co jest się podczas czytania skierowanym, nie jest niczym fizycznym: jest *sensem* słów, który przenika fizyczny przedmiot – książkę. Analiza ta odnosi się, zdaniem Husserla, do wszystkich „wytworów ducha”, a więc wytworów kulturowych, dzieł, instytucji: czym innym jest widzieć przedmiot jako fizyczną rzecz, a czym innym jako dzieło sztuki, teatr, świątynię. Co ważne, nie chodzi przy tym o jakieś podwójne uchwytywanie przedmiotu: najpierw jako rzeczy fizycznej, a następnie sensu. W grę wchodzi tu jednolita apercpepcja, pojawiająca się w tym właśnie nastawieniu. W niej coś materialnego i zmysłowego *nie staje się* czymś zmysłowo i materialnie doświadczonym; przeciwnie – dany jest od razu pewien przedmiot swoistego rodzaju, przedmiot „ożywiony” *sensem* (por. Husserl 1924/1974). W analogiczny sposób w nastawieniu personalistycznym dana jest osoba ludzka. „Widzę człowieka i, gdy go widzę, widzę również jego ciało. Ujęcie człowieka przechodzi w pewien sposób poprzez zjawisko bryły jego ciała (...) na wylot” (1924/1974, s. 337). Wzucie w osoby jest faktycznie rozumieniem sensu, „uchwytywaniem ciała w jego sensie”, jak powie Husserl (1924/1974, s. 342). Tym, na co kieruje się spojrzenie, nie jest też jakiś związany z ciałem „duch” – ale właśnie człowiek jako *osoba* ludzka, człowiek wraz z artykulacją sensu. Jest to ujęcie bardziej pierwotne w stosunku do ujęcia przyrodniczego. Ujęcie pewnej rzeczy *jako człowieka*, a więc np. osoby, która mówi, śmieje się, tańczy itp., jest właśnie takim ujęciem, które ożywia różne momenty cielesnego przedmiotu, jaki stanowi ciało. Wszystko to jest w sposób naturalny dane w doświadczeniu personalistycznym. Przy zmianie nastawienia na naturalistyczne „ja” duchowe i człowiek *jako osoba* zmienia się w „ja” psychiczne i człowieka jako byt psychofizyczny, mogący być obiektem doświadczalnej, przyrodniczej psychologii. Jak łatwo zauważyć, apercpepcja „człowiek” jest więc z natury dwoista: w nastawieniu naturalistycznym uchwytyujemy psychofizyczną,

empiryczną jedność ciała i duszy; w nastawieniu personalistycznym – osobową jedność ciała i ducha (sensu).

Wszystko, co powiedziano dotychczas, nie oznacza, że człowiek *jako osoba* jest wolny od swojej psychofizycznej natury. Ta ostatnia sięga do „ja” duchowego („ja” zajmowanych postaw): to „ja” jest bowiem zależne od swego psychofizycznego podłoża, od strumienia odczuć i motywów, które się na tej bazie pojawiają. Duch „posiada” swoje podstawy, pewne przyrodzone dyspozycje i możliwości. Jako związany ze swoim ciałem przynależy „do przyrody”, ale – jak powie Husserl – sam nie jest przyrodą, a jedynie w niej działa. W ten sposób „duch” zależy od „duszy”, a „dusza” od ciała. Jest to punkt, gdzie wchodzą z sobą w związek oba nastawienia: naturalistyczne i personalistyczne, i odpowiednio: dyscypliny przyrodnicze i humanistyczne nauki o duchu. Szczególna rola przypada tu ciału: posiada ono niejako podwójne oblicze, jest miejscem nagłej przemiany nastawień: stanowi ono zarówno podległą przyczynowości fizycznej bryłę, jak i narząd sensu oraz wyrazu dla ducha.

Omówione tu ujęcia naturalistyczne i personalistyczne nie są przy tym dwiema stronami tej samej rzeczy, nie ma tu odpowiedności. Oznacza to, że dana rzecz, ujęta naturalistycznie, nie ma swego personalistycznego przekładu. Obie perspektywy mogą się jedynie uzupełniać. Pokazuje to, zdaniem Husserla, granice możliwej naturalizacji. Zmiana nastawienia z personalistycznego na przyrodnicze może powodować zagubienie tego, co istnieje jedynie w nastawieniu personalistycznym: „ja” duchowego jako podmiotu wolnych aktów. „Jeśli potem przechodzimy do «obiektywnej przyrody», która wyklucza ducha jako okoliczność, ponieważ opuszczamy całe nastawienie nauk humanistycznych, to nie mamy nic z zachowania się podmiotu, mamy jedynie rzeczy, zależności estezjologiczne, psychologiczne zależności i przynależne do nich obiektywne realności” (Husserl 1924/1974, s. 401). W ten sposób przyrodniczy obiekt – „człowiek” nie jest osobą, ale, jak mówi Husserl, implikuje podmiot-osobę, która nigdy nie jest częścią przyrody, lecz czymś, co się wyraża w przyrodzie. Te elementy antropologii Husserla zostaną następnie rozwinięte w fenomenologii przez Maxa Schelera, a w psychologii przez Viktora Frankla. „Ducha” można znaturalizować, tzn. ująć jako zależnego od fizycznej przyrody (tu: ciała), tylko do pewnego stopnia. Gdyby było inaczej, obie perspektywy byłyby wzajemnie przekładalne, ale tak właśnie, zdaniem Husserla, nie jest.

## II. „Niepozorny stan rzeczy” jako istota nauki według

Martina Heideggera

Postulat nieograniczania wiedzy i poznania do poznania naukowego pojawia się także u innego myśliciela antynaturalistycznego – Martina Heideggera.

W eseju *Nauka i namysł* (1977) Heidegger rozpoczyna swoje rozważania od podkreślenia roli, jaką we współczesnym świecie zdobyła sobie nauka: „rzeczywistość, w której obrębie porusza się i stara utrzymać współczesny człowiek, jest pod względem swych cech zasadniczych w rosnącym stopniu współokreślana przez to, co nazywamy zachodnią, europejską nauką” (Heidegger 1977, s. 256). Czym jednak jest nauka? Odpowiedź Heideggera brzmi: „nauka jest teorią tego, co rzeczywiste”. Jego dalsze rozważania zmierzają do pokazania, co należy rozumieć przez terminy „rzeczywiste” i „teoria”. Przeprowadza on analizy znaczeniowe tych słów w celu wykrycia podstawowego zakresu ich stosowania. W poszukiwaniu źródłosłowu cofa się do słów greckich i łacińskich, a następnie niemieckich, ukazując ewolucję, jaka zaszła pod względem znaczenia w przynależnym im obszarze znaczeniowym<sup>31</sup>.

Analiza słowa „rzeczywiste” naprowadza Heideggera na znaczenie związane z „wprowadzaniem i wydobywaniem na jaw” (Heidegger 1977, s. 260). Używając określenia Heideggera, jest to sposób, w jaki coś się „wyistacza” (albo „samo z siebie”, albo poprzez bycie wydobywanym przez coś innego). W starożytności i jeszcze w średniowieczu punkt ciężkości tego „wyistaczania się” (zarówno w sensie działania, jak i dzieła) leżał w tym, że coś „staje i spoczywa w nieskryciu” (Heidegger 1977, s. 261). Istotne jest tu więc uobecnienie tego, co istnieje (co rzeczywiste), oraz „trwanie w dziele” (Arystotelesowska *energeja*). Z kolei związane z tym łacińskie *actus* podkreśla nowy aspekt rzeczywistości: „to, co rzeczywiste, jest teraz tym, co wynikłe w następstwie czegoś” – pisze Heidegger (1977, s. 262). Rzeczywistość dalej jest więc czymś, „co się wyistacza” i staje przed nami, ale teraz jednak manifestuje się ona w następstwie sprawczym. Jak mówi Heidegger, w fakcie jakiegoś czynu staje się *faktycznością*. Dalsza ewolucja znaczenia pojęcia, zwłaszcza w czasach nowożytnych, prowadzi – jak pokazuje Heidegger – do przekształcenia tego, co rzeczywiste w „przed-miot”.

Z kolei źródłosłów greckiego słowa „teoria” zawiera w sobie dwa rdzenie. Jeden to „widok”, „wygląd, w jakim coś się pokazuje”. Drugi – to „spoglądać w coś”, „widzieć to na własne oczy”. W efekcie złożenia tych dwóch znaczeń teoria oznacza „spoglądać w ów widok, w jakim jawi się coś, co się wyistacza, i dzięki temu przebywać przy nim, widząc” (Heidegger 1977, s. 264). Ale grecki rdzeń „*ora*” w słowie „teoria” oznacza też „wzgląd”, „poszanowanie”, jakim coś darzymy. Stąd teoria jest też „pełnym czci zważaniem na nieskrytość czegoś wystaczającego się”; teoria jest chroniącym oglądaniem prawdy (Heidegger 1977, s. 265). Kolejne przemiany źródłosłowu analizowane przez Heideggera prowadzą w czasach nowożytnych do zupełnie innego rozumienia teorii (niemieckie

<sup>31</sup> Jest to postępowanie zgodne z praktyką hermeneutyczną, w ramach której refleksja nad dziejami pojęć należy do istoty pracy filozoficznej (por. Bronk 1988; Gadamer 1975/2004).

*Betrachtung*). W słowie *Betrachtung* występuje rdzeń *tractare* – ‘obrabiać, traktować, opracowywać’. Te słowa sugerują wkraczanie w rzeczywistość, jej zmienianie. Takie postawienie sprawy wydaje się kłócić z podstawową ideą nauki, a więc jej „bezinteresownością”, chęcią uchwycenia rzeczywistości właśnie taką, jaka ona jest. A jednak, jak pisze Heidegger, „nowożytna nauka jako teoria, w sensie *das Betrachten*, jest obróbką tego, co rzeczywiste, i to niepokojąco głęboko w nie wkraczającą” (1977, s. 268). Jest to jeden z istotniejszych momentów prezentowanego tu stanowiska. Rozważmy następujący cytat: „to, co rzeczywiste, jest tym, co się wyistacza i w ten sposób staje przed nami. Jednakże w czasach nowożytnych to, co się wyistacza, ukazuje się tak, że jego wyistaczanie u-staje w przedmiotowości. I tym przedmiotowym rządom wyistaczania odpowiada nauka, o ile ze swej strony sama, jako teoria, wy-zywa umyślnie z tego, co rzeczywiste, jego przedmiotowość. Nauka u-stawia to, co rzeczywiste” (Heidegger 1977, s. 268). Tak więc, zdaniem Heideggera, w czasach nowożytnych doszło do dwóch rodzajów zjawisk. Z jednej strony to, co rzeczywiste, jawić się zaczęło jako przedmiotowe, choć nie było takim w minionych epokach. Jak do tego doszło, to inna kwestia<sup>32</sup>, co nie zmienia faktu swoistej „ograniczoności” nauki. Nauka nowożytna niejako „nastaje” (wedle określenia Heideggera) właśnie na to, co przedmiotowe w rzeczywistości. „Ustawia” rzeczywistość w następstwie przyczyn i skutków, swoistej namacalności. To właśnie jest tą „obróbką”, o jakiej mówi Heidegger: w jej wyniku to, co rzeczywiste, zostaje przerobione w różnorodność przedmiotów poddawalnych różnorodnym działaniom. „Iż to, co się wyistacza – np. przyroda, człowiek, dzieje, mowa – staje przed nami jako rzeczywiste w swej przedmiotowości, iż tym samym nauka staje się teorią, która na owo rzeczywiste nastaje i przedstawia je jako przedmiot – taki stan rzeczy byłby równie zadziwiający dla człowieka średniowiecznego, jak i zdumiewający musiałby być dla myślenia Greków” (Heidegger 1977, s. 269). Z drugiej strony, z czego Heidegger dobrze sobie zdaje sprawę, porzucenie tej przedmiotowości byłoby zaprzeczeniem istoty nauki.

Ponieważ nauka jest specyficzną obróbką rzeczywistości, pierwszeństwo ma tu właściwy sposób obrabiania – a więc metoda. To, co dla nauki może mieć ważność jako poznanie uprawomocnione, to mierzalność założona w samym uprzedmiotowieniu przyrody (ale też człowieka czy innych dziedzin przedmiotowych). Owa „metodyczność” jest, według Heideggera, właściwością nauki w ogóle, a nie np. jedynie nauk przyrodniczych: każda nauka nowożytna z istoty opiera się na priorytecie metody. Jednocześnie nauka musi wnikać w swoiste dziedziny przedmiotowe, którymi się zajmuje, czego następstwem jest jej rosnąca – i nieunikniona – specjalizacja.

<sup>32</sup> Heidegger, podobnie jak wielu współczesnych mu myślicieli, podkreśla, że nowożytna nauka nie jest jedynie arbitralnym tworem człowieka; w tym, że posiada ona taki, a nie inny kształt, ma udział sam sposób przejawiania się rzeczywistości, a więc także coś „obiektywnego”.

Tak więc naukę „jako taką” wyróżnia prymat metody i przedmiotowe ujęcie rzeczywistości, mimo że różnym dziedzinom przedmiotowym przysługują różne rodzaje przedmiotowości i metod<sup>33</sup>.

Tu napotykaamy interesującą zależność. Z jednej strony uprzedmiotowienie nie ma charakteru czysto arbitralnego: jest uzależnione od samej – jak mówi Heidegger – wystarczającej się przyrody<sup>34</sup>. Z drugiej strony „to, co tutaj przedstawione, jest wprawdzie przyrodą samą, ale bezsprzecznie tylko przyrodą rozumianą jako dziedzina przedmiotowa”. Przyroda w formie, jaka jest dostępna i udostępniona za sprawą nauk przyrodniczych, jest tylko jednym ze sposobów, w których ujawnia się to, co rzeczywiste (w sensie *physis*). „Przedmiotowość ta nigdy nie może objąć przyrody w całej pełni jej istoty. Naukowy sposób przedstawiania nigdy nie potrafi obstarwić istoty przyrody, ponieważ przedmiotowość jest już z góry tylko *jednym* ze sposobów, w jaki przyroda staje przed nami” (Heidegger 1977, s. 275). Dla podkreślenia tych specyficznych momentów obecności przyrody (czy jakiegokolwiek innej rzeczywistości) w nauce Heidegger używa sformułowania, że rzeczywistość ta „nie daje się obejść”. Powtórzmy: z jednej strony oznacza to, że „tego, co się wystacza”, teoria nigdy „nie omija”, tzn. że pozostaje w zależności od niego. Z drugiej strony – naukowy sposób ujęcia zawsze jest jedynie aspektem tego, co się wystacza, i nie jest możliwe, by kiedykolwiek została w nim ujęta cała pełnia istoty danej rzeczywistości. I jeszcze więcej: „Naukowy sposób przedstawiania ze swej strony nigdy nie może rozstrzygnąć, czy poprzez swą przedmiotowość przyroda nie wymyka się nam raczej niż odsłania ukrytą pełnię swej istoty” (Heidegger 1977, s. 275). Nauka jako taka nie może nawet sensownie zadać na swoim gruncie takiego pytania.

Podobnie jak z przyrodą nieożywioną w fizyce rzecz ma się także z dziedzinami przedmiotowymi innych nauk. I tak np. w psychiatrii (czy psychologii) tym, „czego nie da się obejść”, jest, zdaniem Heideggera, „przytomność”, w której człowiek egzystuje. Nie można jej obejść – a więc nie można nie uwzględnić<sup>35</sup>. Ale – dodaje Heidegger – sposób naukowego

---

<sup>33</sup> Omawianego tu stanowiska Heideggera nie należy mylić z poglądem naturalistycznym. Heidegger pisał np.: „z punktu widzenia nauk żadna dziedzina nie posiada pierwszeństwa względem innych, ani natura wobec dziejów, ani dzieje wobec natury. Żaden sposób traktowania przedmiotów nie stoi wyżej od innego. Poznanie matematyczne nie jest bardziej rygorystyczne niż filologiczno-historyczne. Wymaganie ścisłości od historii byłoby występowaniem przeciw idei specyficznego rygoru humanistyki” (Heidegger 1977, s. 28). Cytat ten jest zasadniczo utrzymany w tonie antynaturalistycznym. Nie zmienia to faktu, że metodyczność – tak w naukach humanistycznych, jak przyrodniczych – stanowi, zdaniem Heideggera, podstawę nauki.

<sup>34</sup> Nawet tam, gdzie teoria – z powodów zasadniczych (jak np. we współczesnej fizyce subatomowej) – robi się niedostępna naoczному oglądowi, jest ona jednak w jakiś sposób związana z danymi naszego spostrzegania, nawet jeśli ukazywanie się cząstek miałyby miejsce nie wprost i przy użyciu zaawansowanej techniki.

<sup>35</sup> Choć na gruncie recepcji ścisłych empirycystycznych wzorców fakt owej „przytomności” (świadomości) był w psychologii przez długi czas właśnie „obchodzony” i negowany.

jej uwzględnienia pozostaje tylko aspektem tej rzeczywistości, do której się odnosi. Także tu zadawać można pytanie, czy ze względu na taki, a nie inny sposób ujęcia więcej się z jej istoty odsłania, czy też przeciwnie – jest przysłaniane. „Przyroda, człowiek, dzieje, mowa pozostają dla wymienionych tu nauk czymś niedającym się obejść – czymś, co zawsze już rządzi w obrębie ich przedmiotowości, do czego zawsze są odsyłane, czego jednak nigdy nie mogą obstarwić swym sposobem przedstawiania w pełni jego istoty” (Heidegger 1977, s. 277).

Opisaną przez siebie sytuację nazywa Heidegger „niepozornym stanem rzeczy”, który – mimo swej „niepozorności” – rządzi w nauce i stanowi o jej naturze. Niepozorny – ponieważ, mimo że może być widziany, nie bywa specjalnie zauważony. Ponadto jest on niemożliwy do poznania, o ile pozostaje się na gruncie samej nauki: tak np. fizyka nie może wypowiadać się o fizyce, gdyż fizyka jako taka nie jest możliwym przedmiotem fizykalnego eksperymentu. Podobnie jest z innymi naukami. Refleksja nad tym „niepozornym stanem rzeczy”, który jest istotą nauki, jest możliwa jedynie z pozanaukowego punktu widzenia. Innymi słowy, nauka sama z siebie jest niezdolna do przedstawienia sobie swej istoty. „W ten sposób – pisze Heidegger – wychodzi na jaw rzecz niepokojąca. To, co w naukach każdorazowo nie daje się obejść (*das Unumgängliche*) – przyroda, człowiek, dzieje, mowa – jest jako owo niedające się obejść czymś dla samych nauk i przez nauki niedostępnym” (Heidegger 1977, s. 279). Stąd paradoks: to, co nie daje się obejść, jest w nauce pomijane.

Zwrócenie uwagi na ów paradoksalny „niepozorny stan rzeczy”, w którym spoczywają nauki („jak rzeka w swym źródle”, mówi Heidegger), jest zwróceniem się w stronę tego, co problematyczne, a więc tego, co godne pytania. Otwiera możliwość namysłu. Namysł jako taki jest innej natury niż sama nauka czy nawet kultura. Kultura polega na umieszczeniu przed człowiekiem jakiegoś wzorca, zgodnie z którym ma on formować swoje zachowanie. Namysł oznacza poszukiwanie, jest więc bardziej tymczasowy i uboższy niż uprzednio pielęgnowana kultura. Jest jednak właśnie tym, uważa Heidegger, co jest od nas wymagane. W ten sposób filozofująca perspektywa Heideggera pozwala mu zwrócić uwagę na ograniczenie tkwiące w samej naturze nauki: z konieczności oferowane przez nią poznanie jest jedynie aspektem zawsze szerszej rzeczywistości. Świadomość tej sytuacji powinna powstrzymywać od prób absolutyzacji nauki i jej rezultatów.

Jaki obraz wyłania się z tych rozważań w kontekście pytania o relację nauki i podmiotowości?

Zarówno Husserl, jak i Heidegger zdają się mówić coś ważnego o relacji między podmiotowością a nauką. W ujęciu pierwszego podmiot staje się warunkiem konstytucji określonych sfer rzeczywistości ludzkiej, w tym rzeczywistości naukowej. W ujęciu drugiego nauka z natury grozi uprzedmiotowieniem, a więc istnieje niebezpieczeństwo nieuwzględniania tego, co specyficznie podmiotowe. Oba te rysy trzeba mieć na uwadze, gdy roz-

patruje się podmiotowość jako temat (czy właśnie „przedmiot”) refleksji naukowej. Jest tak tym bardziej, że – jak zauważa Heidegger – namysł nad nowożytnym rozwojem i dominacją nauki tworzy rysy w dotychczasowej kulturze i może prowadzić do zmian w szerszym planie kulturowym. Podobne problemy były poruszane przez Husserla w wydanym w latach 30. *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa*. Powstaje pytanie, czy kwestie te nie są aktualne także dzisiaj, zwłaszcza w obliczu coraz częstszych głosów wieszczących rewolucję w naszym potocznym myśleniu, rewolucję opartą na wynikach współczesnych badań naukowych – i to przede wszystkim badań związanych *par excellence* z problematyką podmiotowości.



## Na styku problematyki filozoficznej i neuronauki: problem psychofizyczny, wolna wola i subiektywność

*Znalezienie miejsca dla świadomości w ramach naturalnego porządku wymaga rewizji naszej koncepcji świadomości albo rewizji naszej koncepcji natury (Chalmers 2002/2008, s. 442).*

### I. Wolność woli: między kompatybilizmem a inkompatybilizmem

Jak widzieliśmy w poprzednich rozdziałach, kwestii podmiotu – zwłaszcza w jego aspekcie osobowym – nie sposób ujmować bez odwołania do kategorii wolności: na niej zasadza się podmiotowa sprawczość i odpowiedzialność. Zarazem problem woli i wolności należy do tych, co do których badaczom i filozofom szczególnie trudno jest uzyskać zgodę. Napisano na ten temat bardzo wiele i nie ma tu miejsca, by dokonywać przeglądu owej literatury; niektórymi z tych kwestii zajmowałam się zresztą gdzie indziej (por. Trzópek 2003). Teraz interesują mnie głównie stanowiska postulujące konieczność wprowadzenia do gry naukowego punktu widzenia.

Sprawa wolności woli bywa zazwyczaj stawiana w kontekście sporu kompatybilizmu z inkompatybilizmem, a więc sporu o to, czy wolną wolę można (kompatybilizm), czy też nie można (inkompatybilizm) pogodzić z jakąś formą determinizmu<sup>36</sup>. Wyjaśnienie deterministyczne – tak jak jest ono najczęściej w literaturze formułowane – oznacza, że zachowanie systemu w danym momencie jest w pełni wyznaczone przez określone warunki początkowe oraz prawa natury. Innymi słowy, na gruncie uprzednich wydarzeń i istniejących praw istnieje tylko jeden ściśle określony stan, jaki system może przyjąć w danym momencie (por. Greene i Cohen 2004). W przypadku

---

<sup>36</sup> Kompatybilizm – uznając determinizm, w myśl którego całość następujących zdarzeń jest wyznaczona przez określoną sytuację wyjściową i prawa natury – musi zarazem zabezpieczyć się przed fatalistycznymi interpretacjami przyjmowanych przez siebie założeń. Argumentacja filozoficzna jest tu złożona i nie wydaje się celowe zagłębianie się w nią w tym miejscu.

ujęć deterministycznych różnorodne (wewnętrzne i zewnętrzne) przyczyny określają (determinują) zachowanie w sposób pełny (i na gruncie tych przyczyn dane działanie *nie mogłoby* być inne). Ujęcia kompatybilistyczne mogą stanowić podstawę dla możliwych zabiegów naturalizacyjnych, „wpasowujących” kategorię podmiotowości w deterministyczne założenia i praktykę badań naukowych. Inkompatybilizm, przeciwnie, zdaje się wskazywać, że takie postępowanie nie jest możliwe bez istotnych strat, a tym samym nie da się bez reszty dokonać „przełożenia” istotnych podmiotowych atrybutów na kategorię właściwe dla współczesnej nauki.

Trzeba tu zaznaczyć, że stanowisko inkompatybilistyczne posiada w istocie dwie wersje. Na gruncie pierwszej uznaje się, że wolnej woli nie sposób pogodzić z determinizmem, z czego wyciągany jest wniosek, że determinizm jest fałszywy. Jest to tzw. pogląd libertariański. W wersji drugiej, przeciwnie, determinizm uznawany jest za prawdziwy, a wiara w wolną wolę traktowana jest jako złudzenie. W dalszym ciągu mówiąc o inkompatybilizmie, będę miała na myśli to pierwsze – libertariańskie – rozumienie. Dla inkompatybilistów, jeśli determinizm jest prawdziwy, żadne działanie nie jest w istocie wolne, ponieważ istnieją niezależne od naszej kontroli czy woli siły wystarczające do jego spowodowania.

Warto też pamiętać, że wolność inkompatybilistyczna, o której tu mowa, może się kłócić z niektórymi innymi postaciami indeterminizmu. Chodzi zwłaszcza o ujęcia, które nawiązują do argumentów dotyczących niezeterminowania i przypadku w świecie fizycznym. Na płaszczyźnie subatomowej podstawowe prawa mają charakter statystyczny, a nie kauzalno-deterministyczny. Jeśli tak – jak się niekiedy argumentuje – to teza Pierre’a-Simona Laplace’a o zasadniczej przewidywalności wszelkich zdarzeń fizycznych przestaje obowiązywać (obecny stan systemu fizycznego nie determinuje ściśle jego przyszłego rozwoju). Przyczynowość zyskuje tym samym strukturę probabilistyczną, co oznacza, że istnieją w świecie fizycznym fenomeny, których nie można przewidzieć. Pojawiające się akty woli byłyby wówczas *niezeterminowane przyczynowo*, przez co rozumiany jest zazwyczaj ich brak powiązania z poprzedzającymi warunkami, podobnie jak ma to miejsce w zdarzeniach zachodzących na poziomie subatomowym (por. Ferber 2003/2008). Wolność taką można określić jako „wolność przypadku”. Dla wielu myślicieli jednak taka nieugruntowana we własnych wyborach, motywach czy racjach wolność działania nie byłaby prawdziwą wolnością. Nie wiązałyby się też z poczuciem odpowiedzialności za swoje czyny.

Podstawową sprawą różnicującą oba (kompatybilistyczne i inkompatybilistyczne) stanowiska wydaje się sposób odpowiedzi na pytanie, czy w danej sytuacji podmiot mógłby postąpić inaczej, niż postąpił, będąc tą właśnie osobą. Zdaniem kompatybilistów nie byłoby to możliwe (tu właśnie następuje ukłon w stronę determinizmu), ponieważ na gruncie określonych cech osobowości, przeszłych zdarzeń, obecnej sytuacji itp. w pod-

miocie tym mogły się zrodzić tylko takie, a nie inne pragnienia i motywy, będące podstawą jego decyzji i działań. Ponieważ postępuje on jednak zgodnie z tymi pragnieniami i motywami, jego postępowanie można określić jako wolne i podlegające woli. Mimo to jest ono zdeterminowane jak wszystko inne we wszechświecie. „Wolne” nie jest tu przeciwieństwem „uwarunkowanego”, ale „wymuszonego” czy „narzuconego”. Tak rozumiana wolna wola może być ograniczona przez różne czynniki, takie jak poziom dojrzałości czy choroba umysłowa. W ten sposób „wolna wola” staje się naturalnym fenomenem, możliwym do badania naukowego.

Inkompatybilista mógłby natomiast argumentować, że wybór, o jakim mówi kompatybilista, nie jest w istocie wyborem wolnym. Wolny wybór i kierowanie się wolą zakłada bowiem, że wybór jest *realny* – to znaczy, że w danej chwili osoba jest rzeczywiście wolna, by wybierać z różnych alternatyw. W wyborze naprawdę wolnym nie istnieją uwarunkowania kauzalnie wystarczające do zdeterminowania, by właśnie to, a nie żadne inne działanie miało miejsce. Praktycznie oznacza to, że w identycznej sytuacji dana osoba mogłaby faktycznie postąpić inaczej, niż postąpiła. Dla kompatybilisty nie byłoby to możliwe. Większość współczesnych naukowców (w tym psychologów zainteresowanych problemem woli) wyraźnie opowiada się za stanowiskiem kompatybilistycznym (por. Kuhl i Koole 2004; Ryan i Deci 2004; Greene i Cohen 2004).

W omawianym tu sporze wydają się spletać dwa odmienne poziomy dyskusji nad wolą i wolnością; część z nich odpowiada założeniom filozoficznym, inne stanowią odzwierciedlenie potocznych intuicji. I tak wolność w potocznym rozumieniu (a także na gruncie wielu koncepcji psychologicznych – por. Fromm 1996; Ryan i Deci 2004; Kuhl i Koole 2004) ma charakter stopniowalny i jest zależna od wielu – tak wewnętrznych, jak zewnętrznych – czynników. Z kolei wolność woli, o której dyskutują filozofowie, często (choć, jak zobaczymy, nie zawsze) nie ma takiego stopniowalnego charakteru, to znaczy albo występuje (w znaczeniu: jest możliwa zawsze), albo nie (nie jest możliwa w ogóle). Pogląd taki, dobitnie wyrażony w *IV Medytacji* Kartezjusza, przyjmuje też większość zwolenników niezdeterminowania. Kompatybilistom bliska jest idea wolności stopniowalnej i warunkowej.

Jak powiedziano, przytaczane zazwyczaj przez kompatybilizm przykłady paradygmatycznych sytuacji, w które zaangażowana jest wolność woli (lub jej brak), dotyczą najczęściej przymusu. Przymus stanowi pewną klasę zachowań, które już Arystoteles (por. 1982) określił jako podejmowane z obawy przed większym złem. Można jednak zadać pytanie: czy przymus jest rzeczywiście właściwym przeciwieństwem wolności? Zdaniem Bernarda Williama kompatybilizm nie rozpoznaje podstawowego faktu, że w tego typu sytuacjach faktycznie nie występuje żaden ubytek wolnej woli, i to w jakimkolwiek sensie, który miałby coś wspólnego ze zdolnością podmiotu do dokonywania wyborów. Gdybyśmy założyli – pisze

Williams (1985/1999b) – że w tego typu sytuacjach nie robimy użytku z wolnej woli, oznaczałoby to, że nie robimy z niej użytku nigdy, ponieważ wszelkie nasze wybory są dokonywane w pewnej przestrzeni alternatywy, przestrzeni ograniczonej przez określone koszty. Przypadki ewidentnego przymusu byłyby jedynie szczególnie drastycznymi przykładami zwyczajnych sytuacji. Oznaczałoby to, że w kontekście wolnej woli – jeżeli jej istnienie jest dopuszczane – przymus jest fałszywym tropem. Jak zauważa Williams, już samo to powinno skłaniać do pytania, czy wobec tego kompatybilizm jest w stanie uchwycić sedno problemu wolnej woli, problemu, który we własnym przekonaniu ma jakoby rozwiązywać (Williams 1985/1999b). Williams proponuje odróżnienie pojęcia „wolności”, które może być stopniowalne i ograniczone przez przymus, od pojęcia „wolnej woli”, która stopniowalna nie jest, to znaczy albo ją posiadamy, albo nie<sup>37</sup>.

Jednak także stanowisko inkompatybilistyczne nie jest wolne od trudności. Trudności te dotyczą koncepcji *realnego wyboru spośród alternatyw*, a zwłaszcza tego, kiedy faktycznie do takiego *realnego wyboru* dochodzi. Można mianowicie uznać, że dokonanie wyboru przesądza, iż pewien fakt efektywnie wystąpi, co oznacza, że przed dokonaniem owego wyboru było możliwe, iż fakt ten nie zaistnieje. Innymi słowy, zajście danego wydarzenia nie było wcześniej zdeterminowane; to my sprawiamy – za sprawą naszego wyboru – że bieg zdarzeń przyjmie taki, a nie inny obrót. Tu pojawia się jednak pewna trudność. Samo dokonanie wyboru nie przesądza jeszcze, że zgodne z nim działanie rzeczywiście nastąpi: zawsze jest jeszcze możliwe, że podmiot zmieni zdanie. W takim wypadku coś takiego jak *realny wybór* traciłoby swoją faktyczną moc sprawczą, która ulegałaby przesunięciu na samo rozpoczęcie działania. Ma to taką (niezbyt fortunną dla inkompatybilizmu) konsekwencję, że jeżeli koncepcja ta w ogóle dotyczy wyboru, to – zgodnie z tym, co powiedziano powyżej – odnosi się do tych wyborów, które zachodzą równocześnie z wykonywanym działaniem (wszelkie wcześniejsze wybory niczego bowiem nie przesądzają). Obraz taki jest już znacznie mniej przekonujący, gubi też to, na czym zdaje się najbardziej zależeć inkompatybilistom: znaczenie realnego namysłu prowadzącego do samodeterminacji. Uwzględniając te trudności, można co najwyżej powiedzieć, że wcześniejszy wybór jest zwiastunem późniejszego działania, ale faktycznie go nie określa. Jak zauważa Williams, wszystko to powoduje, że na gruncie tej koncepcji trudno jest zrozumieć relacje, które zachodzą między wcześniejszym wyborem, zamiarem i działaniem (por. Williams 1985/1999b).

---

<sup>37</sup> Choć trzeba tu zauważyć, że istnieją różnice terminologiczne między różnymi filozofami. Na przykład egzystencjalizm Sartre'a charakteryzuje właśnie „wolność” jako fakt absolutny i niestopniowalny. W tym sensie określone rozstrzygnięcia terminologiczne pozostają zawsze do pewnego stopnia arbitralne, co wskazuje, że nie należy się przywiązywać do danej terminologii, starając się raczej podążać za sensem konkretnych rozważań.

Poglądy filozoficzne samego cytowanego tu Williama zdają się skłaniać ku kompatybilizmowi, następujący cytat pokazuje jednak, jak trudne jest wyważenie między oboma stanowiskami. Williams pisze, iż należałoby uznać, że „podmioty działają czasami dobrowolnie i że wówczas, kiedy to czynią, rozporządzają realnym wyborem między różnymi liniami postępowania (...), od nich samych zależy, które z różnych działań wykonają” (1985/1999b, s. 174). Trzy sprawy wydają się tu zasługiwać na uwagę. Po pierwsze, zauważmy, że zdaniem Williama podmioty jedynie „czasami” działają dobrowolnie, nasuwa się więc pytanie, w jakich warunkach i od czego zależy, że tak właśnie się dzieje. Wydaje się, że warunki te są natury empirycznej, co zbliża to stanowisko do kompatybilizmu. Istotną różnicą w stosunku do twierdzeń kompatybilizmu jest jednak to, że podmiot *w ogóle* bywa zdolny do realnego wyboru, a tym samym, że realny wybór – w którym *możliwe* jest uczynienie tego lub czegoś innego – istnieje. Stanowisko takie jest zasadniczo niezgodne z determinizmem. Po drugie, posiadanie owego wyboru – jak gdzie indziej argumentuje Williams – jest niezależne od liczby czy kosztów związanych z różnymi alternatywami, realny wybór dokonuje się niejako na innej płaszczyźnie niż szacowanie zysków i strat. To zdaje się oddalać tę koncepcję od większości badań empirycznych opartych na modelu interakcji wartości celu oraz subiektywnego prawdopodobieństwa jego osiągnięcia (por. Trzópek 2008a). Po trzecie, jak zauważa Williams, wybór taki zależy „od samego podmiotu”. Tu jednak powstaje pytanie, co to oznacza i jak wobec tego traktować ów podmiot: czy chodzi tu o „nieuwarunkowanego sprawcę”, „przyczynę rozpoczynającą ciąg skutków” (por. dalej), czy też o podmiot empiryczny posiadający określone właściwości, motywy, wartości, ale także nawyki, dyspozycje i nieuświadomione motywacje? Jak widać w powyższej dygresji, niemal każde użyte sformułowanie w dyskutowanej tu sprawie może rodzić trudności i od nowa wzbudzać spór o podstawowe założenia.

Sprawy te nawiązują bezpośrednio do tzw. przyczynowości immanentnej, a więc takiej, która jest zawarta w samym podmiocie. Można ją określić także jako zdolność zaczynania samemu z siebie szeregu zdarzeń (por. Kant 1785/2001). Wolność taka ma charakter nieuwarunkowany i nie daje się jej pogodzić z ujęciami deterministycznymi. W koncepcji tej zawsze istnieje możliwość, że w tej samej sytuacji podmiot mógłby postąpić inaczej, niezależnie od występujących motywacji, determinacji czy warunków, w jakich dane działanie następuje. Mógłby postąpić inaczej, ponieważ *faktycznym sprawcą* jest on sam i jego nieuwarunkowana niczym wola. Wybór jest podejmowany przez samodeterminujący się podmiot-sprawcę.

Można powiedzieć, że przyczynowość immanentna stanowi graniczny przypadek w empirycznym świecie, gdzie każda przyczyna jest zarazem skutkiem innych przyczyn, a skutki same stają się przyczynami. Zdaniem wielu myślicieli i badaczy założenie przyczynowości zachodzącej między

zjawiskami jest niezbędne, by można było poszukiwać zależności i prawidłowości w świecie. Można jednak pomyśleć – jak argumentują niektórzy filozofowie – że wśród przyczyn w przyrodzie istnieją też takie, które same nie podlegają empirycznym uwarunkowaniom. Byłaby to przyczynowość właściwa jedynie ludzkim podmiotom.

Jeśli sprawcą zdarzeń jest człowiek, to ich przyczyną nie jest jakieś inne zdarzenie, lecz właśnie on sam. Jeśli poruszam książkę na stole, to przyczyną jej ruchu jest ruch mojej ręki. Jednak przyczyną ruchu mojej ręki jestem ja sama. To właśnie należy rozumieć przez przyczynowość immanentną. Jak pisze Chisholm, „jeśli istnieje jakieś zdarzenie, które jest spowodowane nie przez inne zdarzenia, ale przez człowieka, to znaczy, że istnieją pewne zdarzenia, które dany czyn pociąga za sobą, a które nie są spowodowane przez inne zdarzenia. (...) Oczywiście stanowi to ogólny wniosek, implikujący stwierdzenia niezwyklej doniosłości dotyczące natury podmiotu działającego, czyli człowieka” (Chisholm 1982/2001, s. 353–254).

Ujęcie takie rodzi jednak pewne trudności. Chisholm widzi głównie dwie. Po pierwsze, łańcuch zdarzeń przyczynowych może być kontynuowany. Powróćmy do przykładu z ręką. Ruch ręki jest spowodowany przez poruszenia mięśni i nerwów, te zaś przez aktywność określonych ośrodków mózgowych. Przy takim wyjaśnieniu podmiot niejako znika, chyba że dojdziemy do koncepcji „pierwszego poruszydca”. Wówczas tym, który spowodował wystąpienie danego zdarzenia mózgowego, jest właśnie podmiot (jakkolwiek można by go wówczas rozumieć). Takie rozumowanie staje jednak w obliczu drugiego problemu. Mianowicie chodzi o to, że na poziomie mózgowym nie ma możliwości odróżnienia *sprawienia*, że zaszło A, od samego *zajścia* A. Jak pisze Chisholm, „kiedy podmiot działający sprawił, że stało się A, to żadne inne zdarzenie niż samo A nie zaszło, czyli żadne zdarzenie, które można by opisać jako «powodujące, że stało się A». A zatem na czym właściwie polega przyczynowość zależna od podmiotu działającego? Jaka jest np. różnica między zajściem A a powodowaniem przez sprawcę, że A się stało?” (1982/2001, s. 356). Odpowiedź, jaką proponuje, nie dla wszystkich może być zadowalająca, a nie będzie ona zapewne taką zwłaszcza dla reprezentantów kierunków naturalistycznych. Mianowicie, zdaniem Chisholma, różnica między tymi zdarzeniami jest taka, że w drugim wypadku to *podmiot rzeczywiście spowodował* dane zdarzenie (w tym wypadku zapoczątkował dany proces mózgowy). Ewentualne zarzuty przeciwko takiemu stanowisku można, zdaniem Chisholma, zneutralizować, wykazując, że kwestia przyczynowości jako takiej nie została w ogóle zadowalająco wyjaśniona także w przypadku przyczynowości zewnętrznej, co dobitnie wykazały demontujące przyczynowości argumenty Davida Hume’a. W wypadku przyczynowości immanentnej także stajemy więc przed problemami, z którymi musi się zmagać każdy, kto w ogóle zdecydował się na odwołanie do pojęcia przyczynowo-

ści. Trudno jednak nie zauważyć, że takie postawienie sprawy wydaje się raczej unikami niż poważnym zmierzaniem się z problemem.

Po tej – istotnej, jak mi się wydaje – dygresji powracam do głównego wątku rozważań, a więc trudności, jakie są związane ze sporem kompatybilistów z inkompatybilistami. Zdaniem Williamsa kompatybilizm powinien uzgadniać nie dwa (jak to zazwyczaj czyni), ale trzy elementy. Zazwyczaj uzgadnianie dotyczy jakiejś formy determinizmu – z jednej strony, i kategorii ludzkiej wolności i odpowiedzialności – z drugiej. Według Williamsa faktycznie zaangażowane są tu trzy poziomy: determinizm, pewna klasa elementów psychologicznych (takich jak wybór, decyzja, racjonalne działanie) i – po trzecie – elementy etyczne, takie jak wina i odpowiedzialność. Uzgodnienie determinizmu z pojęciami psychologicznymi zdaje się zależeć od istnienia mocnych wyjaśnień psychofizycznych. Zdaniem Williamsa – podobnie jak Harry’ego Frankfurta – da się to przeprowadzić. Z drugiej strony taka uzgadniająca argumentacja może być niewystarczająca dla zwolenników libertarianizmu, dla których pojęcia wyboru, decyzji, intencjonalności itp. mają nie tylko psychologiczne i psychofizyczne, ale także metafizyczne i aksjologiczne implikacje. W tym sensie, jeśli dane pojęcie z kategorii pojęć wolicjonalnych nie uwzględni tej ostatniej warstwy, to – zgodnie ze stanowiskiem libertariańskim – nie jest to pojęcie adekwatne. W tym sensie takie określenia, jak „wolne działanie”, „obrane działanie”, „działanie umyślne” itp., oznaczają pewną podstawową kategorię działania podmiotu *jako podmiotu osobowego*, któremu przypisywana jest pewna dodatkowa, metafizyczna i etyczna kwalifikacja. Oznacza to, że nawet jeśli uda się uzgodnić determinizm z pojęciami psychologicznymi, może to być niewystarczające dla utrzymania pojęć etycznych, te ostatnie mogą bowiem wymagać czegoś więcej. To „coś więcej” – to m.in. dyskutowany już *realny* wybór. Należy tu wyraźnie podkreślić, że nie ma on wówczas cech pojęcia psychologicznego, ale metafizyczne. Nie jest jednak wykluczone, przestrzega Williams, że w tym stanowisku inkompatybilistycznym tkwi pewien błąd: mianowicie, że z powodów, które w ostatecznym rozrachunku mają naturę etyczną, inkompatybilista przypisuje zwykłemu dowolnemu czy umyślnemu działaniu zbyt ambitną interpretację (por. Williams 1985/1999b).

Rozstrzygnięcie zarysowanego tu problemu jest niekiedy upatrywane (por. Gazzaniga 2005/2006; Greene i Cohen 2004; Williams 1985/1999b; Trzópek 2010c) w rewizji naszych koncepcji etycznych. Zdaniem Williamsa należy to jednak czynić nie ze względu na potrzebę zdystansowania się lub – przeciwnie – dopasowania do jakichś koncepcji naturalistycznych, ale by nie zafałszowywać tego, co już wiemy o naszej psychice. A wtedy może się okazać, że nasze idee zbliżą się do naturalistycznych wyjaśnień ludzkich działań i wyborów. W tym kontekście – zauważa Williams – „wola ma tyle wolności, ile mieć powinna” (Williams 1985/1999b, s. 196). Nie oznacza to, że jest w stanie udźwignąć

wszystkie wymogi systemu moralności stworzone przez (jak pisze) „bezkrytyczną” świadomość. Może jednak być wystarczająca, by wieść wartościowe życie etyczne. Jednak, jak się wydaje, przy takim sformułowaniu problem ulega jedynie przesunięciu, a nie rozwiązaniu.

Niezależnie od tego, o czym była mowa powyżej, można powiedzieć, że spór inkompatybilizmu z kompatybilizmem ma jeszcze jedno oblicze. Nawiązuje ono do wspomnianej drugiej wersji inkompatybilizmu, tej mianowicie, która – uznając determinizm – przeczy realności wolnej woli i odpowiedzialności. Mimo że *gros* sporów toczonych przez filozofów obraca się w naszkicowanym powyżej kręgu tematycznym, współcześnie znaczenia zaczyna nabierać właśnie ten drugi nurt myślenia o wolności woli. Dzieje się tak za sprawą coraz śmiejel formułowanych teorii naukowych (zwłaszcza pochodzących z kręgu psychologii eksperymentalnej), w których wola jest traktowana jako iluzja (por. Bargh i Ferguson 2000; Greene i Cohen 2004; Wegner 2002, 2005, 2008; Wegner i Wheatley 1999). Propozycje z tego kręgu idą w kierunku negacji zarówno kompatybilizmu, jak i libertarianizmu w tym względzie, w którym oba stanowiska wydają się zgodne: to jest w przekonaniu, że na postępowanie człowieka mają wpływ jego świadome zamiary i wybory (jakkolwiek są one różnie konceptualizowane na gruncie obu tych poglądów). Kwestiami tymi zajmę się w kolejnych rozdziałach (por. rozdz. 11 i 12).

## II. Johna Searle’a „szczeliny w doświadczeniu” wolności

Nasze doświadczenie dotyczące zagadnień wolności i determinizmu jest, jak zauważa John Searle (2004/2010), dwojakie. Z jednej strony mamy poczucie zdeterminowanego świata, rządzonego określonymi prawami, w którym działają zasady przyczyny i skutku. Z drugiej strony dysponujemy też poczuciem radykalnie odmiennym: doświadczamy siebie jako wolnych podmiotów, kierowanych w swym działaniu racjami i motywami. Te racje i motywy, chociaż są przeżywane jako *przyczyny* działań, są takimi „przyczynami” tylko w pewnym sensie. „W pewnym sensie” – ponieważ nie stanowią one przyczyn w mechanicznym znaczeniu tego słowa. Mówiąc językiem filozofii, nie stanowią one racji *dostatecznych* dla *sposowodowania* danego działania. Oznacza to, że nie są one w stanie *wymusić* tego działania. Używając określenia Searle’a, pomiędzy „przyczynami” podejmowanych przez nas decyzji i działań a faktycznymi działaniami istnieje szczelina (*a gap*). Dla kontrastu – rozziewu takiego brak w przypadku percepcji: pewne przyczyny po stronie świata rzeczy są dostateczne, aby percepcja miała miejsce (o ile wszystko z naszym systemem wzrokowym jest w porządku); są one zarazem wystarczającymi przyczynami jej zaistnienia. W przypadku wolnego działania sytuacja jest inna. Mamy tu do czynienia aż z trzema faktycznymi szczelinami: po pierwsze, istnieje rozziew



między świadomością racji przemawiających za danym działaniem a podjęciem decyzji o tym działaniu. Po drugie, istnieje szczelina między decyzją a faktycznym zainicjowaniem działania jako takiego. I wreszcie po trzecie, istnieje rozdział między inicjacją działania oraz jego kontynuacją aż do planowanego końca. Warto na marginesie zauważyć, że wszystkie te „szczeliny” są przedmiotem zaawansowanych badań prowadzonych współcześnie na gruncie psychologii eksperymentalnej, a dotyczących kontroli działania, samokontroli czy siły woli; zajmowałam się tymi kwestiami przy innej okazji (por. Trzópek 2003). Tu interesuje mnie jednak co innego: obecność owych „szczelin” w naszym doświadczeniu wydaje się stanowić podstawę naszego przeświadczenia, że dysponujemy wolną wolą.

Pytanie, które stawia Searle, brzmi: czy nasze stany psychiczne są wystarczające dla zdeterminowania naszych działań? (Searle 2004/2010). Można je potraktować jako pytanie naiwno-empiryczne i wówczas dotyczy ono zakresu psychologicznie posiadanej wolności. W tym sensie wolnością nie rozporządzałyby np. ludzie podlegający silnym nałogom (przynajmniej w kwestiach związanych z tym nałogiem), przeciętne zaś osoby dysponowałyby rozmaitym i zmieniającym się z kwestii na kwestię zasobem wolności. Stanowisko takie jest reprezentatywne m.in. dla alternatywizmu Ericha Fromma (1996; por. też Trzópek 2003). Pytanie o charakterze bardziej metafizycznym brzmiałoby natomiast: czy wszystkie podejmowane przez ludzi decyzje przypominają w istocie decyzje nałogowców (mimo iż wydaje się nam, że tak nie jest). By zrozumieć naturę owego pytania, warto odwołać się do współczesnych badań prowadzonych na gruncie nurtu *social cognition*, dotyczących automatyzmów. Istnieje wiele danych, które wskazują, że często wydaje się nam, iż postępujemy w sposób wolny, tymczasem za naszym działaniem czy wyborami tkwią przyczyny, z których występowania nie zdajemy sobie sprawy. Przyczyny te w istocie determinują dane zachowanie czy decyzję. Kwestie te omawiam w rozdziale 12; w tym miejscu jedynie krótko do nich nawiążę.

Wiele spektakularnych efektów osiągnięto, badając zwłaszcza związek „percepcja – zachowanie”. Bywa on wyjaśniany poprzez odwołanie do teorii ideomotorycznej, zaproponowanej w końcu XIX wieku przez Williama Jamesa (1890). Zgodnie z tą koncepcją, wówczas gdy nie działają czynniki hamujące, sama myśl (tu: aktywacja danej cechy czy stereotypu oraz związanych z nimi tendencji behawioralnych) powoduje postępowanie zgodne z tą cechą. Prace powstające w tym nurcie należą w psychologii społecznej do szczególnie licznych, obejmując zarówno efekty związane z zachowaniem (przykładem mogą być klasyczne już i często cytowane badania nad aktywacją stereotypu starości, por. Bargh, Chen i Burrows 1996), jak i wpływem na przebieg i jakość procesów poznawczych (por. np. Dijksterhuis i van Knippenberg 1998; por. też Trzópek 2012a). W obrębie psychologii społecznej za typowy wyraz związku percepcji i zachowania uchodzi tzw. efekt kameleona (por. Chartrand, Maddux i Lakin 2005).

Należy zaznaczyć, że analogicznie do wpływu wywieranego przez otoczenie mogą także działać nasze własne mentalne reprezentacje (np. wyobrażenia znaczących osób z naszego życia; por. Shah 2003). Mogą one aktywować określone wzorce, wartości czy standardy, które następnie zaczynają pełnić rolę regulacyjną w stosunku do zachowania, determinując (por. Bargh 2008, s. 131) nasze decyzje i postępowanie. Reprezentacje te mogą się cechować mniejszą lub większą chroniczną dostępnością, a także zmieniać się w sposób sytuacyjny. Istotne jest to, że ich wzbudzenie – podobnie jak ma to miejsce w przypadku związku percepcji i zachowania – jest nieintencjonalne i ukryte (*implicit*). Niezależnie od tego spełniają one znaczące funkcje regulacyjne, wpływając m.in. na stopień wykonania zadań, odczuwane zaangażowanie, samoocenę czy samopoczucie (por. Baldwin, Carrell i Lopez 1990; Shah 2003). W tym sensie można powiedzieć, że opisywane tu procesy zachodzą w sposób automatyczny, bez wiedzy podmiotu.

Zachowania takie byłyby wolne w psychologicznym sensie postulowanym przez kompatybilizm, ponieważ osoba nie doświadczałaby przymusu psychologicznego, mimo że za jej działaniami stałyby nieuświadomiane przez nią motywy czy związki przyczynowe. Mówiąc językiem Searle’a, badania takie pokazują, że przynajmniej niektóre „szczeliny” są jedynie iluzją. Jednak czy wszystkie działania mają taką właśnie naturę?

Zdaniem Searle’a wnioski takie byłyby co najmniej pochopny. Żeby zrozumieć – jak pisze – co dzieje się w tych wszystkich przypadkach, w których badanego wprowadza się w błąd lub manipuluje się niepełną informacją, konieczne jest skonfrontowanie tych przypadków z sytuacjami naturalnymi, podczas których ludzie podejmują autentyczne wolicjonalne wybory. Prawdopodobne jest bowiem, że sytuacja, w której szczelina okazuje się jedynie iluzją, stanowi wyjątek, a nie regułę (por. Searle 2004/2010). Warto też zwrócić uwagę, że metodologia prowadzonych badań otwiera możliwości otrzymania właśnie takich – wskazujących na uwarunkowanie – wyników (por. Trzópek 2012a).

Powróćmy do hipotezy Searle’a. Postulując istnienie realnych „szczelin” w wolnym działaniu podmiotu, Searle zdaje sobie sprawę, że hipotezę taką należy uprawomocnić. Jeśli nie chcemy obracać się wyłącznie w kręgu argumentów filozoficznych, podstawowa kwestia, którą należy uwzględnić, dotyczy powiązania z neurobiologicznym poziomem zjawisk. Od poziomu tego, jak uważa Searle, współcześnie nie da się już abstrahować, nawet wówczas, gdy uprawia się refleksję filozoficzną (por. Searle 2004/2010). Na poziomie neurobiologicznym, który – zgodnie ze stanowiskiem Searle’a – determinuje realność poziomu psychologicznego<sup>38</sup>, może się mianowicie okazać, że wszystkie działania są bez reszty zdeter-

---

<sup>38</sup> Searle przyjmuje, zgodnie z tezami superweniencji, że w każdym momencie całkowity stan świadomości danej osoby jest w całości determinowany kausalnie (nie ontologicznie) przez stan neurobiologiczny jej mózgu.

minowane. Ponieważ stany świadomości są własnościami mózgu, tyle że z wyższego poziomu, nie ma mowy o działaniu dwóch rodzajów przyczyn: psychologicznych i neurobiologicznych; faktycznie istnieje jeden i ten sam zbiór przyczyn. W przypadku poziomu neurobiologicznego (w przeciwieństwie do doświadczenia subiektywnej wolności) wszystko wydaje się jednak zdeterminowane jako efekt poprzedniego stanu układu (mózgu). Jak zauważa Searle, jeśli wolność psychologiczna ma być uznana, to musi ona manifestować się w jakiś sposób na poziomie neurobiologicznym: aby wolność istniała, szczelina musi sięgać na sam dół, aż do poziomu neurobiologii. Searle zdaje sobie sprawę, że postulat taki nie wydaje się łatwo uzgadnialny ze współczesnym stanem wiedzy tak neurobiologicznej, jak kognitywistycznej, na gruncie której mózg zdaje się „urządzeniem” działającym na zasadach deterministycznych. Kwestie te uważa Searle za najważniejsze dla postawienia współczesnej wersji problemu determinizmu i wolnej woli. Wydają się one także kluczowe dla zagadnienia podmiowości ujmowanej w sposób silny.

Searle przyjmuje w swoim rozumowaniu następujące założenia: świadomość pełni rolę kauzalną wobec naszych decyzji i wolnych działań. To oddziaływanie kauzalne nie ma jednak charakteru deterministycznego, to znaczy nie jest kwestią uwarunkowań wystarczających dla spowodowania danego działania; jest to równoznaczne z istnieniem realnych szczelin. Jednocześnie mózg wytwarza świadomość w sposób deterministyczny, to znaczy dostarcza uwarunkowań kauzalnie wystarczających do jej wystąpienia. Jeśli przyjmiemy oba powyższe założenia, to oznaczałoby to ni mniej, ni więcej, iż całościowy stan procesów neurobiologicznych stanowiący podłoże świadomości w danej chwili jest *niewystarczający*, aby zdeterminować całościowy stan procesów neurobiologicznych w chwili następnej. Jest to neurobiologiczne sformułowanie tezy o istnieniu szczeliny, która, jeśli można się tak wyrazić, rozpościera się z poziomu psychologicznego aż do poziomu neuronów. Podstawowe pytanie, które się tu pojawia, dotyczy tego, czy może istnieć taki „niezdeterminowany” mózg? Searle przyznaje, że jedyną sferą uniwersum, w której spekulacje takie mogłyby mieć szanse na powodzenie, jest ta jego część, którą opisują prawa mechaniki kwantowej<sup>39</sup>. Popularność odwołań do poziomu kwantowego zasadza się na tym, że na owym poziomie stan układu w chwili  $t_1$  jest kauzalnie odpowiedzialny za stan układu w chwili  $t_2$ , lecz wyłącznie na sposób statystyczny, nie deterministyczny. W grę wchodzi tu bowiem czynnik przypadkowości.

Oczywiście można argumentować – i tak często się czyni – że wolna wola nie jest kwestią przypadku. Nie tego oczekujemy od pojęć wolności i odpowiedzialności. Searle odpowiada na to następująco: „Jeśli przyjmiemy, że wytwarzanie przez mózg świadomości jest skutkiem

<sup>39</sup> „Kwantowe” spekulacje Searle’a nie stanowią wyjątku: wcześniej tezy na temat możliwości wolnego działania świadomości w mózgu formułowali np. John Carew Eccles i Karl Popper, a także inni badacze odwołujący się właśnie do poziomu subatomowego.

procesów, które na pewnym poziomie są zjawiskami kwantowymi, i jeśli dalej przyjmiemy, że proces świadomego namysłu dziedziczy po tamtych zjawiskach z poziomu kwantowego brak wystarczalności kauzalnej, nie wynika stąd bynajmniej, że miałyby dziedziczyć po nich też przypadkowość” (2004/2010, s. 233). Rozumowanie takie byłoby bowiem przykładem błędu *pars pro toto*. Jest to jednak tylko hipoteza. Searle przyznaje zarazem, że alternatywna hipoteza, hipoteza mózgu działającego w sposób w pełni zdeterminowany, wydaje się bliższa temu, co współcześnie wiadomo o jego funkcjonowaniu. Z drugiej strony za hipotezą istnienia rzeczywistych „szczelin” zdaje się przemawiać logika ewolucji: „obciążenie tak zmasowaną rzeszą doświadczeń wolności przy równoczesnym braku ich biologicznej wartości z ewolucyjnego punktu widzenia jest raczej absurdalne” (Searle 2004/2010, s. 235), tym bardziej że wielka część biologicznej ekonomii organizmu jest wydatkowana na proces racjonalnego podejmowania decyzji. Jest to, jak zauważa Searle, jedyny argument, jaki można wytoczyć przeciwko tezie o neurobiologicznym zdeterminowaniu, przynajmniej na poziomie współcześnie dostępnej wiedzy o świecie. Może być tak, że jedną z ewolucyjnych zdobyczy organizmów dysponujących świadomością jest taka organizacja mózgu, która umożliwiałaby podejmowanie świadomych decyzji pod nieobecność warunków kauzalnie wystarczających. Wszystkie możliwe spekulacje w tym zakresie zdają się jednak świadczyć raczej o naszej ignorancji niż przybliżać nas do rozwikłania zagadki. Nie wiemy, dlaczego ewolucja wyposażyła nas w przemożne poczucie wolności ani jak to wszystko może funkcjonować w mózgu.

### III. Problem *mind-body* i rola subiektywnej świadomości

Nie powinno znikać z pola uwagi, że zagadnienia podejmowane w tej książce są ściśle uwikłane w ogólniejszą filozoficzną problematykę relacji umysł–ciało. Istnieje wiele wersji tego problemu; część z nich zazębia się z problematyką woli i subiektywności. Kwestiom tym poświęcę niniejszy podrozdział.

Relacja *mind-body* należy do niesłychanie złożonych. O subtelności istniejących tu różnic w poglądach może świadczyć fakt, że ci sami myśliciele czy badacze bywają – w zależności od punktu widzenia – uznawani za reprezentantów odmiennych stanowisk, często wbrew temu, co sami o sobie twierdzą. Ich stanowiska przechodzą też znaczące ewolucje na przestrzeni czasu.

Problem psychofizyczny wiąże się z pewnym trylematem, o którym trzeba tu wspomnieć<sup>40</sup> (por. Ferber 2003/2008). Pierwsza przesłanka try-

<sup>40</sup> Jako podstawa dla tego fragmentu podrozdziału posłużył artykuł *Umysł ucieleśniony. Relacja „dusza – ciało” a współczesna nauka*.

lematu dotyczy różnicy między tym, co fizyczne, a tym, co psychiczne. Odwołajmy się do prostego przykładu. Załóżmy, że *ktos uniósł* moją rękę. Czynniki fizyczny spowodował skutek fizyczny. Ale mogę też sama *zdecydować się* w danym momencie na podobny ruch. Fizyczne (mechaniczne) uniesienie nie jest (lub nie wydaje się być) tym samym co mentalne spowodowanie ruchu. Niezależnie od tego, w czym i jak subtelne są te różnice, są one wyraźnie doświadczane (jak i odbierane przez obserwatora z zewnątrz) jako różne. Tak więc pierwsza przesłanka trylematu brzmi: *rzeczywistość fizyczna i rzeczywistość mentalna to różne rzeczywistości*.

Po drugie, co łączy się zresztą z punktem pierwszym, mamy niezależne doświadczenie, że te różne rzeczywistości (fizyczna i mentalna) wpływają na siebie. Świadomość wpływa na materię mojego ciała (jak choćby wówczas, gdy wykonuję dowolny ruch lub realizuję to, co zamierzyłam) i *vice versa*. Nasze doświadczenie zyskuje tutaj wsparcie badań z dziedziny psychosomatyki. Szczególnie dobrze potwierdzony jest np. wpływ stresu psychologicznego (tj. stresu będącego np. wynikiem określonej interpretacji zdarzeń) na stan zdrowia fizycznego; podobnie działa efekt placebo i wiele innych. Czyli: *istnieje oddziaływanie między tym, co psychiczne, a tym, co fizyczne*.

Po trzecie, wiemy skądinąd, że *świat jest zamkniętą kauzalnie całością*, w której obowiązują zasady zachowania energii. Jeśli tak jest, to nie jest możliwe, by coś niematerialnego i нефizycznego mogło oddziaływać z czymś materialnym i fizycznym: coś nie powstaje z niczego, a żaden fizyczny skutek nie może mieć нефizycznej przyczyny.

Trylemat polega na tym, że każde jego twierdzenie rozpatrywane z osobna wydaje się niepowątpiewalne, a jednak wszystkie trzy łącznie nie mogą być prawdziwe<sup>41</sup>. Dowolne dwa wykluczają trzecie. Biorąc pod uwagę założenia naukowe, jedynym punktem trylematu, z którego nie należy (czy nie można) zrezygnować, jest punkt ostatni: przekonanie o zamkniętym kauzalnie charakterze rzeczywistości<sup>42</sup>. Konsekwencją jest rezygnacja bądź z twierdzenia a) mówiącego o *różnicy* między rzeczywistością fizyczną a mentalną, bądź z twierdzenia b) dotyczącego wzajemnego *wplywu*. To ostatnie zaprzeczenie przybiera głównie postać negowania sprawczej mocy zjawisk mentalnych, zwłaszcza świadomości. Rozwiązanie pierwsze jest przyjmowane m.in. na gruncie nauk neurobiologicznych. Drugie jest

<sup>41</sup> W tym kontekście wydaje się, że problem psychofizyczny jest uwikłany w nieuniknione paradoksy, podobne jak te, które były specjalnością Zenona z Elei. Tak np. jeśli punkt jest niepodzielny i nierozciągliwy, a odcinek składa się z punktów, to jak może być on (odcinek) podzielny i rozciągliwy? Innymi słowy: jak zero dodane do zera może tworzyć np. jeden? Podobnie jest z paradoksem ruchu: Achilles *nie może*, zgodnie z logiką argumentacji, doścignąć żółwia, a jednak doświadczenie pokazuje, że jest inaczej. Problem psychofizyczny wydaje się tego typu paradoksem. Mimo to, jak zauważa Ferber, problem duszy i ciała nikomu jeszcze nie przeszkodził w chodzeniu i dojściu tam, gdzie zamierzał (por. Ferber 2003/2008, s. 105).

<sup>42</sup> Nie wszyscy filozofowie przyjmują to stanowisko (por. Chalmers 2002/2008).

charakterystyczne dla znacznej części psychologii społeczno-kognitywnej, prowadząc zazwyczaj do mniej lub bardziej jawnie deklarowanego przekonania o epifenomenalności świadomości (por. Wegner 2002). Jeśli chodzi o filozofów umysłu, ci reprezentują całą gamę różnorodnych subtelnych stanowisk pośrednich (materializm, materializm eliminatywny, monizm neutralny, monizm akauzalny, dualizm własności, emergentyzm itp.), których w tym miejscu nie sposób omawiać.

Kluczowy w tym kontekście wydaje się problem sprawczej roli świadomości. Jak pisze John Kihlstrom: „Jeśli mamy traktować świadomość poważnie jako coś więcej niż epifenomen, to musimy wykazać, że ma ona siłę sprawczą: że to, co myślimy, czujemy lub w danej chwili chcemy, ma wpływ na to, co faktycznie robimy” (Kihlstrom 2002, s. 30). Jak powiedziano, problem ten pozostaje w mocy tylko wtedy, gdy stoi się na stanowisku jakiejś formy dualizmu (czy to – rzadziej – Kartezjańskiego dualizmu substancji, czy też jakiejś formy dualizmu własności). Tylko wówczas poważnym kłopotem staje się bowiem wyjaśnienie, jak nieredukcyjnie i niefizykalnie pojmowana świadomość może oddziaływać z fizycznym mózgiem i włączać się w kauzalny porządek fizycznego świata. Argument związany z epifenomenalizmem traci natomiast swoje ostrze, gdy świadomość jest traktowana materialistycznie i fizykalistycznie, tj. jako proces zachodzący w mózgu. Poglądy takie są właściwe dla różnych wersji teorii identyczności, reprezentuje go także większość współczesnych neurobiologów, którym trudno byłoby pogodzić własne ewolucyjne zapatrywania z tezami o bezsilności świadomości (por. Damasio 1999/2000a, 2000b, 1994/2002; Edelman 1992/1998). Stany umysłowe są przez wspomnianych neurobiologów traktowane w ostatecznym rozrachunku jako stany mózgowe: „Utrzymuję – pisze Damasio – że procesy biologiczne, które wydają się zaledwie odpowiadać procesom umysłowym, w istocie są z nimi tożsame i będą tak postrzegane, kiedy zrozumiemy je dokładnie (...). Po prostu wierzę, że umysł każdego z nas, choć bezcenny i wyjątkowy, w rzeczywistości jest zjawiskiem biologicznym i pewnego dnia będzie opisywany również za pomocą terminów biologicznych” (Damasio 1999/2000a, s. 79).

Uogólniając, można powiedzieć, że pojęta materialistycznie (lub komputacyjnie; por. Trzópek 2012a) świadomość włącza się w ciąg zdarzeń mózgowych i w tym sensie ma ona moc sprawczą, nie naruszając zasady kauzalnego zamknięcia. Dotyczy to jednak świadomości w jej funkcji regulacyjnej. Natomiast status świadomego doświadczenia (myśli, odczuć, intencji) dalej nie zostaje w ten sposób rozstrzygnięty.

Większość teorii naukowych stoi wspólnie na jakiejś pozycji materialistycznej, zgodnie z którą stan mentalny (doświadczenie, świadomość itp.) nie jest niczym innym jak stanem mózgu. (Jeśli chodzi o filozofów, różnorodność poglądów jest większa; por. Chalmers 2002/2008). Na tym zasadza się stanowisko teorii identyczności. Teoria identyczności prowadzi jednak do trudności innego rodzaju; gdyby nie to, dysponowaliby-

śmy, jak się wydaje, możliwym do przyjęcia rozwiązaniem problemu psychofizycznego. Pytanie, które się tu pojawia, dotyczy tego, w jaki sposób moje subiektywne doświadczenie jest *identyczne* z możliwym do obiektywnego badania procesem mózgowym. Przyjęcie realnego (a więc nieredukowalnego, swoistego) charakteru doświadczenia świadomego oznacza faktycznie przejście na pozycje dualizmu własności, co stawia nas przed niewygodnym problemem Kartezjańskim. Z kolei zaprzeczenie realności tzw. *qualiów* (subiektywnych jakości) wymaga dosyć skomplikowanych (by nie powiedzieć karkołomnych) zabiegów (por. Dennett 1991). Kwestią sprawczej roli świadomości pojętej jako materialny proces w mózgu zajmowałam się gdzie indziej (por. Trzópek 2012a). Tu natomiast chciałabym podjąć sprawę świadomości pojętej jako doświadczenie subiektywne, a więc – niejako z definicji – podmiotowe.

#### IV. Subiektywność i problem redukcji

Jak była już o tym mowa, wielu myślicieli przyjmuje istnienie epistemicznej asymetrii między perspektywą „ja” i „on/ona”. Asymetria ta zakłada, że z pierwszoosobowego punktu widzenia można uchwycić coś, czego nie da się uchwycić z punktu widzenia obiektywnego, trzecioosobowego, a więc właściwego dla perspektywy naukowej. Kwestia owej nieredukowalnej subiektywności dotyczy samych podstaw podmiotowości. Zauważmy, że angielski termin „*subject*” (podmiot) (a podobna sytuacja ma miejsce w innych zachodnich językach) odsyła właśnie do tego najbardziej „prywatnego” rozumienia. W języku polskim zabarwienie znaczeniowe słowa „podmiot” wydaje się natomiast przesuwac na nieco inny aspekt, mianowicie na sprawczość, oddawaną w języku angielskim przez terminy „*agent*” i „*agency*” (por. Krzyżewski 2008). W tym miejscu zajmę się aspektem subiektywnym doświadczenia jako tym, który zdaje się sprawiać filozofom (i nie tylko) najwięcej kłopotów.

Do problemu subiektywności można podchodzić na wiele sposobów. W ujęciach radykalnych świat istnieje dla mnie świadomościowo i jest w istocie przetworzony przez moją subiektywność, przez co należy rozumieć, że cały swój sens czerpie z doświadczenia subiektywnego. Jak to ujmuje Husserl, „wszelki byt przestrzenno-czasowy istnieje ze względu na mnie, to znaczy ze względu na mnie ma ważność czegoś obowiązującego, ma ją właśnie dlatego, że jest przeze mnie doświadczany, spostrzegany, przypominany, że w jakiś sposób o nim myślę, wydaję o nim sądy, oceniam go z punktu widzenia wartości, że go pożądam itd.” (Husserl 1931/1982, s. 29). Tak postawiona kwestia ma charakter przede wszystkim filozoficzny.

Innym aspektem sprawy, istotnym zwłaszcza z naukowego, a w tym ewolucyjnego punktu widzenia, jest pytanie o to, jakie korzyści odnosi organizm z tego, że naprawdę czegoś *doświadcza*, a nie tylko coś *robi*. Jak

zauważa Rodolfo Llinás, „czym innym jest to, że układ nerwowy coś wie (np. zna zespół odpowiednich procedur niezbędnych do strawienia pokarmu), a zupełnie czym innym jest to, że *ty* coś wiesz” (Llinás 2001/2008, s. 364). Część badaczy – o ile w ogóle podejmuje ten problem – uważa, że można i należy do niego podejść empirycznie, a nie jedynie filozoficznie. Z kolei filozofowie umysłu rozważają różne eksperymenty myślowe mające na celu wykazanie (lub przeciwnie: zakwestionowanie) nieredukowalności doświadczeń subiektywnych i związaną z tym „wyjaśniającą lukę” (*explanatory gap*) w nauce. W tym miejscu zajmę się najpierw tą ostatnią kwestią.

Problem ten – jak większość problemów związanych z podmiotowością – dotyczy zagadnień świadomości i jej nieredukowalnego, pierwszoosobowego charakteru. Wiąże się on z ważnym na gruncie filozofii nauki pytaniem o to, czy fizykalistyczny opis świata jest kompletny i czy może stanowić opis samodzielny.

Zgodnie z tak zwanym prawem Leibniza, jeśli dwie rzeczy są identyczne, to muszą mieć wszystkie własności wspólne (por. Searle 2004/2010). Oznaczałoby to, że własności subiektywne – o ile miałyby być tożsame ze zdarzeniami obiektywnymi w mózgu – podlegałyby jakiejś formie redefinicji w terminach „trzecioosobowych”. Tą właśnie kwestią zajmę się obecnie. Trzeba przy tym zauważyć, że choć nie spędza ona snu z powiek naukowcom (którzy nadal po prostu prowadzą swoje badania), wśród filozofów rodzi gorące dyskusje (por. Chalmers 2002/2008).

By zobrazować problem, który się tu wyłania, odwołam się do znanego eksperymentu myślowego zaproponowanego przez Franka Camerona Jacksona (1982). Eksperyment dotyczy Marii, która jest wybitnym naukowcem. Od urodzenia pozostaje ona w czarno-białym otoczeniu. Ze światem może komunikować się za pomocą czarno-białego komputera, ma też do dyspozycji czarno-białe książki. Przez lata studiów Maria staje się ekspertem od widzenia barwnego: wie wszystko, co tylko można wiedzieć o fizjologii widzenia i jego funkcjach. Potrafi rozpoznawać parametry kolorów, w sumie dysponuje całą możliwą wiedzą naukową na ten temat. Pytanie brzmi, czy Maria dowie się czegoś nowego o kolorach, gdy opuści swoje czarno-białe otoczenie? Jak argumentują zwolennicy nieredukowalnych własności świadomości – i owszem. Zauważmy, że problemem w przypadku Marii jest nie to, iż brakuje jej jakiegoś rodzaju *informacji*, ale to, że jest pozbawiona właściwego *przeżycia*, a więc pewnego fenomenu pierwszoosobowego. Ten ostatni nigdy nie będzie więc identyczny z jakimś fenomenem rozpatrywanym z pozycji trzecioosobowej (informacją). Zdaniem części badaczy różnica ta ma charakter nie tyle epistemologiczny, dotyczący poznania, ile ontologiczny (por. Searle 2004/2010).

Kwestią niedostępną dla supernaukowca Marii jest więc to, jak to jest widzieć dany kolor. Ponad 10 lat przed propozycją Jacksona Thomas Nagel napisał artykuł zatytułowany *Jak to jest być nietoperzem?* Problem postawiony przez Nagela okazał się niezwykle nośny, o czym może świadczyć



ogromna liczba cytowań i odniesień w literaturze poświęconej zagadnieniom umysłu i świadomości.

## 1. „Jak to jest być nietoperzem?”

Celem Nagela (1970/1980) było pokazanie, dlaczego zwyczajowe przykłady redukcji (np. wody do  $H_2O$ , błyskawicy do wyładowania elektrycznego itp.) nie stanowią dobrej analogii dla problemu psychofizycznego, a więc możliwości sprowadzenia tego, co mentalne, do tego, co fizyczne. Niezależnie od przyjmowanej tu teorii (filozoficznej raczej niż naukowej, bo tych ostatnich w czasach powstania artykułu Nagela nie było jeszcze wiele) trzeba się zgodzić co do faktu, że jeśli organizm posiada jakieś doświadczenie, to – innymi słowy – musi istnieć coś takiego „jak to, jak to jest być tym właśnie organizmem” (Nagel 1970/1980, s. 160). Nagel wybrał dla swoich analiz nietoperza, gdyż jego doświadczenie (choćby za sprawą echolokacji) różni się zasadniczo od ludzkiego, a mimo to trudno jest zaprzeczyć, że „jest jakoś” być nietoperzem<sup>43</sup>. Podobnie jak w przykładzie z naukowcem Marią Jacksona, sam naukowy opis właściwości neurofizjologicznych nietoperza, a także funkcjonalne wyjaśnienia jego zachowań nie są w stanie zdać sprawy z owego „jak to jest być nim”. Nagel zastrzega, że nie chodzi mu o niemożność *wyobrażenia* sobie, jak by to było posługiwać się echolokacją, polować na muchy itp., gdyż – nawet jeśli wyobrażenie sobie tego byłoby możliwe – stanowiłoby jedynie przeniesienie własnej, ludzkiej perspektywy w realia życia nietoperza. Idzie jednak o coś innego, mianowicie o to, jak to jest *dla nietoperza być tym właśnie nietoperzem*. W próbach odpowiedzi na tak postawione pytanie staje się jasne, że zasób ludzkich doświadczeń i możliwości pojmowania pozostaje absolutnie nieadekwatny<sup>44</sup>. W ten sposób refleksja nad tym, jak to jest być nietoperzem, prowadzi Nagela do konkluzji, że istnieją fakty, które są niewyraźne i niepoznawalne, a których istnienie musimy jednak uznać, nawet jeżeli są one niedostępne dla naszego zrozumienia (por. Nagel 1970/1980)<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Widać tu, że świadome stany rozumie Nagel znacznie szerzej, niż ma to miejsce w przypadku zwyczajowego posługiwania się terminem „świadomość” – świadome w rozumieniu Nagela są organizmy nieposiadające żadnej możliwości werbalizacji. Można więc powiedzieć, że świadomość u Nagela odpowiada szeroko rozumianemu doświadczeniu fenomenalnemu.

<sup>44</sup> Zresztą, zauważa Nagel, nie trzeba odwoływać się do istot tak różnych od ludzi jak nietoperze. Prawdopodobnie podobna bariera istnieje także w przypadku ludzi niewidomych lub głuchoniemych od urodzenia.

<sup>45</sup> Nagel zastrzega przy tym, że nie chodzi mu o to, że fakty pierwszoosobowe są ekskluzywnie prywatne; przeciwnie – fenomenologia pozwala na adekwatne rozumienie cudzych stanów psychicznych manifestujących się w zachowaniach i, jeśli można tak rzec, całym wyrazie osoby. Jest to jednak możliwe tylko na gruncie zasadniczego podobieństwa, umożliwiającego przyjęcie punktu widzenia innej osoby.

Ów stan „jak to jest być sobą” wymyka się także wszelkim analizom w kategoriach funkcjonalnych czy intencjonalnych stanów (ang. *propositional attitudes*)<sup>46</sup>, tak jak są one widziane na gruncie nauk poznawczych i teorii przetwarzania informacji. W tych ostatnich stany umysłu nie są definiowane za pomocą jakichś immanentnych cech, ale za pomocą funkcji, jakie pełnią. Funkcje te są wyjaśniane w kategoriach związków przyczynowo-skutkowych łączących dane stany intencjonalne z zewnętrznymi bodźcami oraz z innymi stanami umysłu (por. Searle 2004/2010). „Przekonania”, „pragnienia” itp. są tu traktowane właśnie jako coś, co stanowi element takiego związku przyczynowo-skutkowego (np. moja percepcja, że pada deszcz, jest przyczyną przekonania, że pada, co jest przyczyną – w powiązaniu z innymi przekonaniem i pragnieniami – tego, że biorę parasol). Powtórzmy: stanów mentalnych nie definiuje się w kategoriach ich fizycznej struktury ani (mówiąc „po arystotelesowsku”) istoty – ale jedynie w kontekście funkcji, jaką pełnią w zachowaniu się podmiotu<sup>47</sup>.

Otóż tak pojętego funkcjonalizmu w naukach poznawczych dotyczy między innymi krytyka Nagela. Nie chodzi przy tym o to, że stanów świadomych *nie można* traktować funkcjonalnie czy przypisywać im roli sprawczej w stosunku do zachowania. Oczywiście, jest to możliwe. Nagel zwraca uwagę raczej na to, że analizy dokonywane z tego punktu widzenia pomijają coś niezwykle istotnego, co można nazwać subiektywną charakterystyką doświadczenia. Jeśli tak jest, to oznacza to, jego zdaniem, że dotychczasowe próby rozwiązania problemu świadomości były stawiane niewłaściwie.

Jeżeli fakty dotyczące doświadczenia – tego, „jak to jest być doświadczającym organizmem” – są możliwe do uchwycenia tylko z określonej, subiektywnej perspektywy podmiotu, „to jest tajemnicą – pisze Nagel – jak prawdziwy charakter tych doświadczeń może być ujęty z perspektywy fizycznych operacji organizmu. Te ostatnie stanowią domenę obiektywnych faktów *par excellence* – czegoś, co może być obserwowane i rozumiane z wielu punktów widzenia i przez indywidua o różnych systemach percepcyjnych” (Nagel 1970/1980, s. 163).

Problem dotyczy więc relacji między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne. Tym, co interesuje naukę, są własności pierwotne przedmiotów, a więc własności możliwe do uchwycenia za pomocą aparatury, która jest niezależna od specyfiki konkretnej modalności zmysłowej. Tak

---

<sup>46</sup> Stany intencjonalne, tak jak są one pojmowane na gruncie funkcjonalistycznego kognitywizmu, składają się z pewnego modusu świadomości (np. przekonania czy pragnienia) oraz z treści, której to przekonanie czy pragnienie dotyczy (tzw. *propositional content*). Tak pojęte stany intencjonalne określa się zazwyczaj jako „nastawienie zdaniowe” (ang. *propositional attitudes*).

<sup>47</sup> Określenia „podmiot” używam tu niechętnie, gdyż – zgodnie z założeniami funkcjonalizmu – możliwe jest przypisanie stanów intencjonalnych (spełniających funkcje przyczynowe w stosunku do zachowania) także automatom, komputerom lub robotom. Ponieważ nie spełniają one warunków właściwych dla podmiotu źródłowego czy osobowego, trudno o ich charakterystykę w kategoriach podmiotowości.

zwane własności wtórne (barwa, dźwięki, zapachy) nie zależą natomiast od aparatu percepcyjnego obserwatora i jako takie – jak przyjmuje się w ujęciach fizykalistycznych – powinny zostać wyeliminowane czy zredukowane do własności obiektywnych. W nauce redukcja taka jest wiązana z docieraniem do „prawdziwego” (tj. niezależnego od subiektywnych punktów widzenia) charakteru badanych przedmiotów. I tak, przykładowo, marsjański naukowiec, nieposiadający zdolności widzenia, mógłby zrozumieć tęczę, światło czy chmurę jako rodzaj fenomenu fizycznego. Jest tak, ponieważ te zjawiska mają swoje obiektywne odpowiedniki i mogą być ujmowane z różnych perspektyw. Nauka dąży więc do opisu wolnego od subiektywnych odczuć i wrażeń: im mniej taki opis zależy od specyficznie ludzkiego punktu widzenia, tym bardziej jest obiektywny.

Doświadczenie subiektywne jako takie nie wydaje się jednak, zdaniem Nagela, podpadać pod ten ogólny wzorzec postępowania naukowego. Niemożliwe jest wykluczenie fenomenalnych cech doświadczenia, podobnie jak czyni się to z fenomenalnymi przejawami jakości rzeczy w naukach przyrodniczych<sup>48</sup>. Jak pisze Nagel, „idea przechodzenia od pozoru do rzeczywiście nie wydaje się tu mieć większego sensu” (Nagel 1970/1980, s. 164). Co byłoby bowiem w tym wypadku analogią do uzyskiwania bardziej obiektywnego rozumienia rzeczy? Czy miałyby się to odbywać poprzez rezygnację z początkowego subiektywnego punktu widzenia na rzecz innego, bardziej obiektywnego? I na czym miałyby polegać ten obiektywny punkt widzenia? Wydaje się nieprawdopodobne, pisze Nagel, byśmy byli bliżej uchwycenia prawdziwej natury ludzkiego doświadczenia na tej drodze. Przeciwnie, należy sądzić, że wówczas stajemy się właśnie dalsi od tego celu. „O ile czynimy słusznie, porzucając ten [subiektywny] punkt widzenia, poszukując pełniejszego zrozumienia zewnętrznego świata, nie możemy go nieustannie ignorować, skoro stanowi on istotę naszego życia wewnętrznego, a nie jedynie jeden z jego przejawów” – konkluduje (Nagel 1970/1980, s. 164).

W ten sposób argumenty Nagela wpisują się w starą debatę dotyczącą fizykalizmu. Podstawowa teza fizykalizmu głosi, że fenomeny mentalne są w istocie fizycznymi fenomenami mózgu. Formuła wydaje się prosta, jednak samo wyrażenie „są” jest dla Nagela mocno podejrzane. Zazwyczaj jeśli mówimy, że *X jest Y*, wiemy, na jakiej zasadzie jest to prawdziwe, a więc znamy teoretyczną podstawę, na której takie utożsamienie może mieć miejsce. Otóż takiego teoretycznego kontekstu nie ma jeszcze w przypadku problemu psychofizycznego. Powoduje to, że status twierdzenia, iż „to, co mentalne, jest w rzeczywistości tym, co fizyczne”, odpowiada statusowi twierdzenia: „materia jest energią” – ale dla filozofa presokratycznego. W obu przypadkach nie wiadomo, na jakiej zasadzie

<sup>48</sup> Warto zauważyć, że choć w innej formie, argumentacja ta przypomina personalistyczne stanowisko Charlesa Taylora omówione w rozdziale trzecim.

twierdzenia te miałyby być prawdziwe. Jak zastrzega Nagel, nie znaczy to, że fizykalizm jest fałszywy: można dysponować dowodami na rzecz czegoś, czego natury się nie rozumie<sup>49</sup>. Problemem pozostaje jednak, zdaniem Nagela, to, czy w ogóle należy przekształcać subiektywne doświadczenia w obiektywne fakty. „Innymi słowy – pisze – czy jest sens pytać, jakie moje doświadczenie jest w *rzeczywistości*, jako przeciwstawne do pytania o to, jakie jest ono dla mnie?” (Nagel 1970/1980, s. 166). Przy czym przez „w rzeczywistości” rozumie „obiektywnie” – a więc na sposób dostępny dla nauk fizykalistycznych. Nagel optuje tu za znalezieniem jakiegoś innego sposobu naukowego docierania do tego, co subiektywne: postuluje mianowicie opracowanie metod, które nazywa „obiektywną fenomenologią”, będących czymś na kształt drogi pośredniej między doświadczeniem prywatnym i subiektywnym – a metodologią obiektywnej nauki. Metody te miałyby na celu zdanie sprawy z doświadczenia „na jego własnych prawach”, ale tak, by wyrazić w terminach obiektywnego języka więcej, niż jest to możliwe na gruncie fizykalistycznej nauki. Podejmowane wspólnie przedsięwzięcia, takie jak chociażby neurofenomenologia (zob. Lutz i Thompson 2003; por. też Trzópek, manuskrypt), zdają się wychodzić naprzeciw temu postulatowi.

## 2. Czy nieredukowalność fenomenów pierwszoosobowych można pogodzić z materializmem?

Choć dla niektórych badaczy i filozofów niesprowadzalność perspektyw pierwszo- i trzecioosobowej stanowi wystarczającą przesłankę przemawiającą przeciw możliwości jakichkolwiek zabiegów naturalizacyjnych, inni podejmują próby pogodzenia trzecioosobowych zdań nauki z fenomenem ludzkiej subiektywności. I tak, zdaniem filozofa umysłu Pascala Engela (1995/2001) – który wydaje się tu zasadniczo zgodny ze stanowiskami współczesnych neurobiologów – w perspektywie naturalistycznej jest miejsce na subiektywność, pod warunkiem jednak, że nie uznaje się, iż stanowi ona coś „poza-” czy „ponadnaturalnego”. Oznaczałoby to, zdaniem Engela, możliwość sprowadzenia tego, co subiektywne, do tego, co obiektywne w płaszczyźnie ontologicznej. W płaszczyźnie epistemologicznej istniałaby natomiast swoista asymetria między perspektywą pierwszo- i trzecioosobową. Problem polega na tym, w jaki sposób uwzględnić tę asymetrię w ramach naturalistycznego ujęcia. Zdaniem Engela da się to przeprowadzić, o ile przyjmie się, że nie istnieją subiektywne *fakty* – bo te dotyczą jedynie tego, co obiektywne; istnieją natomiast subiektywne *prawdy*. Prawda subiektywna oznacza, że dysponuje się subiektywnymi przekonaniem i subiektywnym punktem widzenia. Jest to wystarczające, by nie była np. możliwa redukcja pewnych wyrażen okazjonalnych, takich jak „jestem *tutaj*” czy „*teraz* widzę

<sup>49</sup> Por. Chalmers 2002/2008.

błękit”, do zdań nieokazjonalnych, zawierających jedynie deskrypcję faktów obiektywnych (co bowiem w takim wypadku miałyby znaczyć subiektywne „teraz” i „tutaj”?). Jak podsumowuje Engel: „Jakkolwiek fakty, które pozwałyby zdać sprawę z subiektywnego charakteru moich pierwszoosobowych myśli, są faktami obiektywnymi, to ściśle subiektywny charakter owych myśli pozostaje cechą nieusuwalną, której nie sposób wyrazić w trzecioosobowych kategoriach obiektywnych” (1995/2001, s. 252). Wniosek, jaki wysuwa stąd Engel, jest taki, że obiektywistyczna czy naturalistyczna teoria umysłu nie musi eliminować subiektywności, gdyż nie zagraża ona obiektywności faktów, które nas dotyczą jako organizmów biologicznych czy naturalnych. Nasze stany mentalne mogą być określane przez przyczynowe okoliczności naszego otoczenia; stanowią one ponadto dyspozycje i stany fizyczne, nie oznacza to jednak negowania subiektywności pierwszoosobowych myśli i przekonań, które pozostają tym samym nieredukowalne do perspektywy trzecioosobowej. W ten sposób Engel stara się uzgodnić możliwość naturalizacji z nieredukowalnością perspektywy pierwszej osoby.

Nieco inaczej problem ten stara się rozwiązać John Searle, choć i dla niego, podobnie jak dla Engela, istotną sprawą jest rezygnacja z dualistycznego, Kartezjańskiego sposobu ujmowania relacji tego, co fizyczne, i tego, co umysłowe (por. Searle 2002, 2004/2010). Searle – krytykując zarówno Kartezjański dualizm, jak i ujęcia materialistyczne – przyznaje, że każde z tych stanowisk stara się powiedzieć coś prawdziwego: materializm – że świat składa się z materialnych, fizycznych cząstek, a dualizm – że doświadczenie pierwszoosobowe jest nieredukowalne do ontologii trzecioosobowej. Tezy te wydają się sprzeczne i niemożliwe do pogodzenia: z klasycznego materializmu zdaje się wynikać, że nie istnieją nieredukowalne fenomeny mentalne, a z klasycznego dualizmu – że obok materii musi istnieć nieredukowalny i niematerialny umysł. Jednak, zdaniem Searle’a, oba te twierdzenia mogą być prawdziwe i jedno nie neguje drugiego. Ich pozorna sprzeczność bierze się z tradycji językowej, która każe sztywno przeciwstawiać to, co mentalne, temu, co fizyczne. „Mentalne” jest zazwyczaj traktowane jako subiektywne, pierwszoosobowe, a tym samym (zdaniem Searle’a – błędnie) jako нефизyczne. „Fizyczne” określa się jako ilościowe, materialne, a więc obiektywne, trzecioosobowe. „Twierdzę – pisze Searle – że te definicje nie są w stanie uchwycić podstawowego faktu świata, mianowicie, iż tak został urządzony, że pewne procesy biologiczne są właśnie jakościowe, subiektywne i pierwszoosobowe (...) powinniśmy tak rozszerzyć kategorię tego, co fizyczne, aby objęła ten immanentny, subiektywny wymiar mentalny”<sup>50</sup> (Searle 2004/2010, s. 120).

<sup>50</sup> Takie cechy świadomości jak jakościowość, subiektywność i intencjonalność mogą być, zdaniem Searle’a, uznane za fizyczne, ponieważ spełniają określone warunki „fizyczności”: zajmują w danym czasie określone miejsce w przestrzeni mózgu (warunek czasoprzestrzenności), są wyjaśnialne kauzalnie przez procesy niższego poziomu i są zdolne wchodzić w oddziaływania przyczynowo-skutkowe (por. Searle 2004/2010, s. 121).

By więc zrozumieć stanowisko Searle'a, należy porzucić skryzalizowany w języku sposób myślenia i niejako „powrócić do faktów”, a wtedy rzeczy przedstawią się nam we właściwej postaci. Trzeba jednak przyznać, że Searle uznaje, iż jego stanowisko nie jest wolne od pewnej arbitralności. Jak pisze, „nie chodzi tu o żadne odkrycie w stylu nauk przyrodniczych, lecz o decyzję. Moim zdaniem nic nam nie przeszkadza, aby zdecydować, że to samo zdarzenie będziemy traktować jako byt równocześnie wyposażony w cechy neurobiologiczne i własności fenomenologiczne” (Searle 2004/2010, s. 128). Jednak skoro tak, to można podejmować różne decyzje, co uprawomocnia różne stanowiska. Zdaniem Searle'a decyzja, którą sam podjął, najlepiej pasuje do faktów, jakimi współcześnie dysponujemy.

Swoje stanowisko nazywa Searle „biologicznym naturalizmem”. U jego podłoża leży przekonanie, że stany umysłu mają biologiczny charakter, co, jego zdaniem, pozwala na uniknięcie pułapek tak materializmu, jak dualizmu. Stany świadomości są realnymi, biologicznymi właściwościami świata i jako takie wchodzą z nim w oddziaływanie przyczynowo-skutkowe: „Świadomie odczuwane przeze mnie pragnienie napicia się wody faktycznie istnieje jako takie i spełnia określone funkcje przyczynowe w całości mojego zachowania (...). Wiemy z całą pewnością, że jest ono skutkiem procesów neuronowych, a brane jako takie jest też niczym innym jak procesem zachodzącym w mózgu” (Searle 2004/2010, s. 119). Świadomość jest biologiczną cechą mózgu, powie Searle, w taki sam sposób, jak trawienie jest biologiczną cechą układu trawiennego. Między jednym i drugim nie ma wcale jakiegóż metafizycznej przepaści. Stany świadomości są kauzalnie (nie ontologicznie!)<sup>51</sup> redukowalne do procesów neurobiologicznych, w tym też sensie nie są niczym „ponadto” względem tych procesów. Kauzalne moce sprawcze świadomości oraz jej neuronalnego poziomu są dokładnie takie same, z czego wypływa wniosek, że nie można mówić o dwóch różnych rzeczach: świadomości i procesach neuronalnych. Świadomość jest własnością ośrodkowego układu nerwowego, jednak – jeśli można tak powiedzieć – na wyższym poziomie deskrypcji niż poziom neuronów i synaps. „Wyobraźmy to sobie w następujący sposób – pisze Searle – ogólnie rzecz biorąc, świadomość ma się do neuronów tak, jak korpuz tłoka (ciało stałe) do cząsteczek wchodzących w skład metalu”

---

<sup>51</sup> Redukcja kauzalna oznacza, że zachowanie fenomenów A w całości da się wyjaśnić przyczynowo przez odwołanie do zachowania fenomenów B. Na przykład stały stan skupienia jest kauzalnie redukowalny do zachowań cząsteczek. Fenomeny A są natomiast ontologicznie redukowalne do fenomenów B wtedy i tylko wtedy, gdy A nie są niczym innym niż B. I tak przedmioty materialne są ontologicznie redukowalne do cząstek. Niemniej jednak redukcja kauzalna nie musi oznaczać redukcji ontologicznej. *IX symfonia* Beethovena jest redukowalna kauzalnie do drgań fal dźwiękowych, co nie oznacza, że jest z nimi tożsama. „Świadomość – pisze Searle – tym różni się od ciekłego czy stałego stanu skupienia, że w jej przypadku redukcja kauzalna nie pociąga za sobą redukcji ontologicznej” (Searle 2004/2010, s. 132). Jest tak, ponieważ świadomość ma ontologię pierwszoosobową, a procesy neurobiologiczne – trzecioosobową.

(2004/2010, s. 134). Podobnie jest z uwarunkowaniami przyczynowymi: „Kiedy mówię, że moja ręka uniosła się skutkiem mojej świadomej decyzji, bynajmniej nie chcę przez to powiedzieć, że nastąpiła jakaś przyczyna dodatkowa względem pobudzenia neuronów” – pisze Searle (2004/2010, s. 210). Jest to po prostu opis na poziomie systemu jako całości. I analogicznie eksplozja w cylindrze silnika spalinowego jest przyczyną ruchu tłoka (to także opis na poziomie systemowym). Ten sam fakt można opisać na poziomie oddziaływań i reakcji molekularnych, nie będą to jednak opisy dwóch niezależnych łańcuchów przyczynowo-skutkowych, ale opis dwóch różnych poziomów jednego systemu<sup>52</sup>. W tym sensie świadomość jest „cechą powierzchniową” (cechą głęboką byłoby neurobiologiczne podłoże). Jednak, jak pisze Searle, „cały sens pojęcia świadomości sprowadza się do uchwycenia tych właśnie cech powierzchniowych”, a więc naszego doświadczenia świadomego (2004/2010, s. 124). Nietrudno zresztą znaleźć wiele innych fenomenów, których cechy powierzchniowe wydają się bardziej interesujące niż ich struktura na poziomie mikro (najbardziej adekwatnym przedmiotem wydają się tu fenomeny kulturowe).

Problem, wokół którego się tu obracamy, jest faktycznie problemem redukcji. Trzeba tu zauważyć, że nie każda redukcja jest redukcją eliminacyjną, której celem jest wykazanie, że dany fenomen faktycznie nie istnieje. Jak się wydaje, nie jest możliwe wykazanie (choć niektórzy próbowali; por. Dennett 2005/2006), że fakt istnienia świadomości jest czymś złudnym, podobnie jak złudne są zachody słońca. Jest tak, „ponieważ tam, gdzie w grę wchodzi świadomość, pozór jest rzeczywistością. (...) Jeżeli świadomie wydaje mi się, że jestem świadomy, wówczas jestem świadomy. Mogę się na wszelkie sposoby mylić odnośnie do treści stanów mojej świadomości, ale nie w kwestii samego ich istnienia” – konkluduje po kartezjańsku Searle (2004/2010, s. 126). Stany świadomości istnieją więc tylko wtedy i tylko o tyle, o ile są doświadczane przez podmiot. Oznacza to, że cechuje je „subiektywność ontologiczna”, nieredukowalna do ontologii trzecioosobowej.

Jak jednak możemy rozumieć ontologiczną nieredukowalność zdarzeń mentalnych do procesów fizjologicznych zachodzących w mózgu, której broni Searle? W pewnym bowiem sensie doświadczenie np. bólu *jest* według Searle’a zarazem szeregiem pobudzeń nerwowych. To przecież twierdzą – krytykowane przez Searle’a – materialistyczne teorie identyczności. Jednak, jak pisze Searle (2004/2010), wszystkie formy redukcjonizmu trawi zasadniczy problem dotyczący tego, czy w grę wchodzi dwa fenomeny, czy tylko jeden. W przypadku wody i H<sub>2</sub>O jest to ten sam fenomen: woda składa się w całości z cząsteczek H<sub>2</sub>O. „Lecz gdy rozwa-

<sup>52</sup> Analogia między mózgiem a silnikiem kończy się na ontologii: eksplozja w silniku jest ontologicznie redukowalna do stanu molekuł, podczas gdy świadomość nie jest ontologicznie redukowalna do procesów neurobiologicznych (choć jest – jak powiedziano – redukowalna do nich kauzalnie).

żamy tezę o identyczności własności mentalnych, takich jak świadomość czy intencjonalność, z własnościami mózgu, jak stany obliczeniowe czy stany neurobiologiczne, wychodzi na to, że nie sposób pozbyć się dwóch zbiorów własności” (Searle 2004/2010, s. 102). Jest istotne, pisze Searle, by zrozumieć – wbrew oporowi materialistów – że w przypadku np. bólu fenomeny są w istocie dwa: z jednej strony faktyczne przeżycie, a z drugiej jego neurobiologiczne podłoże. Searle odwołuje się tu do przykładu zaczerpniętego od Jaegwona Kima: każdy obiekt, który jest obiektem kolorowym, jest identyczny z jakimś obiektem, który posiada kształt. Stwierdzenie to jest prawdziwe, nie wynika z niego jednak, że bycie kolorowym i bycie ukształtowanym to jedno i to samo. W ten sposób – uważa Searle – jeśli obiekt będący odczuciem bólu będzie identyczny z obiektem, który jest neurobiologicznym procesem zachodzącym w mózgu, to nie będzie stąd wynikać, że pierwszoosobowe odczucie bólu jest tym samym co trzecioosobowy proces neurobiologiczny. „Świadomość należy traktować jako pewien wymiar istnienia mózgu, wymiar, którego sensem są ontologicznie subiektywne doświadczenia” (Searle 2004/2010, s. 132). Nie ma jednak dwóch metafizycznych realności, „fizycznej” i „mentalnej” – są tylko procesy zachodzące w mózgu, wśród których zdarzają się także takie, które są świadome. Z faktu, że procesy mentalne cechuje ontologiczna subiektywność, nie wynika, zdaniem Searle’a, że nie można ich badać w sposób obiektywny; przeciwnie – to właśnie robi np. neurologia, starając się wyjaśnić (i ulżyć) ludzkim bólom, lękom i innym dolegliwościom. Fenomeny mentalne mają przy tym ontologię pierwszoosobową, co oznacza, że istnieją o tyle, o ile są doświadczane przez jakiś ludzki lub zwierzęcy podmiot. A to sprawia – konkluduje Searle – że są one nieredukowalne do jakiegokolwiek ontologii trzecioosobowej.

Stanowisko, którego broni Searle, przebiega niejako w poprzek tradycyjnych rozróżnień, co powoduje, że bywa ono różnie – często wbrew intencji autora – interpretowane przez innych filozofów. I tak, przykładowo, Chalmers widzi w Searle’u dualistę własności (przeciwko czemu sam Searle protestuje; por. Searle 2002), inni upatrują w nim zwolennika teorii identyczności. Sytuacja taka nie jest obca także w dyskusjach toczonych wokół stanowisk innych filozofów. Wszystko to pokazuje, z jak złożonym zjawiskiem mamy w istocie do czynienia.

### 3. Próba naturalizowania *qualiów*

Większość naukowców uważa, że redukcjonizm okazał się najbardziej skuteczną strategią w nauce. Jednak nie zawsze wiadomo z góry, jaki poziom redukcji jest odpowiedni dla danego problemu naukowego. Jak zauważa Vilayanur Ramachandran i William Hirstein (2008), trudno oczekiwać, że wyczerpujący opis molekularnej struktury pułapki na myszy ujawni jej przydatność i funkcje. Tymczasem takie strategie są często



stosowane przez wielu przedstawicieli neuronauki próbujących wyjaśnić funkcje mózgu. Dlatego postulowany kierunek postępowania powinien być odmienny: punktem wyjścia należałoby uczynić fenomenologiczne czy introspekcyjne doświadczenie pierwszoosobowe, a następnie wychodząc od niego, posuwać się dalej w objaśnianiu biologicznych funkcji świadomości.

Tak zwany trudny problem świadomości, jak określa go David Chalmers, dotyczy właśnie *qualiów* – subiektywnych przeżyć świadomych – a zwłaszcza tego, w jaki sposób i dlaczego procesy psychiczne wywołują przeżycia świadome. Jak piszą Francis Crick i Christof Koch (2003/2008), do tej pory nikt nie zaproponował przekonującego wyjaśnienia tego, jak z aktywności mózgu może powstać np. doświadczenie czerwoności. *Qualia* są zwłaszcza trudne do pogodzenia z różnymi wersjami materializmu czy fizykalizmu, które to stanowiska zdają się współcześnie dominować tak na gruncie filozofii umysłu, jak w nauce.

Próby rozwiązania problemu *qualiów* są różne – od negacji ich istnienia (Dennett 1991) po przypisywanie im podstawowego znaczenia we wszelkich teoriach świadomości. Część badaczy z góry poddaje się w tej kwestii, uważając, że, być może, rozwiąże się ona sama wraz z postępem badań. I tak, przykładowo, Crick i Koch przyjmują, że bezpośrednie próby odpowiedzi na pytanie o *qualia* są bezowocne. Pozytywnie ujętym ich celem jest natomiast odnalezienie neuronalnych korelatów świadomości percepcyjnej (NCC), „mając nadzieję, że wyjaśnienie NCC w kategoriach przyczynowo-skutkowych rozjaśni również problem *qualiów*” (2003/2008, s. 303). Kiedyś, w przyszłości i niejako „przy okazji”.

Stosunkowo nową tendencją pojawiającą się współcześnie jest próba „naturalizowania” *qualiów*, a więc wpisania ich w naukowy obraz pracy umysłu i mózgu. Zabieg taki odwołuje się zazwyczaj do jakiejś niezbywalnej funkcji, jaką dane zjawiska mogą pełnić w całości pracy organizmu. Jedną z wiodących współcześnie propozycji wydaje się propozycja Ramachandrana i jego współpracowników (por. Ramachandran i Blakeslee 1998; Ramachandran i Hirstein 2008). Jak piszą autorzy, „naszym głównym celem (...) jest ustanowienie świeżego podejścia do problemu przez ujęcie go nie jako kwestii filozoficznej, logicznej czy pojęciowej, ale raczej jako problemu empirycznego” (Ramachandran i Hirstein 2008, s. 325). Przy czym problem „ja” i problem *qualiów* są dla nich w istocie dwiema stronami tego samego medalu.

*Qualia* w proponowanym ujęciu nie mają jedynie charakteru subiektywnego, należącego wyłącznie do czyjegós prywatnego „ja”. Ramachandran przyznaje jednak, że są one tym aspektem stanu mózgowego osoby doświadczającej *qualiów*, który zdaje się czynić opis naukowy niekompletnym z punktu widzenia owego podmiotu. Zdaniem Ramachandrana pojawiająca się tu bariera jest jednak wyłącznie efektem trudności tłumaczenia między językiem impulsów nerwowych a językiem natural-

nym. Doświadczenie jest prywatne dopóty, dopóki jako mediatora używa się języka mówionego. Gdyby natomiast jakiś supernaukowiec mógł się połączyć bezpośrednio z odpowiednimi regionami w mózgu danego podmiotu S i „przetransponować” sygnał do własnego mózgu, wówczas dysponowałby prywatnym odczuciem podmiotu S. W tym eksperymencie myślowym – jeśli pominięte tłumaczenie „słowne” i użyje „kable z neuronów” – *qualia* mogą być dzielone i intersubiektywne. Argumentacja ta burzy, zdaniem Ramachandrana, przekonanie filozofów, zgodnie z którym istnieje niepokonywalna bariera poznawcza między doświadczeniami subiektywnymi. Można mieć jednak poważne wątpliwości, czy argumentacja ta w istocie trafia w sedno problemu i czy wówczas ulega on faktycznemu rozwiązaniu. Nie ma tu miejsca na wchodzenie w subtelności eksperymentów myślowych proponowanych przez filozofów czy badaczy. Na większą uwagę zasługuje bowiem co innego: neurobiologiczna próba odpowiedzi na pytanie, „po co są *qualia*” i dlaczego pojawiły się one w ewolucyjnej historii? Pytanie takie wyprowadza bowiem cały problem subiektywności poza wyłącznie prywatne i – jak chcą niektórzy – w istocie epifenomenalne zagadnienie.

Zdaniem Ramachandrana *qualia* różnią się od innych stanów mózgowych trzema funkcjonalnymi cechami. I tak *qualia* są: nieodwołalne (nie mogę widzieć np. zachodu słońca na niebieszko, niezależnie od mojej woli), nie muszą prowadzić do określonego zachowania (widok zachodzącego słońca może mnie skłonić do różnych działań albo też do niezrobienia niczego). Wreszcie trzecią ważną cechą *qualiów* jest to, że aby możliwe było podjęcie decyzji na podstawie „naładowanych *qualiami*” reprezentacji, muszą one trwać dostatecznie długo, by mogły je opracować procesy wykonawcze: nasz mózg musi je przechować w pamięci roboczej. Z tego, co powiedziano dotychczas, wynika, że funkcją *qualiów* jest, mówiąc najkrócej, ułatwienie działania nieautomatycznego, opartego na procesie decyzyjnym (Ramachandran i Hirstein 2008). Co to faktycznie oznacza?

Nawiązując do eksperymentów Davida Milnera i Melvyna Goodale’a (por. rozdz. 8), Ramachandran wskazuje, że tzw. strumień grzbietowy, aktywny u pacjentów ze ślepowidzeniem i pozwalający im np. na właściwe włożenie koperty do otworu horizontalnego lub wertykalnego (którego świadomie nie widzą), nie dysponuje ani *qualiami*, ani pamięcią; zgaszenie światła powoduje, że osoba traci pierwotną orientację położenia. Natomiast nośnikiem *qualiów* oraz pamięci z nimi związanej wydaje się strumień brzuszny, który jest zaangażowany w dokonywanie wyborów na podstawie reprezentacji percepcyjnych. Innym przykładem na istnienie dwóch strumieni przetwarzania, jednego zaopatrzonego w *qualia*, a drugiego nie, jest nagłe uklucie (np. w palec). Istnieją tu dwa komponenty reakcji: natychmiastowe wycofanie charakteryzujące się brakiem *qualiów* oraz rozwijający się nieco wolniej *quale* bólu. Pierwsza reakcja jest co prawda nieodwołalna, nie jest jednak elastyczna (nie spełnia więc drugiego

warunku wyróżnionego przez Ramachandrana dla *qualiów*). Natomiast ból jako *quale* jest także nieodwołalny, to jednak, co z tym odczuciem zrobimy, zależy już od naszej decyzji.

Postrzegane obiekty muszą mieć *qualia*, ponieważ kierują bieżącym zachowaniem, a nie możemy wahać się co do postrzeganego obiektu jako takiego. W stosunku do „naładowanych” *qualiami* postrzeżeń wyobrażenia czy przekonania są dużo mniej intensywne. Pozwalają one na przeprowadzenie umysłowej symulacji zdarzeń, ale poza niektórymi przypadkami patologicznymi (jak np. halucynacje) nie grożą pomyleniem wyobrażenia z rzeczywistą percepcją. W ten sposób zarówno przekonania, jak i wyobrażenia są odwoływalne, co pozwala na dokonywanie różnych symulacji i zmiany zdania. Rozpatrzmy rzecz na przykładzie. Ciekawe wnioski można wysnuć na podstawie eksperymentów z płamką ślepą: mózg w istocie ciągle i na bieżąco wypełnia ją *qualiami*. Przez „wypełnienie” rozumiane jest to, że dosłownie widzimy bodźce wzrokowe (np. wzory, kolory) jako pochodzące z regionu pola widzenia, gdzie w rzeczywistości nie ma żadnego wejściowego sygnału wzrokowego. Wypełnianie pojawia się, aby doświadczane świadome *qualia* były spójne i wolne od zakłóceń. Postrzeżenie to jest nieodwołalne. Inaczej jest w przypadku zwykłych przekonań: np. widzę, że ktoś ma założony palec za palec, i – co prawda – jestem przekonana, że pod spodem tkwi schowana część palca, ale w sensie dosłownym jej nie widzę, mogę więc przypuścić, że jakiś złośliwy naukowiec złożył tam dwie osobne połówki. W przypadku *qualiów* takie przypuszczenie jest nie do pomyślenia: są one odbierane jako pewne i charakteryzują się znaczną siłą oraz żywością. Nasza wyobraźnia pozostająca pod wpływem kontroli „z góry do dołu” (*top-down*) generuje jedynie słabe obrazy w stosunku do rywalizujących z nimi prawdziwych danych wejściowych<sup>53</sup>. W ten sposób funkcją nieodwołalności i pewności *qualiów* jest ich stabilność: „dlatego w pewnym momencie musimy powiedzieć «to jest to» i postawić kropkę nad i. *To stawianie kropki nazywamy qualiami*” (Ramachandran i Hirstein 2008, s. 341, podkreśl. oryg.). *Qualia* są nieodwołalne, bo gdyby ciągle się zastanawiać, czy to, co widzę, to na pewno kolor czerwony, można by nie podjąć żadnej wiążącej decyzji. Pojawienie się *qualiów* łączy Ramachandran z samym wystąpieniem świadomości.

Gdzie lokowana jest świadomość i *qualia*? Większość badaczy umieszcza je zazwyczaj w płatach czołowych, chociaż – jak pokazują przypadki neurologiczne – nic dramatycznego nie dzieje się ze świadomością w przypadku uszkodzenia tych płatów. Według Ramachandrana większa część aktywności świadomości subiektywnej zachodzi faktycznie gdzie indziej:

<sup>53</sup> Zgodnie z prezentowanym tu poglądem widzenie jest wynikiem kompromisu między procesami zstępującymi (z góry do dołu) a procesami wstępującymi (z dołu do góry). Percepcja przypomina tu przebiegające tam i z powrotem rewerberacje, przy czym wybierane jest najlepsze przybliżenie rzeczywistości. Pogląd ten różni się od ujęcia konwencjonalnego, w którym przetwarzanie wzrokowe ma charakter sekwencyjny, modułowy i hierarchiczny, przebiegający z dołu do góry.

w płatach skroniowych, które są niezbędne do oszacowania znaczenia różnych rzeczy dla organizmu. Ponadto większość ostrych zaburzeń świadomości pojawia się w wyniku napadów epilepsji związanych z płatem skroniowym. Część z tych napadów charakteryzuje żywość halucynowanych podczas nich *qualiów*. Także wybory zapadają, zdaniem Ramachandrana, na skutek pracy systemu limbicznego (zwłaszcza ciała migdałowatego i przedniej części kory obręczy, mieszczących się w płacie skroniowym), rolą płatów czołowych jest zaś wypracowanie ich odległych konsekwencji i możliwych alternatyw dla decyzji, a także uporanie się z problemami powstającymi w toku ich wdrażania (por. Ramachandran i Hirstein 2008). Propozycja ta jest zasadniczo zgodna ze stanowiskiem Raya Jackendoffa (1987), Christofa Kocha (2004/2008) czy Jessego Prinza (2009), według których świadomość pojawia się na pośrednim poziomie funkcjonowania organizmu, w tym wypadku między percepcją a działaniem.

Zarazem Ramachandran w swojej koncepcji zdaje się nie uwzględniać dwóch rzeczy. Po pierwsze, że wybory i decyzje zapadają także na podstawie odwoływalnych pragnień i przekonań. Po drugie, jego naturalizacyjne spekulacje nie dotyczą tak naprawdę trudnego problemu związanego z *qualiami*, a więc tego, jak z procesów neuronalnych wyłania się subiektywna świadomość. Tak więc problem *qualiów* ciągle czeka na swoje rozwiązanie, tak na gruncie filozofii, jak nauki.

## V. Podsumowanie i dyskusja

W tym rozdziale interesowały mnie głównie te problemy związane z podmiotowością, które znajdują się na styku myśli filozoficznej i naukowej. Za takie uznałam kwestię wolnej woli, relację *mind-body* oraz subiektywność. Każdy z nich budzi gorące dyskusje tak w kręgach filozoficznych (co należy do tradycji), jak naukowych (co stanowi pewne *novum*). W tym kontekście współczesna nauka zdaje się podejmować coraz więcej problemów zarezerwowanych dotąd dla filozofii, filozofowie zaś zdają sobie sprawę, że nie mogą już abstrahować od ustaleń, które wypracowuje obecnie nauka (por. Casebeer i Churchland 2003).

Pytanie o świadomość należy do najbardziej skomplikowanych kwestii we współczesnej nauce i filozofii, stanowiąc zarazem punkt wspólny wyróżnionych w tym rozdziale zagadnień. Istnieje bardzo wiele definicji i prób określeń, czym jest świadomość. Jak pisze David Chalmers, „słowa «świadomość» używa się na wiele różnych sposobów. Czasami oznacza ono zdolność do odróżniania bodźców, formułowania sprawozdań niosących informację, monitorowania stanów wewnętrznych lub kierowania zachowaniem” (Chalmers 2002/2008, s. 443). Zdaniem Chalmersa takie ujęcia generują „łatwe problemy” świadomości, które mogą być wyjaśnione w terminach neurobiologicznych i obliczeniowych. Jako takie stano-

wią zagadki czy, mówiąc językiem Thomasa Kuhna, „łamiągłówki”, ale nie tajemnice. Dla dalszego wywodu użyteczne wydaje się rozróżnienie zaproponowane przez Neda Blocka (1995; por. też Trzópek 2012a). Wyróżnił on mianowicie dwie podstawowe „formy” świadomości: świadomość dostępu (*access consciousness*) oraz świadomość fenomenalną. Przykładem pierwszej jest np. zdolność percepcji, kierowania uwagi na pewne obiekty czy zdarzenia, zapamiętywanie sytuacji itp. Słowo „dostęp” odnosi się do informacji. Jak zauważa Steven Pinker, „nie ma w tym nic cudownego, czy nawet tajemniczego. Faktycznie istnieją tu oczywiste analogie do maszyn. Mój komputer ma dostęp do informacji, czy drukarka działa, czy nie (jest jej świadomy w tym szczególnym sensie)” (Pinker 1997/2002b, s. 149). Podstawowymi pytaniami (możliwymi współcześnie do naukowego postawienia) są tu np. pytania o to, co na poziomie mózgowym odpowiada danym świadomym aktywnościom, jak układ nerwowy je realizuje, jakie są regulacyjne funkcje tak pojętej świadomości, jak informacje są przetwarzane przez określone moduły umysłu/mózgu itp.

Problem związany ze świadomością fenomenalną jest innej natury, a David Chalmers określił go, jak wiadomo, mianem „problemu trudnego” (por. Chalmers 1995, 2002/2008). „Co sprawia, że trudny problem jest trudnym? W tym wypadku zadanie nie polega na wyjaśnieniu funkcji zachowaniowych ani poznawczych. Nawet gdyby ktoś posiadał wyjaśnienie wszystkich stosownych funkcji związanych ze świadomością – rozpoznawanie, integracja, dostęp, sprawozdanie, kierowanie – nadal pozostałoby dalsze pytanie: dlaczego pełnieniu tych funkcji towarzyszy przeżywanie?” (Chalmers 2002/2008, s. 445). Trudny problem dotyczy tego, w jaki sposób mózg wytwarza świadome, nieredukowalne doświadczenia (*qualia*) i jaki jest ich status. Oba wspomniane wyżej porządki myślenia o świadomości bywają mieszane lub niedookreślone, co może rodzić różne nieporozumienia. Zazwyczaj neurobiologowie, a także psychologowie zajmują się głównie świadomością dostępu, starając się odpowiedzieć na pytanie, co świadomość *robi* (jakie są jej funkcje regulacyjne), a nie czym („w swej istocie” czy „jako taka”) *jest*. Filozofowie lubią natomiast dyskutować na temat drugiego. Świadomość fenomenalna jest także tym, co znamy z naszych pierwszoosobowych doświadczeń, stanowiąc podstawę naszego potocznego rozumienia świadomości. Cechami świadomości fenomenalnej są z jednej strony bogactwo doznań i myśli, którym towarzyszą odczucia emocjonalne, z drugiej – obecność „kierownika”: poczucia „ja”, które dokonuje wyboru i kieruje zachowaniem. Jak to niegdyś zauważył William James (1890), cechą strumienia świadomości jest to, że zawsze posiada podmiot.

Badacze różnie próbują sobie poradzić z tymi dwoma obliczami świadomości. I tak część z nich uznaje, że skoro możliwe jest neurobiologiczne lub komputacyjne wyodrębnienie korelatów świadomości dostępu, nie ma już czego wyjaśniać: nauka nie cierpi z tego powodu, że neurony czy komputacje nie mają w sobie nic świadomie odczuwanego. Czynienie

z tego zarzutu jest – zdaniem części badaczy – niesłuszne, gdyż domaga się wyjaśnień, które przekraczają możliwości i cele nauki (por. Edelman 1992/1998). Fizyk może wyjaśnić funkcjonowanie świata materialnego, ale nie odpowie na pytanie filozofów „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. Co więcej – nikt nie wymaga od niego takich odpowiedzi. Podobnie jest z neurobiologami czy psychologami: wyjaśniają oni w terminach struktur czy relacji, a nie w terminach absolutnych. Oznacza to jednak, że jeśli nawet można będzie wskazać, w *jaki sposób* w naszym mózgu powstaje perspektywa subiektywna i niepowtarzalna jakości doświadczenia, to i tak problem postawiony przez Nagela (tj. jak to jest być świadomą, doświadczającą istotą) pozostanie nierozwiązany. Jest to bowiem problem *treści* indywidualnego doświadczenia. O ile będzie kiedyś prawdopodobnie możliwe dość dokładne „czytanie mózgu”, o tyle zapewne nigdy nie będzie można „czytać umysłu” (Gazzaniga 2005/2006). Mimo przyjęcia zasadniczej tożsamości procesów umysłowych i mózgowych okazują się one na pewnym poziomie nieredukowalne<sup>54</sup>.

Rozróżnienie na świadomość fenomenalną i świadomość dostępu może odgrywać rolę także w kwestii sporu o epifenomenalność świadomego doświadczenia. Doznanie świadomej woli bywa w tym kontekście traktowane jako rodzaj *quale* (choć bardziej abstrakcyjnego w stosunku do jakości zmysłowych; por. Koch 2004/2008) lub rodzaj poznawczej emocji, czegoś na kształt „doznania autorstwa” (*authorship emotion*; por. Wegner 2002). Ten właśnie, znany nam z codziennego doświadczenia, fenomenalny (Wegner określa go jako „magiczny”; por. Wegner 2008) aspekt świadomości jest traktowany jako złudny i posądzany o epifenomenalizm (por. rozdz. 11). Tak rozumiana świadomość fenomenalna stosunkowo rzadko staje się przedmiotem badań (np. w formie prac nad potocznymi wyobrażeniami dotyczącymi źródeł naszego działania czy wolności wyborów itp.; jednak także wówczas badania takie prowadzone są zazwyczaj w konwencji eksperymentalnej, a nie np. jakościowej – por. Nichols 2008; por. też rozdział następny). Natomiast jeśli chodzi o świadomość dostępu, to – będąc uwarunkowana przez różnorakie czynniki – wpisuje się ona w ogólny schemat zależności możliwych do badania naukowego: jest wówczas traktowana jako element w ciągu mniej lub bardziej płynnego przebiegu zachowania organizmu, który tak lub inaczej reaguje na środowisko (w tym społeczne), w jakim żyje, stosownie do swojej ewolucyjnej i indywidualnej przeszłości. *Dowolność* tego typu świadomych zachowań ulega wówczas swoistej reinterpretacji, która zdejmuje nacisk z aspektu wolicjonalnego (w znaczeniu wolnej, podmiotowej woli) i kładzie go na inne cechy tak charakteryzowanego zachowania; przykładowo wyznacznikiem dowolności może

<sup>54</sup> Powstaje tu problem, jak rozumieć pojawiające się w tym kontekście wypowiedzi neurobiologów. Traktowane *explicite* zdają się przemawiać za materializmem eliminatywnym (ściśła tożsamość procesów mózgowych i umysłowych); z drugiej strony wiele wskazuje na to, że mamy tu do czynienia raczej z dualizmem własności.

być – podobnie jak ma to miejsce w badaniach nad zwierzętami – podatność na modyfikację poprzez wzmocnienia (por. Wegner 2008). Tak więc, zdaniem wielu badaczy, niezależnie od roli, jaką w funkcjonowaniu pełni świadomość pojęta w sensie regulacyjnym – świadomość fenomenalna może podsuwać nam mylny obraz nas samych jako wolnych podmiotów, pozostając jako taka czymś w rodzaju epifenomenu.

Jednak przy takim postawieniu sprawy nietrudno zauważyć, że świadomość ulega niejako dublowaniu – tak że mamy w istocie dwie świadomości spełniające różne funkcje, z których tylko jedna miałaby charakter epifenomenalny. Zdaje się to kłócić zarówno z naszym doświadczeniem, jak i zdrowym rozsądkiem. Problem świadomości rodzi jednak takie paradoksy, które są trudne do rozwiązania tak na polu filozoficznym, jak naukowym.

Problemy świadomości oraz świadomego doświadczenia i świadomej woli wydają się nierozzerwalnie związane z zagadnieniami podmiotowości. Rozdział ten nie przyniósł rozstrzygających konkluzji; być może jest na nie ciągle za wcześnie. W rozdziale następnym sięgnę do badań empirycznych obracających się w podobnym kręgu filozoficznych zagadnień.





## Eksperymentalna filozofia i potoczne intuicje dotyczące podmiotowości

*Filozofia nie jest niczym innym niż rozświetlonym doświadczeniem* (Merleau-Ponty 1945/2001, s. 82).

Rozdział niniejszy, zamykający część filozoficzną, opiera się na badaniach tzw. eksperymentalnej filozofii. W badaniach tych chodzi o próbę odpowiedzi na pytanie o charakter tzw. potocznych intuicji dotyczących podmiotowości i jej istotnych atrybutów. Eksperymentalna filozofia (por. Nahmias, Coates i Kvaran 2007; Nichols 2004; Sommers 2010) proponuje podejście do ważnych filozoficznych problemów właśnie od strony rozjaśnienia potocznych poglądów i przekonań, które – jak się tu podkreśla – stanowią tło i zaplecze dla prowadzonych przez filozofów debat. W debatach tych filozofowie często powołują się na zdroworozsądkowe intuicje, nie zadając sobie jednak trudu sprawdzenia, jaki charakter mają one w rzeczywistości. Co więcej, rzadko kiedy pozostają zgodni co do ich treści (por. Nahmias, Morris, Nadelhoffer i Turner 2005). Eksperymentalna filozofia proponuje badanie owych intuicji za pomocą metod zaczerpniętych z metodologii nauk społecznych. Chociaż jej celem jest w istocie zapewnienie debatom filozoficznym spójnego kontekstu, uzyskiwane przez nią rezultaty mogą być także interesujące dla studiów nad podmiotowością. Eksperymentalna filozofia należy do jednych z prężnie rozwijających się współcześnie przedsięwzięć badawczych, podejmowanych na styku filozofii i psychologii.

Najwięcej zainteresowania poświęcono jak dotąd pewnym atrybutom podmiotowości, a zwłaszcza potocznemu rozumieniu wyboru, wolności woli i odpowiedzialności. Podstawowe ramy, w których badania te są prowadzone, koncentrują się wokół sporu między kompatybilizmem i inkompatabilizmem. Jak pamiętamy, problem dotyczy tego, czy wolną wolę można (kompatybilizm), czy też nie można (inkompatabilizm) pogodzić z jakąś formą determinizmu. Podstawową sprawą różnicującą praktycznie oba stanowiska wydaje się sposób odpowiedzi na pytanie, czy w danej

sytuacji dana osoba mogła postąpić inaczej, niż postąpiła, będąc tą właśnie osobą.

Jakkolwiek niektórzy filozofowie utrzymują, że ludzie w istocie mają nastawienie kompatybilistyczne (por. np. Dennett 1984), dominuje pogląd o zasadniczo inkompatybilistycznej (libertariańskiej) naturze posiadanych przez ludzi przekonań (por. Greene i Cohen 2004). Zgodnie z tym podejściem ludzie wierzą, że są wolnymi podmiotami kierującymi własnym życiem i podejmującymi świadome decyzje.

Istnieje kilka hipotez dotyczących tego, skąd bierze się potoczne przeświadczenie o byciu podmiotem dysponującym wolną wolą (por. Nichols 2008). Jedna z nich odwołuje się do introspekcji i doświadczenia wewnętrznego: doświadczamy siebie jako wolnego źródła działań i decyzji. Zdaniem deterministycznie zorientowanych badaczy dane z doświadczenia niczego jednak nie przesądzają, bowiem po prostu nie mamy introspekcyjnego dostępu do przyczynowych procesów zachodzących w umyśle/mózgu; to, co jest nam dostępne, to tylko efekt pracy tych procesów (por. Nisbett i Wilson 1977/1995; Wilson 2002; Bargh i Chartrand 1999; Wegner 2002). Hipoteza introspekcyjna nie wyjaśnia ponadto, dlaczego mamy skłonność, by także inne osoby – a nie tylko siebie samego – traktować jako wolne podmioty.

Druga hipoteza dotycząca genezy naszej wiary w podmiotową wolę odnosi się do obserwacji spontanicznego ruchu. Jest bardzo prawdopodobne, że jesteśmy wyposażeni w odrębne systemy przystosowane do obcowania z rzeczami materialnymi oraz z innymi umysłami (por. Baron-Cohen 1997/2009). W tym ostatnim wypadku umysł niejako „ożywia” ciało, pozwalając mu na działanie bez zauważalnej fizycznej przyczyny. Zachowanie takie jest spostrzegane jako naturalnie celowe, co wykazały już klasyczne badania Fritza Heidera i Marianne Simmel (1944) nad poruszającymi się w określonych konfiguracjach geometrycznymi kształtami. Określone wzorce ruchu nie pozwalały obserwatorom oprzeć się wrażeniu, że przejawiają one intencjonalne działania, interpretowane przez badanych w kategoriach pragnień i zachowań społecznych (a nawet moralnych). Przypisanie to zachodzi niejako automatycznie, bez specjalnej intencji podmiotu. W odróżnieniu od tego fizyczne obiekty, które nie poruszają się „same z siebie”, zdają się należeć do innej kategorii i podlegać „zwykłym” deterministycznym prawom fizyki; nie mają one dla badanych charakteru podmiotowego i nie podlegają ocenie w kategoriach odpowiedzialności. W ten sposób spontaniczny ruch pociągałby za sobą przypisanie podmiotowości. Jak piszą Joshua Greene i Jonathan Cohen, „kluczowa, jeśli nie definicyjna cecha (intuicyjnie rozumianego) umysłu spoczywa w tym, że jest to nieuwarunkowany sprawca (*uncaused causer*)” (2004, s. 1782). Samorzutnie poruszające się inne osoby wyposażamy więc naturalnie w umysły, a tym samym w możliwość wolnego, podmiotowego działania. Na to także istnieje jednak deterministyczna odpowiedź. Nic nie stoi

bowiem na przeszkodzie, by system obdarzony możliwością wyjaśniania cudzych zachowań w kategoriach sprawstwa sam działał w sposób deterministyczny. Po drugie – jak zauważają zwolennicy determinizmu – literatura na temat „czytania umysłów” czy „teorii umysłu” nie odwołuje się w wyjaśnianiu zachowań innych osób do pojęcia „wolnego wyboru”, lecz raczej przeciwnie – poszukuje wyjaśnień w kategoriach intencji, pragnień czy zamiarów tak czy inaczej umotywowanych. Ma to znaczenie przystosowawcze, ponieważ umożliwia przewidywanie cudzego zachowania i tym samym radzenie sobie w skomplikowanym środowisku społecznym. Shaun Nichols (2004, 2008) wnosi stąd, że teorie umysłu mają w istocie raczej deterministyczny niż indeterministyczny charakter. Wydaje się jednak, iż ten argument jest nietrafiony, gdyż wolny wybór nie musi oznaczać wyboru nieumotywowanego: gdyby tak było, mielibyśmy wówczas do czynienia z „wolnością przypadkową”. Dla wolnego wyboru konstytutywne wydaje się raczej to, czy podmiot mógł postąpić inaczej. Teorie „czytania umysłu” nie odnoszą się do tej ostatniej kwestii. Tak czy owak, odwołanie do intencji czy racji danego postępowania nie wydaje się więc podważać ewentualnej indeterministycznej interpretacji cudzych zachowań.

Wreszcie trzecia hipoteza (por. Nichols 2008) uznaje, że wiara w niezdeteterminowane podmiotowe sprawstwo wypływa z uprzednich przekonań na temat powinności: jak pokazują badania, nawet małe dzieci wierzą, że jest coś, co powinny, i coś, czego nie powinny były zrobić. W tym sensie – podobnie jak ma to miejsce w rozumowaniu Kantowskim – „powinien” implikuje „może”: nie można być zobowiązanym do zrobienia czegoś, co nie byłoby w mocy podmiotu. Gdyby determinizm był prawdziwy, nie byłoby możliwe zrobienie czegokolwiek innego, niż podmiot właśnie zrobił; wszelkie „powinności” nie miałyby w takim wypadku sensu. Rozumowanie to skłania w sposób naturalny w stronę wiary w niezdeteterminowany wybór. W tym potocznym przekonaniu utwierdza także tzw. język modalny, którego naturalnie się używa i który odnosi się do różnych możliwości. „Kiedy ostrzegamy nasze dzieci o istniejącym ryzyku, jak i szansach – pisze Nichols – wyjaśnienie deterministyczne jest ostatnią rzeczą, o jakiej moglibyśmy pomyśleć” (Nichols 2008, s. 19). Jednocześnie, co zauważa, badania nad językiem modalnym i jego znaczeniem w tworzeniu potocznych wyobrażeń pozostają nadal kwestią mocno zaniedbaną<sup>55</sup>.

Przytoczone tu hipotezy starają się wyjaśnić dominujące – jak się często przyjmuje – potoczne przekonanie, że dysponujemy wolną wolą. Przekonanie to jest uważane za sprzeczne z założeniami deterministycznymi i dlatego potoczne intuicje bywają zazwyczaj identyfikowane jako

---

<sup>55</sup> Nie każde użycie języka modalnego wskazuje na możliwości w sensie istnienia różnych (niezdeteterminowanych) wyborów. I tak np. w zdaniu „uważaj, ta gałąź może cię uderzyć” wyrażamy nie metafizyczną, indeterministyczną możliwość, ale po prostu naszą niewiedzę.

inkompatybilistyczne (a ściślej: libertariańskie). Eksperymentalna filozofia postawiła sobie za cel sprawdzenie, czy tak jest w istocie.

## I. Czy ludzie są naprawdę inkompatybilistami?

Podjęmowane współcześnie badania nad potocznymi przekonaniem dotyczącymi podmiotowości i wolnej woli zmiernają w trzech podstawowych kierunkach. Jeden z wiodących badaczy w tej dziedzinie, Shaun Nichols (2008), określa je mianem projektów: opisowego, substancjalnego (*substantive*) i preskryptywnego (*prescriptive*). Zadaniem projektu opisowego jest uchwycenie charakteru potocznych intuicji dotyczących podmiotowości, odpowiedzialności i wolności. Projekt substancjalny zmiernia w kierunku określenia, czy potoczne intuicje są poprawne (a raczej: czy można je za takie uznać w świetle posiadanej wiedzy naukowej). Projekt preskryptywny ma na celu odpowiedź na pytanie, jak powinno się działać, przy założeniu, że dysponuje się adekwatną wiedzą na temat żywionych przez ludzi przekonaniań oraz aktualną wiedzą o świecie. Innymi słowy, jest to pytanie dotyczące tego, czy nasze praktyki społeczne, wychowawcze, prawne itp. powinny ulec zmianie, o ile okaże się np., że żywione przez ludzi przekonania na temat wolności czy odpowiedzialności są – w świetle posiadanej wiedzy o świecie – błędne. Postulaty ostatniego typu są coraz częściej formułowane zarówno na gruncie filozoficznym (por. Churchland 1989, 1999/2002), jak i naukowym (por. Gazzaniga 2005/2006; Greene i Cohen 2004; Edelman 1992/1998). Wielu badaczy uważa też, że stoimy współcześnie w obliczu nowej rewolucji w myśleniu, która dotknie nas bardziej niż trzy pozostałe, za jakie uchodzą przewroty: kopernikański, darwinowski i freudowski. Tym razem stawką w tej grze jest nasze rozumienie siebie jako wolnego i odpowiedzialnego podmiotu decydującego świadomie o sobie i swoim życiu<sup>56</sup> (por. Bargh 2004, 2008; Bargh i Ferguson 2000; Wegner 2002, 2008; Wilson 2002).

Faktycznie realizacja każdego z postulowanych przez Nicholisa projektów nastęrcza poważnych trudności, zarówno metodologicznych, jak i praktycznych. W przypadku projektu opisowego skonstruowanie odpowiedniego planu badawczego i uzyskanie na jego gruncie jednoznacznych wyników okazuje się wcale nie takie oczywiste czy proste, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Do kwestii tej powrócę za chwilę. Z kolei skonfrontowanie w ramach projektu substancjalnego potocznych poglądów (przy założeniu, że możliwe będzie ich wyodrębnienie jako w miarę

<sup>56</sup> Takie ujęcie wydaje się zbliżone do tego, do czego prowadziła „rewolucja freudowska”, trzeba jednak pamiętać, że Freud wierzył w znaczenie i siłę uświadomienia w przezwyciężeniu nieuświadomianych trudności (taki jest przecież sens psychoanalizy), podczas gdy rewolucja, o której mowa obecnie, neguje sprawczą rolę świadomości i możliwość faktycznego świadomego decydowania o sobie.

jednolitej całości) z istniejącą wiedzą naukową mogłoby się wydawać planem ambitnym, choć wykonalnym. Tu trzeba jednak zauważyć, że konkretne badania naukowe niekoniecznie oferują jakąś jedną wizję świata (choć zapewne za spajający można tu uznać program deterministyczny, czy łagodniej: nastawiony na poszukiwanie zależności). Gdy zaś taka wizja się pojawia, ma ona nieusuwalnie charakter filozoficznego opracowania wyników szczegółowych i jako taka nie jest w stanie przynieść konkluzywnej odpowiedzi na pytanie, czy potoczne intuicje są poprawne (w sensie zgodności z *nauką*, a nie z jakąś *filozofią* nauki). Brak jest przy tym niekwestionowalnych – mających charakter empiryczny, a nie filozoficzny – dowodów przemawiających czy to za determinizmem, czy indeterminizmem (por. Libet 1999). W rezultacie wyodrębniają się tu dwa rywalizujące z sobą stanowiska: jedno związane z inkompatybilizmem czy libertarianizmem oraz drugie, kompatybilistyczne, uznające, że ludzkie działania i wybory da się pogodzić z deterministycznym punktem widzenia. Wreszcie w przypadku projektu preskryptywnego prowadzone są pewne badania nad możliwością zmiany potocznych przekonań w zakresie przypisywania winy i odpowiedzialności (np. w kierunku odejścia od wizji kary jako odpłaty za przewiny; por. Feig 2010). Istnieją jednak także badania wskazujące, że przyjęcie deterministycznej wizji świata może nie wpływać na poczucie i ocenę moralnej odpowiedzialności i przypisywanie winy (por. Nichols 2008). W tym ostatnim wypadku przyjęcie założeń deterministycznych nie musiałoby więc oznaczać zmian w praktyce prawnej czy społecznej. (Jakkolwiek z drugiej strony nie sposób też wykluczyć, że zmiany takie – jak obawiają się niektórzy – mogą nadejść szybciej, niż można się spodziewać).

W tym miejscu interesuje mnie zwłaszcza projekt opisowy, a więc próba określenia, jakie są faktycznie ludzkie intuicje dotyczące podmiotowych atrybutów. Tu szczególne znaczenie wydaje się mieć pytanie, czy ludzie uważają, że dana osoba mogła w określonej sytuacji *postąpić inaczej* niż postąpiła? Jak pamiętamy, jest to pytanie istotne z punktu widzenia wolności rozpatrywanej w sposób niekompatybilistyczny.

Pytanie to postawił sobie Nichols (2004). W jednym z jego eksperymentów badano reakcje dzieci (w wieku 4–5 lat) na dwa rodzaje warunków eksperymentalnych: „podmiotu” (*agent*) i „obiektu”. W warunkach „podmiotu” dzieciom pokazano zamknięte pudełko z ruchomą pokrywą. Eksperymentator podnosił pokrywę i dotykał wnętrza pudełka. W warunkach „obiektu” dzieci widziały zamknięte wieko z piłką na wierzchu, eksperymentator podnosił wieko, a piłka wpadała do środka. Dzieci były pytane, czy podmiot (eksperymentator – w przypadku pierwszym) lub obiekt (piłka – w przypadku drugim) mógł zachować się inaczej, niż to zrobił po tym, jak wieko zostało otwarte. Rezultaty okazały się jednoznaczne: wszystkie dzieci odpowiedziały, że osoba mogła postąpić inaczej, aczkolwiek prawie wszystkie dzieci odrzuciły tę możliwość w przypadku piłki. W drugim

badaniu dzieciom i dorosłym zadawano pytania dotyczące zdarzeń fizycznych (np. „podgrzewana w garnku woda zaczyna wrzeć”) oraz moralnie nacechowanego postępowania ludzkiego (np. „dziewczynka kradnie w sklepie batonik czekolady”). Uczestnicy byli pytani, czy jeżeli wszystko w świecie pozostałoby takie samo, zdarzenie to (wrznięcie wody vs kradzież batonika) zaszłoby ponownie. Zarówno dzieci, jak i dorośli w przeważającej mierze odpowiadali, że jakkolwiek zdarzenie fizyczne powtórzyłoby się, to moralny wybór mógłby być inny. Wynika stąd, że zarówno dorośli, jak i dzieci żywią intuicję wolnego wyboru, w którym podmiot *mógł był uczynić inaczej*, nawet jeśli wszystko pozostałoby takie samo.

W tym kontekście na uwagę zasługują kolejne badania przeprowadzone przez Shauna Nicholisa oraz Joshuę Knobe’a (2007). W eksperymencie uczestnikom przedstawiono opis dwóch światów, A i B. Świat A pozostawał całkowicie zdeterminowany („Wyobraź sobie świat, w którym wszystko, co się wydarza, jest całkowicie spowodowane przez to, co wydarzyło się uprzednio...”), w świecie B – identycznym ze światem A pod wszystkimi innymi względami – jedyną rzeczą wyłamującą się spod ogólnego zdeterminowania były ludzkie decyzje (w świecie A także one były rezultatem tego, co wydarzyło się wcześniej, i nie mogłyby być inne). Zgodnie ze scenariuszem przedstawionym badanym w obu światach pewna osoba zaprasza znajomych na kolację. W scenariuszu dotyczącym świata A zaznaczono, że decyzja ta była spowodowana wcześniejszymi okolicznościami i – gdyby wszystko zdarzyło się tak samo ponownie – nie mogłaby być inna. W świecie B – odpowiednio – badani dowiadywali się, że decyzja ta nie była w pełni zdeterminowana i mogłaby być inna. Po przedstawieniu opisu światów badani byli proszeni o ocenę, który ze światów jest bardziej zbliżony do naszego świata. Zdecydowana większość badanych (90%) uznała, że jest to świat B. W cytowanym artykule (por. Nichols i Knobe 2007, s. 676) pojawia się także niedeterministyczny opis świata. Na podstawie tego opisu podmiot/sprawca został oceniony przez ponad 90% badanych jako w pełni odpowiedzialny za swoje działania. Wraz z 90-procentowym przekonaniem, że nasz świat jest zbliżony do świata niedeterministycznego, wydaje się to wskazywać na fakt istnienia niedeterministycznych przekonań, zgodnie z którymi podmioty dysponują wolną wolą i odpowiedzialnością. Sugeruje to ogólnie inkompatybilistyczny (i libertariański) charakter potocznych intuicji. Jednak jak pokazują dalsze badania, obraz ten bynajmniej nie jest tak jednoznaczny, jak mogłoby się wydawać.

Szczególnie dużo uwagi poświęcili badacze *explicite* postawionej kwestii dotyczącej tego, czy ludzkie przekonania na temat wyborów i własnych działań dadzą się pogodzić z determinizmem, czy też nie. Przyjęta w badaniach definicja determinizmu nawiązywała do wizji La Place’a, zgodnie z którą aktualny stan świata jest wyznaczony przez uprzednie zdarzenia oraz prawa natury. Badacze zakładali, że jeżeli prawdą jest, iż ludzie żywią w większości intuicje inkompatybilistyczne, to – jeśli przedstawi im się

scenariusz, w którym podmiot działa w świecie w pełni deterministycznym – intuicje badanych powinny iść w kierunku nieprzypisywania temu podmiotowi wolnej woli czy moralnej odpowiedzialności za czyny, które popełnił (zgodnie z inkompatybilizmem determinizm nie daje się uzgodnić z wolną wolą; jeśli świat jest deterministyczny, to działający podmiot nie działa w sposób wolny, a więc nie jest też odpowiedzialny). Kompatybilizm przeciwnie – zakładałby, że ludzką wolność i odpowiedzialność da się pogodzić z determinizmem, a więc w deterministycznym świecie działanie podmiotu będzie działaniem wolnym, za które jest on odpowiedzialny. Przy tak postawionym problemie podstawowe znaczenie ma sposób, w jaki konstruowany jest scenariusz, tak by nie było wątpliwości, że badani rozumieją sytuację, która została im przedstawiona. Poniżej przytaczam przykładowe scenariusze oraz wyniki uzyskane z ich pomocą.

W jednym z badań (por. Nahmias, Morris, Nadelhoffer i Turner 2005) uczestnikom przedstawiono następujący scenariusz: „Wyobraź sobie, że w następnym stuleciu odkryjemy wszystkie prawa natury i zbudujemy superkomputer, który będzie w stanie wydedukować z tych praw natury i z bieżącego stanu spraw w świecie wszystko to, co się wydarzy w jakimkolwiek czasie w przyszłości ze stuprocentową ścisłością. Wyobraź sobie, że taki komputer istnieje i bierze pod lupę stan świata 25 marca 2150 roku, 20 lat wcześniej niż Jeremy Hall się urodził. Komputer dedukuje następnie z tych informacji (oraz praw natury), że Jeremy z całą pewnością obrabuje bank 26 stycznia 2195 roku o godzinie szóstej po południu. Jak zawsze przewidywanie komputera jest poprawne, Jeremy napada na bank o szóstej 26 stycznia 2195 roku”. Podstawowe pytanie, na które mieli odpowiedzieć badani, brzmiało: „Czy myślisz, że wtedy, gdy Jeremy rabował bank, działał powodowany swoją wolną wolą?”.

Okazało się, że w badaniu pilotażowym wielu badanych (uczestnikami byli studenci college’u) nie przyjęło do wiadomości sytuacji nakreślonej przez scenariusz; poproszeni o komentarz pisali, że uważają scenariusz za niemożliwy, np. dlatego, że Jeremy dysponuje przecież wolną wolą itp. Innymi słowy, rozważali sensowność całej sytuacji, zamiast – jak piszą autorzy – wydać po prostu sąd na temat wolności Jeremy’ego, przyjmując za dobrą monetę deterministyczne założenie scenariusza (por. Nahmias, Morris, Nadelhoffer i Turner 2005, s. 566). By przeciąć tego typu niekontrolowane dywagacje, badacze dodali dodatkowe pytanie (pytanie nr 1) dotyczące tego, czy badany uważa za możliwy przedstawiony powyżej scenariusz (większość badanych uznała go za niemożliwy; badacze nie podają niestety wartości procentowych), a następnie umieścili w instrukcji dodatkowe zdanie: „niezależnie jak odpowiedziałeś na pytanie 1, *wyobraź* sobie, że opisany komputer aktualnie istnieje i może przewidzieć przyszłość, włączając w to obrabowanie banku przez Jeremy’ego (przy założeniu, że Jeremy nic nie wie o tej predykcji)”. Dalej następowało cytowane już pytanie, czy Jeremy postępował w sposób wolny.

Rezultaty wskazują, że w tych warunkach aż 76% badanych odpowiedziało, iż Jeremy obrabował bank z własnej (i wolnej) woli. By przekonać się, czy naganność czynu miała wpływ na oceny, badacze wprowadzili pewne modyfikacje do cytowanego scenariusza. I tak w drugiej wersji Jeremy, zamiast rabować bank, uratował dziecko z pożaru („działanie pozytywne”), natomiast w trzeciej poszedł pobiegać („działanie neutralne”). Wszystkie inne elementy scenariusza pozostały takie same. Uzyskane wyniki były zasadniczo zgodne z wynikami wersji pierwszej: odpowiednio 68% odpowiedzi opowiadających się za wolną wolą dla działania pozytywnego i 79% dla neutralnego. Tym samym moralna ocena działania nie wydawała się mieć wpływu na odpowiedzi badanych. Kolejnymi pytaniami, jakie zadali badacze, były pytania o to, czy Jeremy zasłużył na nagane swojego czynu (wersja 1) lub czy jest on godzien pochwały (wersja 2). Odpowiednio 83% i 88% badanych odpowiedziało twierdząco.

Wyniki te wskazują, po pierwsze, że rację mają filozofowie, którzy twierdzą, iż oceny wolnej woli oraz moralnej odpowiedzialności są z sobą powiązane: obie te kwestie łączyły się także w osądzie badanych. Po drugie – i ważniejsze – otrzymane rezultaty zdają się potwierdzać intuicje kompatybilistyczne, a więc przekonanie, że wolną wolę i odpowiedzialność można pogodzić z deterministyczną wizją świata. By przekonać się, czy wiara w wolną wolę zakłada istotne z punktu widzenia inkompatybilizmu założenie, że podmiot *mógł postąpić inaczej*, badacze zadali kolejne pytanie dotyczące tego, czy Jeremy (we wszystkich trzech wersjach scenariusza) mógł wybrać inaczej (to znaczy zdecydować, że nie obrabuje banku, nie uratuje dziecka i nie pójdzie pobiegać). Tu wyniki okazały się bardziej zróżnicowane ze względu na wersje scenariusza. O ile 67% badanych odpowiedziało, że Jeremy *mógł* zdecydować, iż *nie obrabuje* banku, o tyle aż 62% odpowiedziało, że Jeremy *nie mógł* postąpić inaczej w przypadku wersji scenariusza z ratowaniem dziecka. W wersji neutralnej większość (57%) odpowiedziała „nie” na pytanie, czy Jeremy mógł nie pójść pobiegać. Wyniki te zasługują na uwagę, gdyż wskazują na swoistą asymetrię w odpowiedziach: o ile w przypadku czynu nagannego większość badanych uważa, że podmiot mógł postąpić inaczej (np. powstrzymać się od dokonania czynu), o tyle w sytuacji godnej pochwały większość badanych uznała, że podmiot nie mógł postąpić inaczej. Być może wyniki te wskazują na słuszność dyskutowanej w jednym z wcześniejszych rozdziałów intuicji Harry’ego Frankfurta dotyczącej postępowania zgodnego z „koniecznościami woli”. W przypadku działania tych ostatnich poczucie, że „nie można postąpić inaczej”, nie kłóci się z poczuciem wolności. Może być również tak, jak sugerują sami badacze, że znaczenie ma tu negatywny charakter czynu: by można było osądzać czyjś czyn jako naganny, osoba musi mieć możliwość postąpienia właściwie. W innym wypadku orzeczenie o winie czy odpowiedzialności traciłoby sens.



Ponieważ przytoczony wyżej scenariusz mógł kojarzyć się badanym bardziej z przewidywalnością zdarzeń niż z deterministycznymi warunkami, badacze (por. Nahmias, Morris, Nadelhoffer i Turner 2005) skonstruowali inną historię, opowiadającą losy dwóch braci bliźniaków. Scenariusz zaczynał się następująco: „Wyobraź sobie, że istnieje świat, w którym przekonania i wartości każdej osoby są całkowicie spowodowane przez kombinację jej genów i oddziaływań środowiska”. Dwóch bliźniaków jednojajowych zostaje osobno adoptowanych i wychowanych w dwóch różnych rodzinach. Jeden z nich zostaje wychowany tak, by cenić uczciwość, drugi – by być egoistą. Pewnego dnia każdy z nich znajduje pieniądze. Jeden z bliźniaków, „po namyśle i ze względu na swoje przekonania i wartości”, postanawia oddać pieniądze. Drugi – dokładnie tak samo: „po namyśle i ze względu na swoje przekonania i wartości” – postanawia pieniądze zachować dla siebie. Jak się zaznacza w scenariuszu: racje brane pod uwagę, podobnie jak przekonania i wartości wyznawane przez chłopców, pozostają całkowicie zdeterminowane przez geny i warunki, w których zostali wychowani. Podobnie jak w przypadku omówionego wcześniej scenariusza, badani mieli ocenić, czy chłopcy – zabierając lub oddając pieniądze – zrobili tak ze swej własnej wolnej woli i czy można ich za ten czyn ganić/pochwalać. Uzyskane rezultaty były pokrewne tym uzyskanym w poprzednim badaniu: około 2/3 badanych uznało, że chłopcy postąpili zgodnie ze swoją wolną wolą i że są oni za swoje postępowanie odpowiedzialni. Tym razem jednak zarówno w przypadku czynu nagannego, jak i godnego pochwały większość (około 76%) odpowiedziała, że *obaj* chłopcy mogli postąpić *inaczej*.

Jak podsumowują badacze, wyniki przytoczonych badań sugerują, że potoczne intuicje nie mają – jak się zazwyczaj twierdzi – charakteru inkompatybilistycznego: większość badanych nie rozpoznaje sprzeczności między opisanymi w scenariuszach warunkami deterministycznymi a przypisaniem podmiotom moralnej odpowiedzialności oraz wolnej woli. Choć trzeba przyznać, że część uczestników (około 1/3) przejawia konsekwentne przekonania inkompatybilistyczne, co może świadczyć o faktycznym zróżnicowaniu w charakterze potocznych intuicji. Do sprawy tego, czy może istnieć jeszcze inne wyjaśnienie otrzymanych rezultatów, powrócę nieco później, przy ogólnej dyskusji omawianych tu badań.

## II. Rola emocji w przypisaniu sprawstwa

W cytowanym już artykule Nichols i Knobe (2007, s. 668) postawili ważne pytanie: jak to się dzieje, że – mimo iż badania wskazują, że ludzie w większości udzielają odpowiedzi kompatybilistycznych – panuje przekonanie, podtrzymywane zresztą przez wielu filozofów, że potoczne intuicje mają charakter inkompatybilistyczny? Badacze założyli, że jest to wynikiem

zaangażowania odmiennych procesów psychologicznych, które są aktywowane w różnych warunkach. W ten sposób w niektórych kontekstach ludzie będą skłonni do udzielania odpowiedzi bardziej kompatybilistycznych, w innych zaś – inkompatybilistycznych. W tym celu badacze postanowili sprawdzić, czy sposób, w jaki konstruowany jest scenariusz – a zwłaszcza jego wartość afektywna – ma znaczenie dla rodzaju udzielanych odpowiedzi. Zgodnie z przyjętą hipotezą, emocjonalne zabarwienie scenariusza może stanowić czynnik wpływający na udzielanie odpowiedzi kompatybilistycznych. Innymi słowy, w deterministycznym świecie ludzie będą bardziej skłonni do moralnej oceny i przypisania podmiotowi sprawstwa i odpowiedzialności wówczas, gdy jego czyn będzie budził reakcje emocjonalne (np. negatywny afekt), niż wówczas, gdy czyn ten będzie neutralny emocjonalnie. By się o tym przekonać, badacze skonstruowali scenariusz opisujący dwa światy, A i B, o których była już mowa wcześniej. W badaniach omawianych obecnie brany był pod uwagę jedynie świat A, a więc ten, w którym panowały reguły deterministyczne. Następnie opracowano dwie wersje scenariusza ze światem A: *konkretną* i *abstrakcyjną*. W wersji *konkretnej*, w świecie A, w którym wszystko, co się wydarza, jest spowodowane przez to, co zdarzyło się wcześniej, człowiek o imieniu Bill zakochał się w swojej sekretarce i – by być z nią – zabił swoją żonę oraz trójkę dzieci. Dalej następowało pytanie, czy Bill jest moralnie odpowiedzialny za zabicie swojej żony i dzieci. W tych warunkach większość badanych (72%) odpowiedziało „tak”, a więc udzieliło odpowiedzi kompatybilistycznej. W wersji *abstrakcyjnej* następował opis deterministycznego świata A, a następnie pojawiało się pytanie: „Czy w świecie A jest możliwe, by osoba była w pełni odpowiedzialna za swoje działania?”. W wersji tej został więc pominięty emocjonalnie nacechowany opis faktycznego działania na rzecz abstrakcyjnego pytania, powtarzającego w zasadzie to, co było zawarte w samym opisie świata A. Okazało się, że w tych warunkach aż 86% osób odpowiedziało „nie”, a więc (zgodnie z przyjętymi przez badaczy założeniami) udzieliło odpowiedzi inkompatybilistycznej. Jak można wyjaśnić tę – jak piszą badacze – „dramatyczną różnicę” (Nichols i Knobe 2007, s. 670) w odpowiedziach?

Kluczową, jak zakładają, rolę zdaje się w tym wypadku odgrywać afekt, który budzi pierwsza wersja scenariusza. Jak pokazują wyniki, skłania on badanych w kierunku postaw bardziej kompatybilistycznych, co nie występuje wówczas, gdy scenariusz pozostaje abstrakcyjny. Innymi słowy, zdaje się to potwierdzać ich hipotezę, że odmiennie intuicje potoczne mogą być efektem odmiennych procesów psychologicznych (np. afektywnych vs niezaangażowanych), które znajdują się u ich podłoża.

Autorzy proponują trzy modele wyjaśniające prawidłowości w otrzymanych rezultatach. Pierwszy model dotyczy *afektywnego błędu wykonania*. Wyjaśnienie to zakłada, że pojawienie się afektu może zniekształcić procesy poznawcze i wpłynąć na sądy przejawiane przez uczestników.

Opisane w scenariuszu złamanie norm moralnych budzi silną reakcję emocjonalną, która powoduje zakłócenie w stosowaniu właściwych – zgodnych z założeniami scenariusza deterministycznego – reguł i zasad wnioskowania. Drugi model to *model emocjonalnej kompetencji*. W odróżnieniu od poprzedniego nie zakłada on, że afekt wprowadza zakłócenia, ale przeciwnie: uznaje niezbywalną rolę reakcji emocjonalnych w orzekaniu odpowiedzialności. W ten sposób emocje mogą być kluczowe dla kompetencji podbudowujących ludzkie sądy moralne. Wreszcie trzeci model – *model konkretnych kompetencji* – zakłada, że emocje nie wpływają w ogóle na ludzkie sądy moralne. Te ostatnie są natomiast wynikiem pracy wrodzonego modułu przeznaczonego do przetwarzania tego typu informacji. Moduł ten – przetwarzając informacje w sposób automatyczny i pozaświadomy – nie uwzględnia poznawczej i świadomej wiedzy dotyczącej związków determinizmu z moralną odpowiedzialnością. Stąd konkluzja związana z automatyczną pracą modułu (odpowiedź „intuicyjna”) i konkluzja płynąca ze świadomej oceny mogą się mocno różnić. Autorzy dopuszczają również istnienie *modelu hybrydowego*, który może łączyć elementy więcej niż jednego z wyróżnionych wyżej modeli. Opowiedzenie się za określonym modelem wyjaśniającym nie jest pozbawione konsekwencji, ponieważ uprawomocnia odmienne wnioski w debacie kompatybilizmu z inkompatybilizmem. Jeśli przyjmie się model pierwszy, oznacza to, że podstawową – niezafałszowaną przez wpływ afektu – bazą naszych sądów moralnych jest inkompatybilizm. W przypadku przyjęcia modelu drugiego, przeciwnie. Na gruncie modelu trzeciego, jakkolwiek trzeba uznać zalety przetwarzania modułowego (wydajność, szybkość, automatyczność), ma ono też swoje wady: nie uwzględnia istotnych źródeł informacji (np. przetwarzania świadomego). Jeżeli tak jest w istocie, w trzecim wypadku moglibyśmy mówić o istnieniu „moralnej iluzji”, produkowanej przez nieświadome mechanizmy (por. Nichols i Knobe 2007, s. 680). Sami autorzy zdają się skłaniać w kierunku modelu pierwszego. Oznacza to, że jakkolwiek afekt ma wpływ na sądy moralne, skrzywiając je w kierunku odpowiedzi kompatybilistycznych, to jednak zasadnicza, poznawcza podstawa sądów miałaby charakter inkompatybilistyczny. Zdaniem autorów może to wyjaśnić, dlaczego debata między kompatybilistami i inkompatybilistami nie wydaje się słabnąć: odmienne psychologiczne procesy zdają się podbudowywać twierdzenia każdej ze stron.

Wobec istniejących tu kontrowersji oraz by się przekonać, jak sami badani skłonni są rozwiązywać pojawiające się tu dylematy, badacze przeprowadzili jeszcze jeden eksperyment. Wszyscy uczestnicy otrzymali krótki opis dotychczasowych rezultatów badań (tj. informację, że intuicje przejawiane przez badanych różnią się w zależności od tego, czy opis jest angażujący emocjonalnie i konkretny, czy też abstrakcyjny), a następnie zostali poproszeni *explicite* o opowiedzenie się po którejś – kompatybilistycznej lub inkompatybilistycznej – stronie sporu. Wyniki nie przyniosły

rozstrzygnięcia. Intuicje badanych szły w obu kierunkach: około połowa z nich podtrzymała sąd o odpowiedzialności podmiotu (tj. Billu zabójcy) mimo deterministycznych warunków, w których działał; druga połowa uznawała go za nieodpowiedzialnego za to, co zrobił. Jak konkludują autorzy, wskazuje to, że laicy są w tej kwestii tak samo podzieleni jak filozofowie. Alternatywna hipoteza może sugerować nieczytelność całej sytuacji dla badanych, którym każe się rozstrzygać problem będący problemem filozoficznym (debatą kompatybilizmu i inkompatybilizmu) pod pozorem rozjaśniania ich własnych intuicji.

### III. Determinizm a redukcyjny mechanicyzm: czego obawiamy się bardziej?

Determinizm bywa często utożsamiany z mechanistycznymi i redukcyjnymi wyjaśnieniami, aczkolwiek – zdaniem cytowanych tu badaczy – nie jest to w pełni ścisłe (por. Nahmias, Coates i Kvaran 2007). W tym celu Eddy Nahmias, D. Justin Coates i Trevor Kvaran postanowili sprawdzić, czy wyjaśnienia w kategoriach deterministycznych i mechanistycznych różnicują potoczne intuicje. Ich zdaniem klasyczny problem: czy wiara w determinizm podważa (w potocznej intuicji) znaczenie pojęć wolnej woli i odpowiedzialności – jest źle postawiony właśnie dlatego, że nie uwzględnia istniejącej różnicy między wyjaśnieniami deterministycznymi i redukcyjnymi. O ile dobrze rozumiem intencje autorów, chodzi o to, że te pierwsze (wyjaśnienia deterministyczne) mogą uwzględniać nieredukowalne prawa psychologiczne, podczas gdy drugie (wyjaśnienia redukcyjne i mechaniczne) – nie. Zgodnie z hipotezą autorów ludzie przejawiają tendencje inkompatybilistyczne w stosunku do redukcyjnego mechanicyzmu, który – błędnie – utożsamiają z determinizmem. Innymi słowy, to nie wyjaśnienie deterministyczne stanowi zagrożenie czy wyzwanie dla tego, do czego ludzie zdają się przywiązani, tj. wolnego wyboru, ale ujmowanie procesu podejmowania decyzji w mechanistycznym i redukcyjnym języku. Zgodnie z tą hipotezą ludzie są skłonni przypisywać wolną wolę i moralną odpowiedzialność tylko tym podmiotom, których działanie może być rozumiane w terminach ich intencji, pragnień czy decyzji, a więc w języku mentalistycznym i intencjonalnym. Język ten – zdaniem autorów – można pogodzić z determinizmem. Inaczej rzecz się ma w przypadku języka odwołującego się do procesów biochemicznych czy neuronowych. Opisów w tych kategoriach nie jesteśmy skłonni uważać za wyrażające podmiotową wolę czy sprawstwo. Innymi słowy, omijają one przyczynowość mentalną.

Na podstawie powyższych założeń autorzy wysunęli kilka predykcji odnośnie do prowadzonych przez siebie badań: a) jeżeli decyzje podmiotu w deterministycznym świecie zostaną przedstawione w mechaniczny

i redukcyjny sposób (np. w kategoriach procesów neuronalnych czy biochemicznych), wówczas większość ludzi nie będzie takiemu podmiotowi przypisywać wolnej woli i moralnej odpowiedzialności; b) jeśli w deterministycznym świecie podmiotowe decyzje będą przedstawione w języku psychologicznym (mentalistycznym), a więc w kategoriach myśli, pragnień czy planów, większość ludzi uzna, że podmiotowi temu przysługuje wolna wola i odpowiedzialność. I podobnie: c) jeśli decyzje w świecie niezeterminowanym będą przedstawione w języku mechanistycznym, większość ludzi uzna, że podmiot działający w takim świecie nie dysponuje wolną wolą; oraz d) w świecie indeterministycznym, w którym decyzje są opisane w sposób niemechanistyczny, podmiot zostanie uznany za wolny i odpowiedzialny.

Badacze sugerują w ten sposób, że kwestia prawdziwości lub fałszywości determinizmu nie jest istotna dla sposobu, w jaki ludzie spostrzegają podmiotowe sprawstwo i odpowiedzialność. To, co ma znaczenie, to sam sposób opisu, odwołujący się bądź do kategorii redukcyjnych i mechanistycznych, bądź intencjonalnych. Za rozumowaniem tym stoi przekonanie, że dla ludzi większe zagrożenie w kontekście wolności woli stanowi fakt, iż ich stany mentalne mogą nie odgrywać istotnej roli (co, zdaniem autorów, zakłada opis redukcyjny), niż to, że działanie jest spowodowane przez warunki znajdujące się poza kontrolą podmiotu (co zakłada determinizm jako taki) (por. Nahmias, Coates i Kvaran 2007, s. 234).

W celu sprawdzenia tych hipotez i wynikających z nich predykcji powstały dwie wersje scenariuszy: scenariusz „neuro” i scenariusz „psycho”, różniące się użyciem w kluczowych fragmentach języka bądź intencjonalnego, bądź mechanicznego. Scenariusz dotyczył planety Erta, bliźniaczej w stosunku do Ziemi. Po krótkiej charakterystyce planety następował następujący opis: „Ertiańscy neuronaukowcy [w psychoscenariuszu: *psychologowie*] odkryli, jak ertiański mózg [odpowiednio: *umysł*] pracuje. W szczególności odkryli, że kiedy Ertianin próbuje podjąć decyzję, co ma zrobić, decyzja ta jest w pełni spowodowana przez specyficzne chemiczne reakcje i procesy neuronalne [w wersji psycho: *myśli, pragnienia, plany*] zachodzące w mózgu [*umyśle*]. Neuronaukowcy [*psychologowie*] odkryli także, że chemiczne reakcje i procesy neuronalne [*myśli, pragnienia, plany*] są całkowicie spowodowane przez ertiańską bieżącą sytuację i wcześniejsze wydarzenia w ich życiu (...). Skoro specyficzne wcześniejsze wydarzenia pojawiły się w życiu Ertianina, te wydarzenia były przyczyną innych specyficznych wydarzeń, które zdarzyły się później. W ten sposób, skoro specyficzna chemiczna reakcja i proces neuronalny [*myśli, pragnienia, plany*] zaszły w mózgu [*umyśle*] Ertianina, spowodowały one w pełni to, że Ertianin ten podjął tę właśnie decyzję, którą podjął”. Wersję w tym brzmieniu (odpowiednio dla warunków redukcyjnych i intencjonalnych) uznano za wersję „abstrakcyjną”. W wersji „konkretnej” po charakterystyce Erty następował opis uczynku Smita, który albo (warunek

„złego działania”) zabijał żonę, albo („dobre działanie”) wpłacał pieniądze na sierociniec. Scenariusz kończył się następująco: „Skoro specyficzne chemiczne reakcje i procesy neuronalne [*myśli, pragnienia, plany*] zaszły w mózgu [*umysle*] Smita, spowodowały one w pełni jego decyzję zabicia żony/ofiarowania pieniędzy”. Analogiczne scenariusze przygotowano nie dla wymyślonej Erty, ale dla Ziemi. W ten sposób badano, na ile bliskość opisanych warunków ma wpływ na odpowiedzi badanych.

Cytowane badania przeprowadzono na stosunkowo licznej populacji 1124 osób (studentów Uniwersytetu Georgii), z którymi kontaktowano się za pomocą e-maila. Badani oceniali na sześciostopniowej skali (od: „całkowicie się zgadzam” do „całkowicie się nie zgadzam”) twierdzenia na temat wolnej woli i odpowiedzialności Ertian w ogóle (wersja *abstrakcyjna*) oraz Smita (wersja *konkretna*). Byli także proszeni o krótkie pisemne uzasadnienie swojej oceny. Podobnie w przypadku Ziemi.

Wyniki wskazują, że badani skłonni byli przypisywać częściej wolną wolę i odpowiedzialność mieszkańcom Ziemi niż Erty (przy takich samych wszystkich innych warunkach). W wersji *abstrakcyjnej* i przy użyciu języka redukcyjnego około 40% badanych uznało, że Ertianom i Ziemiom przysługuje wolna wola i odpowiedzialność. Co znamienne, procent ten wzrósł do ponad 80% w przypadku przypisania wolnej woli i odpowiedzialności Ziemiom oraz do ponad 50% (wolna wola) i 70% (odpowiedzialność) w przypadku Erty, wówczas gdy w opis zaangażowany był język intencjonalny. Innymi słowy, w przypadku psychoscenariusza, niezależnie od jego deterministycznego charakteru, większość badanych opowiadała się za rozwiązaniem kompatybilistycznym. Tym samym dwie pierwsze hipotezy autorów zostały potwierdzone. Niezależnie od tego zaznaczył się także wpływ afektu (scenariusze z „dobrym” i „złym” działaniem) w kierunku zwiększonych szacunków dotyczących wolności woli i odpowiedzialności w obu tych przypadkach (w tym zwłaszcza „złego działania”), i to zarówno w wersji „neuro”, jak i „psycho” (odpowiednio – dla wolności woli: neuro 60% i psycho 67% oraz dla odpowiedzialności: 80% i 82%).

Ogólnie autorzy konkludują, że chociaż około 1/3 badanych rzeczywiście stoi na stanowisku, iż determinizm wyklucza wolność woli i podmiotowe sprawstwo, znaczna większość uważa, że nie są one w deterministycznym scenariuszu zagrożone. Otrzymane rezultaty tłumaczą w terminach zaangażowanych procesów psychologicznych. Uważają mianowicie, że w stosunku do opisanych w scenariuszach podmiotów można przyjąć postawę bądź „mechanistyczną”, bądź „uczestniczącą”. W przypadku tej pierwszej – prymowanej przez opis w języku redukcyjnym i mechanistycznym – zatarciu ulegają właściwe podmiotowe charakterystyki, co powoduje, że druga osoba jest spostrzegana bardziej przedmiotowo. W przypadku drugim – prymowanym przez język intencjonalny – przeciwnie: na czoło wysuwają się osobowe i podmiotowe charakterystyki. Zdaniem autorów hipoteza przyjmowania „mechanistycznej” lub „uczestniczącej” postawy

ma także wpływ na wyniki uzyskiwane w „konkretnych” wersjach scenariusza, w których, jak pamiętamy, wzrastało szacowanie wolnej woli i odpowiedzialności w stosunku do „wersji abstrakcyjnej”. W tym wypadku konkretyzacja działania sprzyja, według autorów, przyjęciu wobec podmiotu „postawy uczestniczącej”, a więc rozpatrywaniu jego zachowania w kategoriach intencji i planów (nawet wówczas, gdy zastosowany język opisu ma charakter mechanistyczny).

Mimo iż autorzy uznali postawione przez siebie hipotezy za potwierdzone, trzeba zaznaczyć, że faktycznie zarzucono drugą część badań, związaną ze scenariuszem indeterministycznym. Tu kluczowa byłaby zwłaszcza odpowiedź na pytanie, czy rzeczywiście – jak przewidują badacze – zastosowanie języka redukcjonistycznego w indeterministycznym świecie będzie prowadziło do zmniejszenia szacunków dotyczących wolnej woli i odpowiedzialności podmiotów. Jeżeli tak byłoby w istocie, to dopiero wtedy można by, jak się wydaje, ogłosić sukces podjętego przedsięwzięcia. Jest to o tyle istotne, że – jeśli autorzy mają rację – sugeruje przesunięcie punktu ciężkości w debacie filozoficznej z kwestii wolności woli i determinizmu w kierunku relacji wolności woli i redukcyjnego mechanicyzmu. Podstawowy dylemat, jaki się tu wyłania, dotyczy przeciwstawienia opisu i wyjaśnienia w kategoriach, jakie oferuje współczesna neuronauka (a więc przez pryzmat procesów neuronalnych) – oraz opisu potocznego, w którym właściwymi sprawcami zachowań jesteśmy *my sami* (nasze stany mentalne). Tu trzeba zauważyć, że filozofowie już od dawna wysuwali argumenty na rzecz tezy, iż ludzkie działanie podlega mechanicznym prawom. Czym innym są jednak intuicje filozofów, a czym innym precyzyjne mechaniczne wyjaśnienia i predykcje dotyczące pracy mózgu oferowane przez współczesną neuronaukę. Osiągnięć neuronauki – w przeciwieństwie do różnych stanowisk filozoficznych – nie można już ignorować czy lekceważyć. W tym kontekście można zadać pytanie: czy rację mają eliminatywiści (por. Churchland 1989; Churchland 1999/2002, 1991/2002), którzy utrzymują, że rozwój neurobiologii doprowadzi do eliminacji potocznopsychologicznych wyjaśnień w kategoriach intencji, planów, przekonań i pragnień? A może przeciwnie: zadaniem przyszłości będzie wykazanie, jak system opisywany w kategoriach redukcyjnych (ale niekoniecznie mechanistycznych) może być równocześnie systemem racjonalnym i intencjonalnym (por. Searle 1992/1999b, 2004/2010; Edelman 1992/1998)? Kwestia ta – jedna z kluczowych w sporze o podmiotowość – pozostaje na razie nierozstrzygnięta.

Na zakończenie warto wspomnieć o jeszcze jednej sprawie, która wydaje się bardzo istotna, a nie była dotychczas poruszana. Chodzi o ewentualne różnice kulturowe w doświadczeniu i konceptualizacji podmiotowości. Może się bowiem okazać, że wszystko, co napisano powyżej, odnosi się tak naprawdę do (szeroko pojętej) kultury zachodniej, nie odzwierciedla natomiast przekonań panujących w innych zakątkach kuli

ziemskiej. Biorąc pod uwagę dobrze już zbadane różnice w konstrukcji pojęcia „ja” między społeczeństwami kolektywistycznymi i indywidualistycznymi (por. Markus i Kitayama 1991), wydaje się, że przypuszczenie to może być uzasadnione. W szczególności istnienie „ja współzależnego” może sugerować kładzenie mniejszego nacisku na pojęcie indywidualnej podmiotowości w kulturach kolektywistycznych.

W tym kontekście warto wspomnieć o jeszcze jednych badaniach, które starają się uwzględnić szerszy kontekst kulturowy, choć – trzeba przyznać – nie są wolne od znacznych ograniczeń. Podstawowe pytanie, które postawili badacze w tytule swojego artykułu, brzmi: „Czy wiara w wolną wolę jest uniwersalna kulturowo?” (por. Sarkissian, Chatterjee, De Brigard, Knobe, Nichols i Sirker 2010). Celem autorów było sprawdzenie, czy otrzymane w poprzednich badaniach rezultaty są właściwe dla społeczności euroamerykańskiej, czy też rejestrują coś, co może stanowić jakąś bardziej fundamentalną prawdę dotyczącą sposobu myślenia ludzi o własnej podmiotowej wolności, a więc czy dotyczą czegoś, co można by nazwać ludzką naturą w ogólności.

Badacze przeprowadzili międzykulturowe badania obejmujące uczestników ze Stanów Zjednoczonych, Indii, Hongkongu oraz Kolumbii. Poważnym ograniczeniem tych badań jest to, że były one przeprowadzane na studentach uniwersytetów, a więc nie docierały do ogromnej populacji ludzi faktycznie zamieszkujących te kraje. Kultura uniwersytecka wydaje się mocno zbliżona w różnych miejscach na Ziemi (choćby za sprawą uniwersalnego dostępu do określonych lektur i przebiegu konkretnych ścieżek wykształcenia), można więc zadać zasadne pytanie, czy badania te rzeczywiście uchwytują to, na co były nastawione: istnienie ewentualnych różnic (lub ich braku) w potocznych koncepcjach wolnej woli. Autorzy są świadomi tego rodzaju zarzutów. Odpowiadając na nie, wskazują, że także inne badania międzykulturowe (jak choćby te prowadzące do wyodrębnienia *ja współzależnego* i *ja niezależnego*) były prowadzone z udziałem studentów, a mimo to rysujące się prawidłowości i odmiennosc w sposobie konceptualizacji siebie okazywały się bardzo wyraźne.

Badanym przedstawiono opisy dwóch światów: deterministycznego świata A i oraz indeterministycznego świata B. Następnie postawiono dwa pytania: (1) który z tych światów – zdaniem uczestników – jest zbliżony bardziej do ich własnego świata, w którym żyją; oraz 2) czy w świecie A jest możliwe, by osoba była w pełni odpowiedzialna za swoje czyny. Większość badanych odpowiedziała, że ich świat jest światem niedeterministycznym (82% Amerykanów, 85% Hindusów, 65% Hongkończyków i 77% Kolumbijczyków). Jeśli chodzi o pytanie drugie, większość badanych uznała, że moralna odpowiedzialność nie jest kompatybilna z determinizmem (procenty na podobnym poziomie co poprzednio). Co ciekawe, w przypadku odpowiedzi mniejszościowych (a więc tych osób, które wskazywały jako własny deterministyczny świat A), odpowiedź na drugie



pytanie miała zazwyczaj naturę kompatybilistyczną, a więc nienegującą indywidualnej odpowiedzialności. Wydaje się zatem, że przynajmniej jedna z istotnych postaw musi faworyzować wolną wolę: albo można uznać, że świat jest niezdeterminowany (co w sposób naturalny „stawia na” wolną wolę), albo musi być ona pojmowana jako coś, co daje się pogodzić z determinizmem (jeśli ten jest uznawany).

Jak zauważają autorzy, rezultaty te wskazują na zadziwiający stopień międzykulturowej zgodności: badani w wyraźnej większości uważają, że żyją w świecie niedeterministycznym, a jeśli prawdziwy byłby świat deterministyczny, to ludzie w takim świecie byłoby odpowiedzialni za swoje czyny. Pytanie, jakie się tu pojawia, dotyczy tego, co leży u podłoża owej jednomysłności. Jedną z możliwych odpowiedzi może wskazywać na wrodzone ogólne podstawy (w tym jednak przypadku należałoby zadać pytanie o źródła systematycznie utrzymujących się różnic na poziomie 20–30%), inna – na wspólne doświadczenia świata i życia w nim, a także na powszechne indywidualne doświadczenia dokonywania wyborów, które ludziom wydają się wolne. Jak konkludują autorzy, prawdopodobnie obserwowane podobieństwa wynikają ze złożonych interakcji między czynnikami wrodzonymi a doświadczeniowymi.

#### IV. Podsumowanie i dyskusja

W przytoczonych badaniach i wysuwanych na ich podstawie wnioskach uderza kilka rzeczy. Jedną z nich jest sama definicja determinizmu, którą autorzy uważają za właściwą, w odróżnieniu od innych sposobów, w jaki ludzie definiują determinizm „na swój własny użytek”. I tak często okazuje się, że dla ludzi „deterministyczny” znaczy tyle, co „przeciwstawny wolnej woli” (por. Nahmias, Morris, Nadelhoffer i Turner 2005). Wtedy jednak trudno pytać, czy „przeciwstawny wolnej woli” da się uzgodnić z wolnością, czy odpowiedzialnością, bo zestawiamy wówczas po prostu dwie strony tautologii. Podobnie ludzie mają tendencję do rozpatrywania determinizmu jako tożsamego z redukcjonizmem i mechanycyzmem. Jak pokazują cytowane manipulacje scenariuszami, znaczenia te da się rozdzielić. Powstaje jednak kluczowe pytanie, czy próby przełożenia „ściśle technicznej” definicji terminu „determinizm”, jakim posługują się autorzy, na treść scenariuszy nie powoduje, że faktycznie oddalamy się od tego, co zawarte jest w potocznych intuicjach, i czy nie sprzyja to uzyskaniu artefaktów.

Po drugie, odnosi się wrażenie, że badaczom w pewien sposób zależy na uwiarygodnieniu kompatybilistycznej wizji świata. W tym wypadku zdają się oni nie dostrzegać pewnej tendencyjności (por. punkt następny) tkwiącej w ich badaniach i w sposobie, w jaki konstruowane są scenariusze oraz pytania badawcze.

Po trzecie, zastrzeżenia budzi konstrukcja hipotezy badawczej, którą można streścić następująco: „w deterministycznym świecie ludzie – jeżeli przyjmują stanowisko inkompatybilistyczne – odmówią podmiotowi wolnej woli i odpowiedzialności”. Konstrukcja taka wydaje się kontrintuicyjna. Tu trzeba pamiętać, że znaczenie inkompatybilizmu jest niejako podwójne. Inkompatybilistą może być mianowicie zwolennik determinizmu, który uważa, że determinizm jest nie do pogodzenia z wolną wolą. Na tej podstawie traktuje wolną wolę jako iluzję. Inkompatybilistą będzie jednak także libertarianista, który także uważa, że determinizm jest nie do pogodzenia z wolną wolą, ale na tej podstawie odrzuca determinizm. Są to więc dwa przeciwstawne stanowiska. Wówczas, gdy mowa o przeważających potocznych intuicjach, chodzi zwłaszcza o ten drugi przypadek. Tymczasem sposób stawiania hipotezy badawczej wyraźnie – i milcząco – zakłada pierwszy sposób rozumowania. Sposób ten może być całkowicie sprzeczny z intuicyjnym pojmowaniem całej sytuacji przez uczestników, dla których zasadniczą intuicyjną przesłanką jest wolne działanie podmiotu<sup>57</sup>. Tym można wyjaśnić istniejące sprzeczności oraz fakt, że zdecydowana większość badanych uznaje, iż świat opisany w eksperymentach myślowych jest niepodobny do *naszego* świata, a opisana w nim sytuacja jest w istocie niemożliwa. Badanym narzuca się więc „zawieszenie niewiary” (w to, że świat w ten sposób zdeterminowany jest możliwy). To jednak powoduje, że – ponownie – zamiast przybliżyć się do potocznych intuicji, badacze faktycznie zdają się od nich oddalać na rzecz przyjęcia pewnej – nieprawdopodobnej i obcej dla badanych – wersji wydarzeń. Dlatego można postawić hipotezę, że uzyskiwane wyniki – konsekwentnie wyrażające wiarę w wolną wolę i odpowiedzialność podmiotów – zdają się wskazywać raczej na „bierną niezgodę” uczestników na narzuconą im wizję świata niż na przejawianie stanowiska kompatybilistycznego. Wydaje się, że hipotezę tę można by sprawdzić, inaczej konstruując scenariusze, tak aby dotyczyły one świata niezdeterminowanego lub nie w pełni zdeterminowanego. Wówczas gdy – co trzeba przyznać, rzadko – ta ewentualność jest wykorzystywana, badania zdają się w pełni potwierdzać stanowiska niekompatybilistyczne.

Po czwarte, niezinterpretowane przez badaczy pozostaje też to, że dla większości badanych przekonanie o wolności woli wiąże się wyraźnie z poczuciem, iż wolny podmiot może postąpić inaczej. Powstaje pytanie, jak pogodzić takie libertariańskie rozumienie wolności z determinizmem, który – co wyraźnie jest powtarzane w scenariuszach – zakłada, że postąpienie inaczej właśnie *nie było* możliwe. Wydaje się, że wyniki tu uzyska-

<sup>57</sup> Jako ciekawostkę mogę powiedzieć, że przedstawiłam cytowane tu scenariusze pięciu osobom z doktoratem i o znacznym treningu filozoficznym (idącym głównie w kierunku filozofii egzystencjalnej). Wszystkie (*sic!*) uznały, że podmiot w deterministycznym świecie jest odpowiedzialny za to, co zrobił. Mimo to osoby te nie były kompatybilistami, ale opowiadały się wyraźnie za libertarianizmem.

ne potwierdzają hipotezę, iż badani w ogóle nie przyjęli do wiadomości projektowanego przez filozofów eksperymentu myślowego. Oczywiście podważa to wówczas wnioski, jakie można wysunąć na podstawie otrzymanych rezultatów. Pojawia się także pytanie, dlaczego tak się dzieje. Sami autorzy eksperymentów przyznają (por. Nahmias, Morris, Nadelhoffer i Turner 2005), że mogą tu odgrywać rolę czynniki motywacyjne (badani *nie chcą* widzieć implikacji determinizmu) lub poznawcze (badani *nie rozumieją* tych implikacji). Kusi, by zadać pytanie, czego nie chcą dostrzec i nie rozumieją sami autorzy. Jak słusznie zauważają Greene i Cohen, „gdy spogląda się na ludzi jak na fizyczne systemy, trudno widzieć ich jako bardziej godnych nagany lub pochwały niż kawałek cegły. Ale kiedy spostrzegamy ludzi przez pryzmat naszych intuicyjnych potocznopsychologicznych (*folk*) przekonań, nie możemy uniknąć przypisywania moralnej winy czy zasługi. Stąd filozofowie, którzy pragną honorować zarówno naszą wiedzę naukową, jak i społeczne instynkty, starają się pogodzić te dwie rywalizujące wizje, ale wynik nigdy nie jest w pełni zadowalający” (por. Greene i Cohen 2004, s. 1782).

Wszystko to zdaje się wskazywać, że diskutowane tu sprawy wymagają dalszych badań. Cenne mogłyby być zwłaszcza badania odwołujące się nie tyle do eksperymentów myślowych (w których odpowiedź ogranicza się do „tak” lub „nie”), ile do otwartych wypowiedzi badanych. Istotne mogą być zwłaszcza kwestie dotyczące przyjmowanych przez badanych założeń (por. Sommers 2010). Jak powiedziano, główny wysiłek badaczy zmierza jednak w innym kierunku, mianowicie podstawową ich troską wydaje się to, jak uczynić wykorzystywaną w scenariuszach koncepcję determinizmu bardziej czytelną i zrozumiałą dla uczestników (por. Nahmias, Morris, Nadelhoffer i Turner 2005, s. 573 i dalsze).

Niezależnie od tych uwag można się pokusić o parę wniosków na temat potocznych intuicji dotyczących sprawstwa i podmiotowości. Nie chodzi tu o „oficjalne” (podane przez badaczy) wnioski, ale o to, co niejako pojawia się „między wierszami”. Na boku pozostawiam więc główny problem, interesujący samych badaczy, a więc to, czy w potocznym rozumieniu wolną wolę i podmiotowe sprawstwo można, czy też nie można pogodzić z determinizmem. Jak już zaznaczyłam, sam ten problem uważam za źle postawiony i sztuczny. Chodzi mi o co innego, mianowicie o to, co faktycznie pojawia się w przeżyciach ludzi, a co można orzec na podstawie omawianych tu badań. Wnioski te można ująć w kilku punktach:

1. Ludzie widzą wyraźną różnicę między przyczynowością mechaniczną a podmiotowym powodowaniem, by coś zaszło.
2. Wówczas, gdy sprawcą jest człowiek, badani są przeświadczeni, że to, co robi, mogłoby zostać zahamowane lub zmienione, a sprawy mogłyby potoczyć się inaczej, co nie występuje w przypadku przyczynowości w świecie rzeczy materialnych.

3. Własny świat, w którym żyją, przedstawia się ludziom jako świat, w którym nie rządzą ściśle prawa deterministyczne, przynajmniej jeśli chodzi o zachowanie samych podmiotów.
4. W świecie tym wolny podmiot mógłby postąpić inaczej, niż postąpił.
5. Podmiotowe sprawstwo jest silnie związane z podmiotową odpowiedzialnością za swoje czyny, a także z moralną pochwałą lub naganą.

W rezultacie otrzymujemy obraz podmiotu działającego w świecie, w którym to, co zrobi, w znacznej mierze odzwierciedla jego wybory i jest wartościowane moralnie. Można więc powiedzieć, że te potoczne intuicje wpasowują się z grubsza (choć – co trzeba przyznać – na drodze dość okrężnej) w wizję podmiotu osobowego, tak jak była ona przedstawiona w jednym z wcześniejszych rozdziałów.

## Część II

### PODMIOT W BADANIACH EMPIRYCZNYCH

*Zasadniczym problemem początków XXI wieku jest wyjaśnienie miejsca, jakie zajmujemy my, czyli świadome, myślące, wolne, racjonalne, mówiące, społeczne i polityczne podmioty w świecie, o którym nauka mówi nam, że składa się z bezmyślnych i pozbawionych sensu cząsteczek fizycznych.*

(Searle 2004/2010, s. 20)



## Neuronauka na tropach podmiotu: Skąd wiem, że to ja jestem podmiotem?

*Być podmiotem to intencjonalnie powodować rzeczy przez swoje własne działanie (Bandura 2001, s. 1).*

W kolejnych rozdziałach części drugiej postępowanie będzie analogiczne do tego, które znamionowało część pierwszą. Na początku chciałabym się więc skoncentrować na źródłowym doświadczeniu podmiotowości, tym razem z naukowego i empirycznego, a nie z filozoficznego punktu widzenia. Tu najbardziej podstawowym poziomem wydaje się poziom neuronauki.

Gros dotychczasowych badań podejmowanych na gruncie neuronauki koncentrowało się na tworzeniu percepcyjnej reprezentacji zewnętrznego świata, stosunkowo zaś mała uwaga poświęcana była świadomości własnego działania i siebie samego w tym działaniu. Sytuacja ta wydaje się obecnie zmieniać. Ostatnie lata przyniosły niespotykany wcześniej na taką skalę wzrost zainteresowania poczuciem sprawstwa, jego składowymi, mechanizmami działania i neuronalnymi korelatami. Coraz istotniejszym wątkiem badawczych poszukiwań staje się pytanie – jak to zostało ujęte w tytule rozdziału – „Skąd wiem, że to ja jestem podmiotem?”. Bez wielkiej przesady można powiedzieć, że XXI wiek zapowiada się jako „wiek podmiotu” w szeroko pojętej neuronauce.

Zanim jednak przejdę do głównego wątku tego rozdziału, chciałabym poczynić pewne uwagi.

I tak, po pierwsze, posługuję się tu terminem „podmiotowość”, zupełnie dokładnie traktując go jako odpowiednik angielskiego „agency”, oznaczającego, ściśle biorąc, sprawstwo. O tym, że terminami tymi można posługiwać się zamiennie, świadczy jednak praktyka ich użycia: sami badacze powołują się na podmiot Kartezjański czy transcendentálny, gdy próbują znaleźć filozoficzne odniesienia dla swoich badań nad poczuciem sprawstwa (por. Synofzik, Vosgerau i Newen 2008). Rozdział niniejszy zostanie poświęcony poczuciu podmiotowości w tym właśnie specyficz-

nym znaczeniu, w którym podmiotowość odnosi się do bycia sprawcą swoich własnych działań. Jak wykazałam wcześniej, jest to również jeden z istotniejszych wyznaczników bycia podmiotem w sensie silnym.

Po drugie, w większości podejmowanych współcześnie badań tym, co interesuje badaczy, jest *atrybucja* podmiotowości i warunki, w jakich ludzie *czują się* sprawcami własnych działań. Poczucie takie ma, jak się podkreśla, znaczące konsekwencje dla ogólnego dobrostanu jednostki (por. Bandura 2001, 2008). W tym miejscu interesuje mnie jednak co innego. Stawiając problem sprawstwa w kontekście atrybucji, badacze mają na celu jedną z trzech rzeczy. I tak, mogą chcieć abstrahować od trudnych do rozstrzygnięcia filozoficznych debat dotyczących tego, „jak to jest naprawdę”, a więc kwestii związanych z pytaniem, czy dysponujemy wolną wolą i pokrewnych. Tym, co pozostaje istotne, jest sam fakt, że ludzie *odczuwają* w określony sposób swoje życie i działanie, niezależnie od tego, czy odczucia te mają pokrycie w rzeczywistości, czy też nie (por. np. Metcalfe i Greene 2007). Badacze mogą też badać mechanizmy atrybucji z wyraźną intencją ukazania, że przypisanie sprawstwa jest właśnie jedynie atrybucją, a więc w rzeczywistości tworzy pewną iluzję. Najgłośniejszym propagatorem tego ostatniego stanowiska jest Daniel Wegner (2002). Może być jednak i tak, że termin „atrybucja” zyskuje znaczenie quasi-objektywne, jak zdaje się to mieć miejsce np. w następującym stwierdzeniu: „Atrybucja podmiotowości (*agency*) jest to zdolność rozróżnienia między działaniami, które są spowodowane przez samego siebie, a tymi, które są wynikiem działania innych. Ta zdolność (...) jest kluczowa dla naszego poczucia ja – świadomości fizycznego ciała i stanów umysłowych odbijających nasze świadome decyzje i intencje” (por. Preston i Newport 2010, s. 986). Definiowanie atrybucji w kategoriach „zdolności”, a nie „poczucia” zdaje się tu przemawiać przeciwko wykładni czysto subiektywistycznej (w sensie, w jakim pisałam o atrybucji w pierwszym punkcie). Wszystko to powoduje dość duże zamieszanie interpretacyjne i powoduje, że trudno jest mówić o jedynym czy ogólnie uprawnionym rozumieniu terminu „atrybucji podmiotowości”.

Po trzecie, istnieje wiele konceptualizacji i operacjonalizacji poczucia sprawstwa, tak w sensie eksperymentalnym, jak na poziomie teoretycznym. Powoduje to, że trudno jest o wiążące uogólnienia. Ujęcia różnią się zwłaszcza stopniem przypisywania bezpośredniej fenomenalnej świadomości poczuciu podmiotowości (od ujęć nerefleksyjnych, przedświadomych i jedynie zawartych w doświadczeniu *implicite*, poprzez ujęcia podlegające fenomenalnej świadomości, aż do opartych na metareprezentacjach ujęć narracyjnych). Na przykład zdaniem Shauna Gallaghera (2007) wówczas, gdy jednostka nie jest świadoma, że spowodowała dany skutek, nie można jej uznać za podmiot we właściwym sensie tego słowa. Inni badacze (por. Synofzik, Vosgerau i Newen 2008) nie czynią tego świadomościowego zastrzeżenia. Sytuacji nie ułatwia fakt, że samo świadome doświad-



czenie nie jest tak oczywiste, jak mogłoby się wydawać, i w badaniach może mieć różne fenomenologiczne charakterystyki. Jak zauważa Thomas Metzinger, fenomenologia dowolnego działania jest sama z siebie płynna i trudno uchwytana, i jest to problem fundamentalny, choć bardzo rzadko podnoszony. Powoduje to, że nie jest łatwo śledzić introspekcyjnie poszczególne kroki w dowolnym doświadczeniu sprawstwa: „Świadome doświadczenie chcenia nie jest tak żywe i namacalne jak, powiedzmy, widzenie kolorów czy odczuwanie bólu (...), co często prowadzi do sytuacji, w którym cel introspekcji – wola – ulatnia się i rozplywa” (Metzinger 2003, s. 2–3). Warto przywołać tu nośne rozróżnienie dokonane przez Johna Searle’a: „intencji w działaniu” (*intention-in-action*) oraz „intencji uprzednich” (*prior intention*). Pierwsze towarzyszą płynnie wykonywanym czynnościom (np. czuję pragnienie i sięgam po szklanę z wodą, nie zastanawiając się zbyt nad swoim ruchem; intencjom tym – o ile przebiegają one w sposób niezakłócony – nie towarzyszy więc jakieś specjalnie zaznaczone poczucie świadomego zaangażowania wolicjonalnego). W przypadku intencji uprzednich zaangażowany jest świadomy namysł, deliberacja, wybór i – nierzadko – wysiłek związany z realizacją wybranego działania.

Po czwarte, poczucie podmiotowości i sprawstwa bywa blisko związane z innymi określeniami, które niekiedy służą mu za synonimy. Do określeń takich należy „poczucie autorstwa działania” (*sense of authorship*), „poczucie kontroli” (*feeling of control*), „doświadczenie woli” (*experience of volition*) itp. Sprawy nie ułatwia fakt, że pojęcia te nie zawsze się pokrywają i można sobie wyobrazić ich rozłączne użycie. Tak np. można mieć poczucie autorstwa związanego z własnym ruchem, a jednocześnie nie czuć się jego sprawcą czy nie mieć poczucia kontroli nad nim. Takie sytuacje zdarzają się np. w przypadku niektórych zaburzeń w schizofrenii, kiedy pacjent wie, że wykonał daną czynność (ma poczucie autorstwa), a zarazem nie czuje, by to on był sprawcą własnego ruchu. Ponadto badacze używają zamiennie określeń związanych z wolą, działaniem dowolnym, działaniem intencjonalnym, poczuciem sprawstwa i podmiotowości itp. w jednych kontekstach, podczas gdy w innych terminy te są od siebie mniej czy bardziej *explicite* oddzielane. Brak jednolitego ustalenia zakresu i znaczenia używanych pojęć z kategorii wolicjonalnych stanowi więc źródło dodatkowych trudności.

Kolejne zastrzeżenie jest związane ze specyfiką omawianych tu badań eksperymentalnych. Dotyczą one poziomu bardzo podstawowego, na którym tym, co jest badane, są najprostsze ruchy wykonywane przez badanego (np. poruszenie palcem), a celem eksperymentu jest zazwyczaj próba odpowiedzi na pytanie o mechanizmy biorące udział w przypisaniu autorstwa i sprawstwa owej czynności. Podejście takie może budzić pewien niedosyt, zwłaszcza jeśli uświadomimy sobie, jak złożony i bogaty jest fenomen podmiotowości. Z drugiej strony otrzymywane w ten sposób rezultaty odnoszą się do samych jego podstaw. Jako takie są z punktu widzenia tej

książki bardzo interesujące, niosąc z sobą możliwość zestawienia danych płynących z eksperymentów naukowych (w tym prowadzonych przy zaangażowaniu najnowszych technik neuroobrazowania) oraz tego, co wyłania się z intuicji filozoficznych, dyskutowanych w pierwszych rozdziałach tej pracy.

I wreszcie sprawa ostatnia. Istnieją różne poziomy opisu poczucia podmiotowości. Można więc mówić o poziomie: fenomenalnym (możemy go, za Nagelem, określić jako odpowiedź na pytanie „jak to jest być podmiotem działania?”), neuronaukowym (opisującym mechanizmy i procesy mózgowo odpowiedzialne za różne komponenty poczucia podmiotowości) oraz konceptualnym. Na tym ostatnim pojawiają się rozliczne – użyteczne skądinąd – rozróżnienia pojęciowe. Poziomy te nie muszą się pokrywać. To, co jest użyteczne dla analizy konceptualnej, nie zawsze udaje się wyróżnić w fenomenalnym doświadczeniu. Na przykład w literaturze dotyczącej fenomenu podmiotowości i sprawczości często spotykamy się z odmiennymi, wyszczególnianymi przez badaczy momentami, takimi jak np. „świadomość (*awareness*) celu”, „świadomość intencji działania”, „świadomość ruchu”, „poczucie aktywności”, „poczucie mentalnego wysiłku”, „poczucie kontroli”, „doświadczenie sprawstwa”, „doświadczenie własności ruchu” (*sense of authorship*) i wiele innych. Według niektórych badaczy określenia te mają odzwierciedlać pierwszoosobową fenomenologię (por. Pacherie 2007). Można jednak zadać pytanie, czy tak jest w istocie. Czy rzeczywiście w naszym doświadczeniu jesteśmy w stanie rozróżnić te momenty? Jak zauważa Gallagher (2010), wówczas gdy angażujemy się w działanie, nie zastanawiamy się nad tym, czy odczuwamy np. poczucie kontroli, czy odczucie mentalnego (lub fizycznego) wysiłku; w praktyce mogą być one nieodróżnialne. Jest tak, ponieważ świadomość własnego działania operuje zazwyczaj na poziomie pragmatycznym, związanym z tym, co zamierza się zrobić. Świadomość bycia podmiotem i sprawcą takiego działania bywa przy tym często zaznaczona jedynie *implicite* i jako taka jest otwarta na różne sposoby opisu. Oba wspomniane tu poziomy, fenomenalny i konceptualny, nie muszą też mieć jednoznacznego przełożenia na konkretne mechanizmy neuronalne. Co więcej, relacje między tymi poziomami nie wydają się w pełni ustalone i mogą stanowić źródło różnych nieporozumień i niezgodności między badaczami. W niniejszym rozdziale chciałabym przyjrzeć się zwłaszcza poziomowi neuronalnemu i próbom powiązania go z poziomem konceptualnym i fenomenalnym. Rozdział ten będzie się opierał na dość szczegółowym opisie prowadzonych w tym obszarze problemowym badań, nie ograniczając się – jak zazwyczaj się czyni – jedynie do przytaczania wniosków wyciąganych na ich podstawie. W ten sposób możliwe stanie się zobrazowanie sposobu, w jaki badacze dochodzą do swych rezultatów, a także postawienie pytania o adekwatność stosowanych operacjonalizacji.

Trzonem wszelkich formułowanych tu definicji *bycia* podmiotem czy sprawcą jest bycie przyczynowo odpowiedzialnym za dane działanie (Farrer, Frank, Georgieff, Frith, Decety i Jeannerod 2003) oraz zdolność do kontrolowania własnych działań (por. Haggard i Tsakiris 2009). Niektórzy badacze mówią także o zdolności do sprawowania kontroli nad bezpośrednimi konsekwencjami działania, a poprzez to do kontroli nad zdarzeniami w świecie (por. Haggard i Tsakiris 2009). W tym ostatnim wypadku nie chodzi więc jedynie o sam prosty ruch czy o inicjację działania, ale także o doprowadzenie go do określonego skutku; odpowiada to z grubsza Searle'owskiemu pojęciu „intencji w działaniu”. Obok tak rozumianej podmiotowości czy sprawczości wyszczególniane bywa także *poczucie* sprawstwa (*sense of agency*). W tym wypadku badacze starają się zazwyczaj ustalić, jak mózg tworzy owo *poczucie* i jak może być ono uchwycone empirycznie; innymi słowy, jest to problem „skąd wiem, że to ja jestem podmiotem?”. Określenia „podmiotowość” oraz „poczucie podmiotowości” bywają przy tym często używane zamiennie. Obecnie chciałabym się przyjrzeć różnym sposobom, w jakie dochodzi do konceptualizacji źródłowego poczucia podmiotowości na gruncie neuronaukowym, gdyż wydaje się to stanowić podstawę dalszych poszukiwań istotnych dla tej części pracy.

## I. „System Kto” i teoria symulacji

Jedno z kluczowych pytań, jakie obecnie jest stawiane, dotyczy tego, jak mogę odróżnić swoje własne działanie i jego efekty od działań innych osób. Pytanie to, jakkolwiek na pierwszy rzut oka może brzmieć absurdalnie (lub filozoficznie), znajduje się w centrum wielu współcześnie prowadzonych debat nad poczuciem podmiotowości i sprawstwem. Jest to pytanie o tzw. „System Kto” (*Who System*), po raz pierwszy postawione w artykule Nicolasa Georgieffa i Marca Jeanneroda (1998). „System Kto” pozwala na odniesienie działania do jego właściwego podmiotu (sprawcy). Rozważania tego typu były do tej pory domeną filozofii, teraz stały się jednymi z bardziej intrygujących pytań nauki (por. Vignement i Fourneret 2004).

Jednym z paradygmatycznych sposobów badań nad przypisaniem działania sobie bądź innym jest odwołanie do tzw. neuronów lustrzanych i opartej na tych eksperymentach teorii symulacji. Badania Giacomina Rizzolattiego i jego zespołu pokazały (por. Rizzolatti, Fadiga, Gallese i Fogassi 1996), że te same rejony w mózgu reagują zarówno wówczas, gdy osobnik (małpy w klasycznych badaniach Rizzolattiego, ale istnienie neuronów lustrzanych zostało potwierdzone także u ludzi) obserwuje czyjś ruch, jak i wówczas, gdy sam ten ruch wykonuje. Teoria symulacji zakłada na tej podstawie, że rozumienie czy przewidywanie zachowania innych opiera się na wykorzystaniu tego właśnie mechanizmu. Z jego pomocą niejako

„symulujemy” przeżycia innych, doświadczając ich w pewnym sensie w sobie (por. Gallese 2005/2009).

Teoretyczną konsekwencją równowartości między działaniem i jego obserwacją na płaszczyźnie neuronalnej jest postulowanie istnienia takiego poziomu neuronalnej reprezentacji, który jest neutralny pod względem przypisania sprawstwa. Jest to tzw. wspólna neuronalna reprezentacja (*shared neural representation*; por. Decety i Grèzes 1999; Georgieff i Jeannerod 1998), symultanicznie aktywowana w mózgu obu podmiotów, aktora i obserwatora. Aktywacja tej wspólnej reprezentacji umożliwia rozpoznanie intencji (np. różnicy między sięgnięciem po obiekt a wskazaniem na niego), nie jest jednak wystarczająca do tego, by intencję można było atrybuować do określonego podmiotu.

Przypisanie działania sobie bądź innym wymaga więc dodatkowych specyficznych procesów mózgowych aktywowanych wyłącznie wtedy, gdy działanie jest bądź własne, bądź cudze. Tak więc rozpoznanie siebie jako podmiotu działania jest związane z funkcjonowaniem tych obwodów neuronalnych, które *nie pokrywają* się lustrzanie, wówczas gdy ruch jest obserwowany lub/i wykonywany osobiście. By móc odpowiedzieć na pytanie „Kto (jest podmiotem działania)?”, niezbędne jest więc istnienie specyficznego procesu odpowiedzialnego za usunięcie niejasności. Georgieff i Jeannerod (1998) nazywają go właśnie „Systemem Kto”, w odróżnieniu od systemów „Co?” i „Gdzie?” odpowiadających na pytania dotyczące reprezentacji zewnętrznego świata. Zakłócenia w funkcjonowaniu mechanizmu „Kto” mogą przyczynić się do błędnej identyfikacji podmiotu działania. Może to stanowić o obrazie zaburzeń w przypadku pacjentów schizofrenicznych, które to zaburzenie autorzy wiążą z „paradygmatyczną patologią podmiotowości” (Georgieff i Jeannerod 1998, s. 473).

W celu określenia mechanizmów „Systemu Kto” wysuwane są różne hipotezy. Najbardziej wpływowa dotyczy porównania wysyłanych do mięśni poleceń motorycznych z przewidywanymi rezultatami ruchu i faktyczną zmysłową informacją zwrotną. Hipoteza ta – nazwana modelem komparatora – zostanie omówiona w następnym paragrafie. Obecnie chciałabym się natomiast przyjrzeć nieco bliżej badaniom opartym na teorii symulacji. Starają się one wyróżnić odmienne obszary mózgu, aktywowane wówczas, gdy autorem czynności jest „ja” lub ktoś inny.

Jedno z takich badań zostało przeprowadzone przez Perrine Ruby i Jana Decety’ego (2001). Badanym, znajdującym się w skanerze PET, przedstawiano fotografie zwykłych przedmiotów (np. piłki, grzebienia itp.), po czym byli oni proszeni o wyobrażenie<sup>58</sup> sobie, jak sami używają tego przedmiotu (była to tzw. perspektywa pierwszej osoby) lub że spoglądają na kogoś innego (eksperymentatora) wykonującego tę samą czynność

---

<sup>58</sup> Badanie opiera się na fakcie, że czynności rzeczywiste i wyobrażone aktywują podobne obszary w mózgu.

(perspektywa trzeciej osoby). W innej wersji tego eksperymentu podawano badanym zdania typu: „drzesz kartkę papieru” lub „ja [tj. eksperymentator] drę kartkę papieru”. Badany miał wyobrazić sobie tę czynność. Zgodnie z teorią symulacji wyniki neuroobrazowania powinny wskazać na pokrywający się obszar aktywacji w przypadku perspektywy pierwszej i trzeciej osoby. Obszary takie znaleziono m.in. w MT/V5, SMA (dodatkowej korze motorycznej), *precuneus* (przedklinek, część płata ciemieniowego) i pierwszorzędowej korze motorycznej (*precentral gyrus*). Ponadto w sytuacji „pierwszoosobowej” można było zaobserwować (poza pokrywającymi się rejonami) aktywację w wewnętrznym płacie ciemieniowym (*inferior parietal lobule*) w lewej półkuli; analogiczny rejon, ale w półkuli prawej, był aktywny w przypadku wyobrażenia sobie działania innego podmiotu. (Co ciekawe, pacjenci schizofreniczni wykazują w tym obszarze hiperaktywację, co może wiązać się z poczuciem obcej kontroli nad własnymi ruchami czy myślami). Wyszczególnione tu obszary wydają się więc mieć związek z reprezentacją „ja” i odpowiadać za odróżnianie „ja” od „nie-ja”, a więc wiązać się z postulowanym „Systemem Kto”.

Operacje „Systemu Kto” zależą także, przynajmniej częściowo, od sensorycznych sygnałów będących rezultatem działania. Sygnały takie są dwojakiego rodzaju: jedne mają charakter bezpośredni (np. doświadczenia proprioceptywne i somatosensoryczne związane z ruchem), drugie pośrednie (np. obserwacja ruchu kursora na ekranie czy dźwięku związanego z naciśnięciem klawisza w przypadku eksperymentów behawioralnych). W sytuacji pierwszej bezpośrednio sygnały somatosensoryczne spowodowane przez własne działanie ulegają centralnie osłabieniu<sup>59</sup>; to dlatego nie można połaskotać samego siebie (por. Blakemore, Wolpert i Frith 2000). Dzieje się tak, ponieważ wówczas, kiedy dotykamy sami siebie, aktualne sensoryczne konsekwencje tego ruchu pokrywają się z wytworzoną centralnie predykcją, co powoduje osłabienie w odbiorze dotykowym. Innymi słowy, mózg może przewidzieć, co będziemy czuć, gdyż sam wysłał polecenia do palców, które dotykają. Opisane tłumienie czy osłabienie reakcji nie występuje w przypadku ruchu wywołanego w sposób pasywny lub gdy ktoś inny dotyka podmiotu. Jest tak, ponieważ nie ma wówczas odpowiadającego temu ruchowi – i odczuciu – przewidywania. Zmienia się także aktywność pewnych ośrodków w mózgu: w przypadku ruchów dowolnych aktywacji ulegają obszary kory czołowej, czego brak jest w sytuacji ruchu pasywnego. Jak się przyjmuje, pozwala to na rozróżnienie ruchu aktywne-

---

<sup>59</sup> Pierwsze badania nad tym zjawiskiem zawdzięczamy Hermannowi von Helmholtzowi. Badał on ruchy oczu i stwierdził, że mózg dysponuje szczegółowymi informacjami na temat ruchu, zanim taki ruch nastąpi. Na podstawie tych sygnałów mózg przewiduje, jak zmieni się nasze wrażenia wzrokowe. Mózg wykorzystuje to przewidywanie, abyśmy mogli spostrzegać świat jako stabilny. Przewidując zmiany wrażeń pod wpływem własnego ruchu, mózg może je stłumić, dzięki czemu możliwe jest skupienie uwagi na tym, co się dzieje w świecie zewnętrznym (por. Frith 2007/2011).

go („samosprawczego”) i pasywno (własnego, ale nie spowodowanego przez siebie). Postulowane tu procesy leżą także u podstaw jednego z kluczowych mechanizmów, który – jak się przypuszcza – odpowiada za przypisanie podmiotowości. Opisuje go tzw. model komparatora (por. Frith, Blakemore i Wolpert 2000).

## II. Model komparatora

Początkowo model ten (nazywany też „teorią centralnego monitoringu”) został zaproponowany do wyjaśnienia kontroli sensomotorycznej i motorycznego uczenia się. Wkrótce jednak okazało się, że może on być wykorzystany także jako podstawowy neurokognitywny model wyjaśniający poczucie podmiotowości na pierwotnym, prerefleksyjnym poziomie (por. Blakemore, Wolpert i Frith 2002; Blakemore, Oakley i Frith 2003).

Model komparatora opiera się na przewidywaniach czynionych przez mózg. Przewidywania te są dwojakiego rodzaju. Po pierwsze przewidywaniu podlega to, jaka konkretna sekwencja poleceń wysłanych do mięśni spowoduje dany, zamierzony ruch. Przewidywanie to opisuje tzw. model odwrotny (ang. *inverse model*), ponieważ przewidywanie następuje niejako wstecz: od planowanego ruchu do poleceń motorycznych, które należy wysłać, by ruch ten wykonać. Po drugie, w ramach tzw. modelu prostego (*forward model*) mózg przewiduje, jakie ruchy nastąpią w efekcie wysłanych motorycznych poleceń (por. Frith 2007/2011). Poczucie podmiotowości jest wyjaśniane przede wszystkim w ramach modelu prostego.

Polecenia motoryczne kierowane są do mięśni; w tym samym czasie powstaje także tzw. eferentna kopia (*efference copy*) tych poleceń, która wysyłana jest do wewnętrznego systemu odpowiedzialnego za predykcje. Ten predykcyjny system ocenia prawdopodobny efekt polecenia motorycznego, umożliwiając ewentualną korektę. Połączenia zwrotne dostarczają dodatkowych informacji na temat aktualnie wykonywanego ruchu, ale następuje to z pewnym opóźnieniem. Działanie opierające się na predykcji (a nie na aktualnym *feedbacku*) może zapewnić szybsze dostosowanie ruchu, a tym samym jego płynniejszy przebieg (por. Haggard 2005).

Zgodnie z modelem komparatora system motoryczny może być traktowany jako specyficzny system kontrolny, który jest zaopatrzone w informacje na temat „stanu pożądanego” oraz „stanu aktualnego”. Na podstawie tych dwóch reprezentacji system specyfikuje określony zespół poleceń motorycznych niezbędnych do osiągnięcia stanu pożądanego. Proces ten jest kontrolowany przez różne systemy porównawcze – tzw. komparatory. Porównanie między stanem pożądanym a stanem aktualnym pozwala na obliczenie ewentualnych błędów motorycznych. Za pomocą pętli sprzężenia zwrotnego dokonuje się w ten sposób dopracowanie i dostosowanie ruchu. Jest to tzw. komparator 1. Na podstawie danych poleceń motorycz-

nych i ich kopii eferentnych system przewiduje też skutki swojego własnego działania („stan przewidywany”). „Stan przewidywany” porównany ze „stanem pożądanym” stanowi źródło kolejnej predykcji, która może być użyta do kontroli ruchu (tzw. centralne monitorowanie błędu); kontrola ta działa, zanim jeszcze nadejdzie właściwy *feedback* z ośrodków zmysłowych. Jest to tzw. komparator 2. Następnie predykcje mogą być porównane z nadchodzącą zwrotną informacją sensoryczną (reaferentną), która może ulec osłabieniu w sytuacji, gdy to podmiot jest źródłem i autorem ruchu. Jest to tzw. komparator 3 (por. Synofzik, Vosgerau i Newen 2008).

Zgodnie z przedstawionym tu modelem komparatory spełniają ważną rolę na poziomie pragmatycznej kontroli sensomotorycznej, ale także biorą udział w specyficznej ewaluacji na poziomie doświadczenia działania i w ten sposób mogą znajdować się u podłoża naszego poczucia sprawstwa. Jak powiedziano, przez to ostatnie rozumiane jest najczęściej bycie inicjatorem i wykonawcą swoich własnych działań. Mówiąc inaczej, komparatory odpowiadałyby za „etykietowanie” zachowania jako własnego lub pochodzącego z zewnętrznego źródła. Jeżeli stany „przewidywany” oraz „aktualny” (informacje reaferentne) są spójne, efekty sensoryczne są przypisane własnemu sprawstwu. Jeśli zaś sensoryczny *feedback* jest niespójny z predykcją, pojawia się atrybucja sensorycznych sygnałów do zewnętrznego źródła. Co istotne, ten proces „rejestrowania podmiotowości” zazwyczaj przebiega poza świadomością: nie zdajemy sobie sprawy z istniejących motorycznych reprezentacji zaangażowanych w proces porównywania, raczej doświadczamy (zresztą w sposób dość rozmyty) swojej podmiotowości w procesie płynnego przepływu ruchów i ich antycypacji. Dopóki ruch na tej podstawie pozostaje niezakłócony, poczucie podmiotowości jest w nim zawarte w sposób *implicite* i nie jest świadomie tematyzowane. Warto też przypomnieć, że mózg tłumii antycypowane przez siebie sygnały z ciała. Powoduje to, że, paradoksalnie, największe poczucie kontroli nad tym, co robimy, mamy wtedy, gdy swojego ciała (i jego poszczególnych ruchów) świadomie nie odczuwamy. Poczucie kontroli nad ruchami własnego ciała polega wówczas jedynie na świadomości tego, co zamierza się zrobić (w kategoriach intencji czy celu), bez zwracania uwagi na fizyczną stronę ruchów. Fakt ten może odpowiadać za wspomnianą już dość ulotną fenomenologię działań dowolnych (por. Metzinger 2003).

Zakłócenia w opisanym tu mechanizmie komparatora mogą spoczywać – zgodnie z hipotezą zaproponowaną przez Chrisa Fritha – u podstaw zaburzeń obserwowanych w schizofrenii. Jak powiedziano, normalnie nie jesteśmy świadomi wrażeń, które towarzyszą naszemu poruszaniu się, ponieważ mózg je przewiduje i tłumii. Można jednak zadać pytanie, co stanie się, gdy przewidywanie takie będzie z jakiegoś powodu zaburzone i nie dojdzie do ośrodkowego tłumienia? Osoba może wówczas zacząć odczuwać własne czynności w taki sposób, jakby to ktoś inny je powodował. Osoby cierpiące na schizofrenię mogą więc mieć poczucie, że ktoś inny

steruje ich czynnościami czy zachowaniem, ponieważ (pod nieobecność tłumienia) tak właśnie przeżywają swoje ruchy (por. Frith 2007/2011).

Komparator jest mechanizmem działającym na poziomie subpersonalnym i nieświadomym. Takie ujęcie podstaw poczucia podmiotowości niesie z sobą określone teoretyczne konsekwencje (por. Synofzik, Vosgerau i Newen 2008). I tak, po pierwsze, z opisanego modelu wynika, że informacja konieczna do przypisania sobie podmiotowości nie jest czymś, co byłoby do percepcji działania *dodane*, np. za sprawą jakiegoś wyższego, refleksyjnego procesu poznawczego, ale stanowi bezpośrednią część samego procesu percepcyjnej rejestracji ruchu. Trzeba tu ponownie podkreślić, że rejestracja ta nie ma charakteru świadomego (*explicite*), ale w przeważającej mierze pozostaje na poziomie nierefleksyjnym czy subświadomym. Mimo takiego charakteru określa ona zawartość naszej świadomości i wpływa na sposób doświadczania konsekwencji działania, chociażby wzmacniając je lub osłabiając. Po drugie (i w związku z pierwszym), tak pojęte doświadczenie podmiotowości nie zależy od zdolności konceptualnych, ale funkcjonuje na prekonceptualnym poziomie. Powoduje to znaczną oszczędność w wyjaśnianiu źródeł czy genezy poczucia podmiotowości. Z perspektywy mechanizmów zaangażowanych w funkcjonowanie komparatora poczucie bycia podmiotem nie wymaga dostępu do wyższych poziomów reprezentacji ani odwołania do jakiejś centralnie tworzonej narracji. Po trzecie wreszcie, relacja do samego siebie, wyznaczająca poczucie podmiotowości, nie jest – jak się niekiedy sugeruje w koncepcjach dualistycznych – niezależna od działania, ale w istocie stanowi wewnętrzną własność samego procesu przetwarzania przez mózg informacji o tym działaniu. „Ja” i „działanie” okazują się silnie powiązane (por. Gusnard 2005).

Wiele współczesnych badań eksperymentalnych opiera się na modelu komparatora. Większość z nich wykorzystuje wizualne sprzężenie zwrotne. Znacznie mniej badań manipuluje natomiast wewnętrznymi sygnałami, takimi jak propriocepcja czy sygnały motoryczne (wyczerpujący przegląd współcześnie prowadzonych eksperymentów z użyciem różnej metodologii, por. David, Newen i Vogeley 2008). W przypadku typowych badań komputer wprowadza przesunięcia w czasie, rotacje, przekształcenia w obserwowanym na ekranie ruchu podmiotu. Zadaniem badanych jest odpowiedź na pytanie: „czy to ty spowodowałeś ruch, który widzisz?”. Zazwyczaj dostępny jest inny możliwy autor ruchu (np. eksperymentator). Należy zauważyć, że w tego typu eksperymentach atrybucja sprawstwa jest zasadniczo tożsama z rozpoznaniem samego siebie jako autora obserwowanego ruchu (por. Haggard i Tsakiris 2009). By zadanie to nie było dla badanych zbyt łatwe, uczestnicy i eksperymentator noszą takie same rękawiczki lub obraz ręki i jej ruchów jest w całości przetwarzany przez komputer (por. Farrer, Franck, Georgieff, Frith, Decety i Jeannerod 2003). Często w trakcie wykonywania tego typu zadań dokonuje się skanowania



mózgu uczestników. Jeśli ma to miejsce, eksperymenty takie pozwalają na wyodrębnienie neuronalnych obwodów czy ośrodków odpowiedzialnych za tworzenie się poczucia bycia sprawcą czy podmiotem.

## 1. Neuronalne korelaty poczucia podmiotowości: przykładowe badania z wykorzystaniem modelu komparatora

Jeden z eksperymentów dotyczący neuronalnych korelatów podmiotowości został przeprowadzony przez Chloë Farrer i Chrisa Fritha (2002). Podmiotowość (*agency*) została w tych badaniach zoperacjonalizowana jako przypisanie sprawstwa sobie. Głównym celem badaczy było porównanie (za pomocą RMI) aktywności mózgu wówczas, gdy działanie jest atrybuowane do „ja” – i wtedy, gdy jest ono atrybuowane do innego podmiotu. Badani za pomocą joysticka przesuwali po ekranie komputera kolorowy krąg wzdłuż zaznaczonego wzoru w kształcie litery T. Badanym powiedziano, że krąg może poruszać się zarówno za sprawą ich własnego działania, jak i ruchu eksperymentatora. Manipulowano doświadczeniem własnego i cudzego sprawstwa, jak i jego przewidywalnością. W przypadku wersji przewidywalnej uczestnicy wiedzieli od początku zadania, kto prowadzi okrąg po ekranie (przy czym, co istotne, w przypadku gdy był to eksperymentator, badani także wykonywali odpowiednie ruchy joystickiem; mimo to mieli mentalnie przypisywać widziane na ekranie działanie eksperymentatorowi. Wykonywanie własnego ruchu służyło eliminacji możliwości, że obserwowane w neuroobrazowaniu różnice są wynikiem otrzymywania odmiennych sygnałów motorycznych i proprioceptywnych w sytuacji, gdyby badany w tych warunkach powstrzymał się od ruchu. W ten sposób warunki eksperymentalne różniły się tylko przypisaniem sprawstwa sobie lub innej osobie, nie różniły się natomiast pod względem zadania motorycznego i wizualnej stymulacji). W wersji nieprzewidywalnej badani odkrywali dopiero w trakcie wykonywania zadania, kto prowadził ruch kręgu (ruch prowadzony przez eksperymentatora „skręcał” w przeciwnym kierunku w ramieniu litery T niż ruch, który miał wykonywać badany). W warunkach kontrolnych uczestnicy po prostu obserwowali poruszanie się kręgu, nie wykonując żadnej czynności. W ten sposób powstało pięć sytuacji branych pod uwagę: przypisanie sprawstwa sobie w warunkach przewidywalnych, przypisanie sprawstwa innemu w warunkach przewidywalnych, to samo w warunkach nieprzewidywalnych oraz sytuacja kontrolna. Znaczące rezultaty otrzymano tylko w przypadku warunków przewidywalności. W obu sytuacjach (gdy czynność była doświadczana jako własna i gdy była przypisana innej osobie) aktywowana była pierwszorzędowa kora somatosensoryczna oraz lewe dodatkowe pole ruchowe (SMA). Ponadto zaobserwowano zwiększoną aktywność w korze ciemieniowej, zwłaszcza prawej, wówczas gdy działanie było przypisane innej

osobie. Gdy natomiast działanie było spostrzegane jako własne, obserwowano wzmożoną bilateralną aktywność przedniej wyspy (*anterior insula*).

Wyniki te znajdują potwierdzenie w dotychczasowych ustaleniach, między innymi tych dotyczących zaburzeń neurologicznych. I tak uszkodzenia prawej kory ciemieniowej zostały potwierdzone u pacjentów cierpiących na zaburzenia związane z syndromem obcej ręki, a także tych z pomijaniem stronnym i somatoparafrenią (tj. negowaniem przynależności sparaliżowanej kończyny do własnego ciała). Metaboliczne zaburzenia w tej części mózgu zostały też potwierdzone u pacjentów schizofrenicznych, doświadczających poczucia „obcej kontroli”.

W przytoczonych tu badaniach poczucie podmiotowości (określane jako „bycie świadomym spowodowania działania”; Farrer i Frith 2002, s. 601) pojawia się w kontekście ruchów ciała w przestrzeni i czasie. Zdaniem autorów poczucie to jest ściśle związane właśnie z reprezentacją ciała, która to reprezentacja ma związek z wymienionymi tu strukturami korowymi: prawą korą ciemieniową i przednią (*anterior*) wyspą. Rozległe połączenia kory ciemieniowej odpowiadają za wytworzenie wewnętrznej reprezentacji zewnętrznego świata i interakcji z nim. Z kolei interakcje wyspy ze strukturami limbicznymi, a także jej rola w integracji sygnałów z różnych modalności, w tym informacji wisceralnych i autonomicznych, może potwierdzać jej znaczenie w tworzeniu schematu ciała. Zgodnie z hipotezą autorów aktywność przedniej wyspy (w przypadku podmiotowej atrybucji czynności) i prawej kory ciemieniowej (w przypadku przypisania sprawstwa komuś innemu) jest wynikiem zmian w uwadze. W przypadku samoatrybucji uwaga jest skupiona na reprezentacjach integrujących różne sygnały sensoryczne związane z działaniem (odczucia somatosensoryczne będące bezpośrednim skutkiem ruchu, wizualne informacje dotyczące obserwowanego ruchu, wreszcie tzw. komendy motoryczne i związane z nimi antycypacje ruchu). Podczas przypisania ruchu komuś innemu uwaga jest skierowana na reprezentacje w allocentrycznym porządku odniesienia. W ten sposób przednia wyspa i prawa kora ciemieniowa zdają się odgrywać także znaczącą rolę w funkcjonowaniu wspomnianego wcześniej „Systemu Kto”.

W innym eksperymencie przeprowadzonym przez Farrer i współpracowników (por. Farrer, Franck, Georgieff, Frith, Decety i Jeannerod 2003) badani, znajdujący się w skanerze PET, poruszali joystickiem w określony sposób, jednocześnie obserwując na ekranie komputera poruszającą joystickiem rękę wirtualną, której ruchy mogły być zgodne lub nie (to ostatnie w różnym zakresie) z własnymi ruchami wykonywanymi przez podmiot. Zadaniem badanych było określenie, czy obserwują ruch własny, własny ruch przesunięty (o 25% lub 50%), czy też ruch jakiegoś innego podmiotu. Odpowiedzi na te pytania służyły jako miary sprawstwa i poczucia kontroli w stosunku do ruchów obserwowanych na ekranie. Bazy do dyskryminacji dostarczały proprioceptywne i wizualny *feedback*; gdy były one zgodne,

badany doświadczał poczucia kontroli i sprawstwa, poprawnie przypisując ruch sobie. Błędy pojawiały się natomiast w sytuacji wprowadzenia zakłóceń i przesunięcia: w warunkach przesunięcia o 25% około 21% badanych udzielało odpowiedzi błędnych. Obserwowane jednocześnie wzorce aktywności mózgowej związanej z szacowaniem kontroli wskazywały na płynne przechodzenie między różnymi warunkami eksperymentu, przy czym im większa była zbieżność dostępnych badanemu informacji (propriocepcja, dane wizualne), tym większe było poczucie kontroli nad ruchem i tym większa aktywacja prawej tylnej wyspy.

Co ciekawe, w przytoczonych tu badaniach Farrer i Fritha (2002) oraz Farrer i współpracowników (2003) aktywacji ulegały nieco odmienne rejony mózgu. W przypadku tych drugich badań im mniejsze było doświadczane przez badanego poczucie kontroli nad ruchami wirtualnej ręki, tym wyższa była aktywność prawej wewnętrznej kory ciemieniowej (*inferior parietal cortex*). Natomiast im silniejsze było poczucie sprawstwa, tym większa była aktywność prawej tylnej (*posteriori*) wyspy. Przypomnijmy, że w badaniach Farrer i Fritha (2002) aktywacji w tej sytuacji ulegała prawa przednia (*anterior*) wyspa. Różnice te, jak sugeruje Gallagher (2007), mogą odzwierciedlać przesunięcie w poczuciu podmiotowości z aspektu kontroli motorycznej (por. badanie Farrer, Franck, Georgieff, Frith, Decety i Jeannerod 2003) na aspekt związany z wykonaniem zadania angażującego intencjonalność (a więc realizację określonego celu wyznaczonego przez zadanie, poza samymi ruchami ręką) (por. badanie Farrer i Frith 2002).

Podsumowując, można powiedzieć, że model komparatora stanowi jeden ze sposobów wyjaśniania mechanizmu przypisania sprawstwa. Pojawienie się poczucia podmiotowości jest tu traktowane jako skutek wewnętrznych predykcji związanych z przewidywaniem motorycznych skutków czynności. Jeśli nie ma sprzeczności między predykcją a sensorycznym *feedbackiem*, jest to wskazówka dla orzeczenia własnego sprawstwa. Model komparatora operuje na podstawowym, subpersonalnym poziomie i opiera się na procesach przebiegających „z dołu do góry” (*bottom-up*). Jako taki ma charakter wyjaśnienia jedynie cząstkowego. Inne hipotezy dotyczące poczucia podmiotowości nawiązują do roli intencji, a więc procesów, które łatwiej opisać w kategoriach informacji przebiegających „z góry do dołu” (*top-down*).

### III. Rola intencji w tworzeniu poczucia podmiotowości

Zgodnie z prezentowanym obecnie ujęciem, tym, co przyczynia się w sposób szczególny do traktowania działań jako własnych, są intencje. Ludzie dokonują zazwyczaj rozróżnienia działań intencjonalnych oraz innych – automatycznych, przypadkowych, bezwolnych, pasywnych czy jakkolwiek je nazwiemy. Co więcej, intencje przypisywane są nie tylko sobie, ale

i innym: tym, co jest obserwowane w zachowaniu innych ludzi, nie są po prostu ruchy ciała (jak sądzili chociażby wcześnie behawioryści), ale to, *co* osoba robi (i – niekiedy – także: *dla czego* to robi). Cele, intencje czy racje, mimo iż – jak podkreślali już fenomenolodzy – faktycznie są *obserwowane* w zachowaniu (por. Gallese 2005/2009), nie mają jednak charakteru typowych charakterystyk zmysłowych. Oznacza to, że muszą istnieć osobne mechanizmy umożliwiające bezpośrednie rozumienie intencji poprzez samą obserwację działania (w przypadku innych osób) oraz odczuwanie działania (w przypadku siebie samego). Mechanizmy te byłyby odpowiedzialne za przypisanie podmiotowości, odpowiednio: innym i sobie. W przypadku pierwszym mechanizm ten wiązany jest z omówionym już działaniem neuronów lustrzanych: te same obszary kory są aktywne wówczas, gdy obserwujemy cudze ruchy, jak i wówczas, gdy sami wykonujemy ruchy podobne. Wynika stąd, że rozumienie zachowań innych następuje na podobnych zasadach jak rozumienie swoich własnych działań: poprzez formułowanie określonych intencji ruchowych (tych samych w przypadku obserwacji ruchu cudzego, jak i ruchu własnego). Owa właściwość „lustrzanego odbicia” jest dostrojona biologicznie: neurony tego obszaru reagują na ruch ludzki (i niekiedy zwierzęcy), ale nie na fizycznie niemożliwy ruch wykonywany przez maszynę (por. Becchio, Adenzato i Bara 2006). Badania pokazują także, że specyficzne obszary kory (zwłaszcza przednia przyśrodkowa kora przedczołowa, *anterior paracingulate cortex*) reagują wówczas, gdy podmiot znajduje się w interakcji z innym (obdarzonym intencjonalnością) podmiotem – ale już nie, gdy interakcja taka zachodzi z komputerem (por. Becchio, Adenzato i Bara 2006).

Przykładem badań interpretowanych w kategoriach roli intencji w poczuciu sprawstwa jest eksperyment przeprowadzony przez Farrer, Bouchereau, Jeanneroda i Francka (2008). Zadaniem uczestników było wykonywanie pewnych ruchów ręką, które obserwowane były na ekranie komputera. Obraz tych ruchów był niekiedy wyświetlany bez zakłóceń, w innych zaś przypadkach wprowadzano zakłócenia w postaci albo przesunięcia przestrzennego, albo przesunięcia w czasie (obserwowany ruch ulegał opóźnieniu). Badani określali, czy obserwowany ruch jest ich własny (*self*), eksperymentatora (*other*), czy też jest przekształconym przez komputer ruchem własnym (*bias*). Zaobserwowano zależność między rodzajem wprowadzonych perturbacji a odpowiedziami badanych. W sytuacji przesunięcia czasowego ruch był interpretowany jako własny (*self*) lub własny przekształcony (*bias*), zaś w sytuacji przesunięcia w przestrzeni znacząco częściej padała odpowiedź „*other*”, przypisująca ruch eksperymentatorowi. Różnice te interpretują badacze w kategoriach osiągania celu: w sytuacji przesunięcia czasowego cel ten był osiąganym (choć z opóźnieniem), natomiast przesunięcie przestrzenne powodowało rozbieżność się ruchu z intencją zakładaną przez uczestników.

Inny interesujący eksperyment dotyczący roli intencji w przypisywaniu sprawstwa został przeprowadzony przez Catherine Preston i Rogera Newporta (2010). Zadaniem badanych było wykonanie ruchu sięgającego w kierunku celu, którym był mały okrąg pojawiający się na ekranie komputera. Badani nie widzieli własnej ręki, jedynie jej obraz komputerowy, który w niektórych próbach oddawał prawdziwy ruch badanego, w innych zaś był przestrzennie przesunięty. Kluczowe dla eksperymentu było stopniowe przesuwanie przez komputer obrazu ręki z próby na próbę (w grupie kontrolnej stopień przesunięcia obrazu był losowy). W sytuacji stopniowej zmiany badani dokonywali nieświadomego dostosowania swojego ruchu do przesunięcia obserwowanego na ekranie, tak że byli w stanie osiągnąć cel ruchu. Jeśli po cyklu takich przesuniętych ruchów następowała próba, która nie była zmanipulowana, ruch badanego – dostosowany do poprzednich błędnych informacji – rozumiał się z celem. Po każdej próbie badani mieli dokonać werbalnej oceny, czy otrzymany *feedback* dotyczył ich aktualnego ruchu (*self*), czy też był to ruch komputera (*other*). Okazało się, że w przypadku stopniowego wprowadzania zmian badani oceniali jako własny ruch, który był (nawet znacznie) przesunięty przez komputer<sup>60</sup>. Jeżeli zaś po takim stopniowym szacowaniu (i nieświadomej adaptacji do stosowanych przez komputer zmian) następowała ocena ruchu niezmiennego, badani znacząco częściej (w 2/3 przypadków) – niż miało to miejsce w grupie kontrolnej – traktowali taki (własny!) ruch jako cudzy (*other*). Było to spowodowane faktem, że ruch ten – wobec nieświadomych uprzednich dostosowań ręki – chybiał zamierzonego przez uczestników celu. W sytuacji tej, uważają badacze, następuje dysocjacja między różnymi poziomami różnicowania „ja” i „nie-ja”. Na poziomie niższym (subpersonalnym) następuje nieświadome dostosowanie ruchu do zmieniającej się sytuacji. Innymi słowy, na tym poziomie ruch jest traktowany jako własny i zachodzi jego korekta, tak by możliwe było osiągnięcie celu zgodnie z przewidywaniami. Jeśli teraz przewidywania te okażą się niewłaściwe (ruch jest niezmanipulowany) – na poziomie świadomym będzie on traktowany jako cudzy, a to za sprawą procesów związanych z formułowaniem intencji i kryterium polegającym na osiągnięciu lub nieosiągnięciu celu. Rozminięcie się ruchu z intencją powoduje, że nie jest on traktowany jako własny.

By potwierdzić znaczenie osiągnięcia celu w przypisaniu ruchu sobie lub komuś innemu, badacze zaplanowali kolejny eksperyment. Dotychczasowy precyzyjny cel ruchu (małe kółko na ekranie komputera) został w nim zastąpiony przez długą poprzeczną linię, przy czym zadanie badanych

---

<sup>60</sup> Maksymalne przesunięcie wynosiło 10 stopni. Trzeba jednak zaznaczyć, że gdy przesunięcie takie było większe (np. 30 stopni), uczestnicy nie byli już skłonni traktować takiego ruchu jako własny. Widać więc, że wiele zależy od stopnia manipulacji eksperymentalnej. Opisywane wyniki dotyczą stosunkowo drobnych przesunięć i trzeba to mieć na uwadze, interpretując wyniki i wyciągając wnioski.

pozostało bez zmian. W tej sytuacji jednak badani łatwo osiągnęli cel nawet wówczas, gdy po stopniowym przesuwaniu przez komputer informacji zwrotnej nagle byli konfrontowani z obrazem nieprzesuniętym. W takim wypadku obserwowano spadek oceny „inny” w stosunku do własnego ruchu wykonywanego po cyklu ruchów zmanipulowanych, przy czym – wobec braku konieczności precyzyjnego dostosowania do celu – wcześniej nie następowało też nieświadome przesunięcie. Ocena ruchów jako własnych była wysoka i zależna od osiągnięcia celu. Potwierdza to, zdaniem autorów, hipotezę o roli intencji w kształtowaniu poczucia sprawczości.

Rezultaty uzyskane w omawianych badaniach mają implikacje dla prób ustalania mechanizmów leżących u podłoża atrybucji sprawczości. Wskazują one, że świadome doświadczenie podmiotowości nie jest jedynie wynikiem subpersonalnych, przebiegających z „dołu do góry” (*bottom-up*) procesów wiążących propiocepcję z wizualnym sprzężeniem zwrotnym, które – jak wiemy – zakłada model komparatora. Co więcej, niekiedy doświadczenie może się rozmiącać z takimi informacjami: zdajemy sobie dobrze sprawę z faktu osiągnięcia lub chybienia celu, natomiast nie zawsze mamy świadomość wykonywanych przez siebie faktycznych dostosowań motorycznych (por. też rozdz. następny). Ogólnie można powiedzieć, że badania te wskazują, iż realizacja intencji jest ważną przesłanką w samoatrybucji działania (aczkolwiek nie jest – jak zobaczymy to w przypadku omawianych w dalszej części badań – przesłanką jedyną).

Należy też zwrócić uwagę, że sama intencja zdaje się zawierać w sobie dwa momenty, które można wyróżnić eksperymentalnie. Z jednej strony jest to sam „impuls do działania”, „chęć zrobienia czegoś”, z drugiej – reprezentacja działania w kategoriach efektu czy celu czynności (por. Haggard 2005). Poczucie sprawstwa w omawianych eksperymentach opiera się przede wszystkim na drugim z tych aspektów.

## 1. Intencjonalne wiązanie (*intentional binding*)

Wpływ intencji na poczucie podmiotowości bywa też przedmiotem bardziej bezpośrednich i intrygujących badań. Dotyczą one tzw. intencjonalnego wiązania. Rozpatrzmy na wstępie typowy eksperyment z omawianego tu kręgu. Uczestnicy wykonują pewną czynność, po czym następuje określony skutek (np. badany naciska przycisk, po czym rozlega się dźwięk tonowy). Uczestnicy oceniają, czy to oni spowodowali dany efekt. Nie ma tu jednak – jak w przypadku eksperymentów dotyczących modelu komparatora – alternatywnego podmiotu działania. Wyniki wskazują, że im większe opóźnienie między działaniem i jego efektem, tym niższa ocena własnego sprawstwa; jego atrybucja – podobnie jak ma to miejsce w przypadku zewnętrznej przyczynowości – wydaje się uzależniona od przestrzenno-czasowej korelacji między spostrzeganą przyczyną a skutkiem. Nie jest to jednak wszystko, co można w tym zakresie odnotować.

W jednym z eksperymentów (por. Haggard, Clark i Kalogeras 2002) uczestnicy naciskali przycisk, po czym 250 milisekund później rozlegał się dźwięk tonowy. Zadaniem uczestników była ocena – przy użyciu specjalnego zegara – w jakim miejscu znajdowała się jego wskazówka w chwili, gdy naciskali przycisk. Następnie, w kolejnej fazie eksperymentu, badani odnotowywali moment, w którym usłyszeli dźwięk. Porównanie spostrzeganego czasu naciśnięcia przycisku (sumowane w ramach jednego bloku badawczego) z postrzeganym czasem wystąpienia dźwięku (sumowane w bloku następnym) stanowiło miarę tzw. intencjonalnego wiązania. Mianowicie w sytuacji, w której uczestnicy spostrzegali, że to ich własne działanie (przyciśnięcie przycisku) powodowało skutek (dźwięk tonowy), następowało zjawisko czasowego zbliżenia obu odczytów: zgodnie z oceną badanych naciśnięcie przycisku następowało *później* o około 15 milisekund niż w rzeczywistości, natomiast szacowanie czasu pojawienia się dźwięku *wyprzedzało* jego rzeczywiste zaistnienie średnio o 46 milisekund. W sytuacji gdy badani nie widzieli związku między naciśnięciem przycisku a dźwiękiem lub gdy występowały one niezależnie (jedno nie pociągało za sobą drugiego), błąd w szacowaniu czasu (tj. intencjonalne wiązanie) nie występował. Tym samym to „czasowe zbliżenie” między szacowanym momentem wystąpienia obu zdarzeń (naciśnięciem przycisku i dźwiękiem tonalnym) zdaje się zależne od spostrzegania przyczynowej relacji między własnym dowolnym (intencjonalnym) działaniem i jego sensorycznym skutkiem. Wniosek ten dodatkowo potwierdza fakt, że wówczas gdy ruch badanego (przyciśnięcie przycisku) miał charakter niedowolny i był spowodowany stymulacją kory motorycznej mózgu za pomocą tzw. transzaskowej magnetycznej stymulacji TSM (po czym – 250 milisekund później – następował dźwięk), zjawisko intencjonalnego wiązania nie występowało. Nie pojawiała się ono także w sytuacji, w której badani oceniali czas wystąpienia przyczynowo związanych, ale zewnętrznych (niespowodowanych podmiotowo) zdarzeń. W ten sposób czasowe zbliżenie między własnymi działaniami i ich konsekwencjami wydaje się zarówno miarą zaangażowanego poczucia sprawstwa, jak i może wskazywać na predyktywny mechanizm związany z kontrolą działania, za sprawą którego takie przypisanie sprawstwa może się odbywać. Mechanizm ten byłby zależny od eferentnych sygnałów powodujących antycypującą świadomość efektu czynności. Świadomość ta powodowałaby predykcje owego efektu, skutkującą czasowym przesunięciem odzwierciedlonym w intencjonalnym wiązaniu. Występowanie intencjonalnego wiązania sugeruje, że poczucie sprawstwa może zawierać w sobie specyficzną funkcję poznawczą łączącą działanie i jego efekt w czasie. Predykcyjny charakter omawianego efektu przemawia przeciw traktowaniu intencji działania jako faktu będącego jedynie pewną rekonstrukcją *ex post* czy wnioskowaniem (por. dalej, pkt V).

Ponieważ intencjonalne wiązanie ułatwia funkcjonalne łączenie działania i jego efektów, można je rozpatrywać w kategoriach ewolucyjnie wykształconego mechanizmu sprzyjającego uczeniu się zależności w interakcji organizmu i jego otoczenia (por. Haggard 2005). Jednocześnie subiektywne poczucie intencji pozwala na rozpoznanie, kiedy zewnętrzne wydarzenie wiąże się z naszym własnym działaniem, zapewniając poczucie podmiotowego sprawstwa. Sam neuronalny mechanizm formułowania intencji nie wydaje się w pełni poznany, jakkolwiek znaczenie – jak uważają badacze – może tu odgrywać rejon dodatkowej kory motorycznej (SMA), modulowany przez impulsy z kory czołowej i ciemieniowej; te ostatnie mają znaczenie w rozwijaniu, monitorowaniu i dostosowaniu związanych z intencjami poleceń motorycznych (por. Haggard 2005).

Zjawisko intencjonalnego wiązania zostało potwierdzone w wielu eksperymentach, jakkolwiek ostatnie badania zdają się wskazywać, że relacja opisywana przez to zjawisko może być bardziej złożona, niż się wydaje. Mianowicie w jednych z ostatnich badań Patrick Haggard i współpracownicy (por. Wenke, Waszak i Haggard 2009) postanowili zbadać, jak na podmiotowe doświadczenie działania wpływa sposób, w jaki działanie jest przeprowadzane. Punktem wyjścia badaczy była konstatacja, że w normalnym środowisku działanie jest albo wynikiem czynników wewnętrznych, tak że podmiot sam wybiera to, co zamierza uczynić, albo stanowi reakcję na wymagania środowiska i następuje w odpowiedzi na określone bodźce zewnętrzne. Badaczy interesowało, jak zmienia się doświadczenie działania w zależności od tego, czy jest ono generowane samodzielnie, czy też stanowi odpowiedź na wymagania bodźcowe. Zgodnie z intuicją, intencjonalny wybór działania powinien skutkować większym poczuciem sprawstwa, niż miałoby to miejsce, gdyby to samo działanie było wywołane zewnętrznymi przyczynami. Jak zwykle w takich sytuacjach największe trudności sprawia operacjonalizacja zmiennych. Jako miara doświadczenia sprawstwa posłużyło właśnie czasowe (intencjonalne) wiązanie. Warunkom działania intencjonalnego oraz wywołanego zewnętrznymi odpowiadały odpowiednie manipulacje eksperymentalne. I tak zadaniem badanych było naciśnięcie prawego lub lewego przycisku, co następowało albo w sposób dowolny (badani sami wybierali, który przycisk chcą nacisnąć; była to sytuacja wolnego, intencjonalnego wyboru), albo narzucony. W tym ostatnim wypadku na ekranie pojawiała się literka R (*right*) lub L (*left*) sugerująca, który przycisk badani powinni nacisnąć. Także czas naciśnięcia przycisku był albo dowolny (badany sam decydował, w którym z dwóch przedziałów czasowych chce nacisnąć przycisk), albo przedział czasowy, w którym naciśnięcie przycisku powinno mieć miejsce, był badanemu sygnalizowany. Niezależnie od tego, czy czynność badanego była dowolna, czy też następowała w odpowiedzi na zewnętrzne wskazówki, po naciśnięciu przycisku pojawiał się dźwięk tonalny. Podobnie jak we wcześniej opisanym eksperymentach uczestnicy szacowali czas,



w którym następowało naciśnięcie przycisku, jak i moment usłyszenia dźwięku. Wbrew przewidywaniom rezultaty wykazały wystąpienie silnego czasowego wiązania zarówno w przypadku całkowicie wewnętrznego wyboru działania (tzn. wówczas, gdy badany sam decydował tak o czasie, jak o rodzaju przycisku: L lub R), jak i w przypadku działania całkowicie podporządkowanego zewnętrznym wskazówkom (gdy zarówno czas, jak i przycisk były z góry określone). Co ciekawe, intencjonalne wiązanie nie wystąpiło wówczas, gdy warunki były mieszane (tzn. badany sam określał, który przycisk chce nacisnąć, ale czas był z góry ustalony, lub odwrotnie).

Wyniki te wskazują, że czasowe wiązanie nie wynika z faktu, iż działanie jest wewnętrznie generowane czy wybrane (jak do tej pory sądzono), ale odzwierciedla raczej moment produkowania działania przez ten sam system (tj. albo całkowicie dowolnie, albo pod wpływem bodźców), co sprzyja doświadczeniu spójności. Na dodatkową uwagę zasługuje wykazana eksperymentalnie różnica między ruchem pasywnym (który, jak była o tym mowa wcześniej, nie wywołuje czasowego wiązania) a ruchem będącym pod kontrolą zewnętrznych bodźców (tu: narzuconego wyboru przycisku i czasu działania, który jednakowoż prowadził do wystąpienia wiązania). Wykazano tym samym, że oba typy czynności – pasywny i narzucony – mają odmienne charakterystyki. Istnieje natomiast podobieństwo w przeżyciu badanych (oczywiście jeśli za jego miarę weźmiemy intencjonalne wiązanie) między działaniami inicjowanymi wewnątrznie a tymi, które stanowią odpowiedź (ale nie odruchową lub bierną!) na zaistnienie zewnętrznych bodźców czy sytuacji. Działania zależne od tych ostatnich wymagają podobnego przygotowania i aktywnej inicjacji jak działania generowane wewnątrznie, podczas gdy ruchy pasywne – nie. Badania te zdają się więc potwierdzać intuicję, że czujemy się odpowiedzialni nie tylko w przypadku działań, które wykonujemy w pełni dowolnie, ale także wówczas, gdy czynimy coś, co spostrzegamy jako wynik działania zewnętrznych okoliczności czy instrukcji (w praktyce zapewne oba te typy sytuacji są silnie przemieszane i różnicą między nimi jest różnica stopnia, a nie odmiennej jakości; warto też uzmysłwić sobie, że nasze codzienne czynności przebiegają zawsze w obliczu takich lub innych sytuacyjnych uwarunkowań, z którymi nasze własne plany czy zamierzenia muszą się liczyć). Tym, co wydaje się tu istotne, jest to, że w obu tych typach sytuacji czujemy się podmiotem swoich czynów. Sytuacje te różnią się natomiast znacznie od przypadku, w którym ruch (bo trudno mówić o działaniu) jest w rzeczywistości (np. fizycznie) wymuszony czy pasywny. Znika wówczas intencjonalne wiązanie i – zapewne – poczucie sprawstwa i odpowiedzialności.

#### IV. Metapoznanie podmiotowe, czyli jak świadomość działania uczestniczy w tworzeniu poczucia podmiotowości

Dotychczasowe badania dotyczyły bardzo podstawowych, często działających subpersonalnie, mechanizmów związanych z poczuciem podmiotowości. Trzeba jednak zadać pytanie, czy w tworzeniu się tego bazowego poczucia istotną rolę mogą odgrywać także inne, bardziej złożone czynniki. Jak się okazuje, rolę taką może odgrywać świadome monitorowanie własnego działania w stosunku do jego intencji i osiąganych efektów. Zdolność tę badacze nazywają metapoznaniem podmiotowym.

Janet Metcalfe i Jason Greene (2007) przeprowadzili ciekawy eksperyment mający na celu bliższe zbadanie tego zagadnienia. Instrukcja, którą otrzymywali uczestnicy, oddawała (co w tego typu badaniach jest stosunkowo rzadkie) rzeczywisty cel przedsięwzięcia. W eksperymencie celem tym było zbadanie metapoznania dotyczącego sprawstwa (*metacognition of agency, metacognition of control*). Autorzy przytoczyli uczestnikom dwie sytuacje, w których ludzkie sądy na temat własnego sprawstwa odbiegały od rzeczywistości. Pierwszy przykład dotyczył pozornego prowadzenia samochodu: na ekranie komputera wyświetlana jest droga, osoba porusza kierownicą zgodnie z wyłaniającymi się zakrętami i ma poczucie panowania nad ruchem wirtualnego pojazdu. Faktycznie jego ruch jest jednak całkowicie pod kontrolą komputera, z czego osoba „prowadząca” może nie zdawać sobie sprawy. W przykładzie drugim przywołano przypadek niegdyś bardzo popularnych okultystycznych wirujących stolików. Mimo że sami uczestnicy seansu powodują ruchy takiego stolika, nie mają oni tej świadomości i przypisują jego obracanie się siłom nadprzyrodzonym. Zgodnie z Metcalfe i Greene’em, sądy uczestników w obu opisanych tu przykładach dotyczą właśnie metapoznania związanego z kontrolą/sprawstwem. W przytoczonych przypadkach sądy te są błędne: nie oddają rzeczywistej sytuacji. Pokazuje to, że szacowanie własnego sprawstwa może być wysokie (tzn. można czuć, że sprawuje się kontrolę nad wykonaniem zadania w wysokim stopniu) lub niskie (słabe poczucie kontroli), i to niezależnie od rzeczywiście sprawowanej kontroli.

W zaplanowanym przez autorów eksperymencie zadaniem badanych było branie udziału w pewnej grze komputerowej. Uczestnicy przesuwali na ekranie kursor w kierunku horyzontalnym, a ich celem było „strącenie” jak największej liczby spadających z góry ekranu X-ów, przy jednoczesnym unikaniu zetknięcia z (również spływającymi z góry ekranu) literami O. Po każdej próbie badani oceniali (na linii ciągłej o biegunach: „pełna kontrola” i „brak kontroli”), w jakim stopniu odczuwali kontrolę nad grą (był to zarazem sposób operacjonalizacji ich sądu dotyczącego sprawstwa). W trakcie eksperymentu manipulowano precyzją poruszania

myszą (w niektórych próbach wprowadzano do jej ruchów „turbulencje”, na które uczestnicy nie mieli wpływu; turbulencje polegały na pewnej bezwładności w ruchach myszy), prędkością oraz gęstością spadających liter. Zmiennymi zależnymi było realne wykonanie zadania (ilość poprawnie strąconych X-ów) oraz dokonywany przez uczestników sąd dotyczący ich własnego sprawstwa czy kontroli (*judgment of agency*).

Rezultaty pokazały, że wówczas gdy rzeczywiste wykonanie zadania było lepsze (więcej strąconych X-ów), wzrastało też szacowane przez badanych poczucie sprawstwa. Niemniej jednak zależność ta nie okazała się jednoznaczna. Mianowicie, mimo dobrego poziomu wykonywania zadania w sytuacji, gdy ruchom myszy towarzyszyły niezależne od badanych „turbulencje”, ich odczuwane poczucie sprawstwa było znacząco mniejsze. By przyjrzeć się bliżej tej zależności, badacze wprowadzili dodatkową manipulację eksperymentalną. W tzw. magicznej wersji eksperymentu samo zbliżenie kursora do celu (w tym wypadku do X-ów) powodowało ich zniknięcie. Manipulacja ta ułatwiała więc zadanie badanym i poprawiała ich wykonanie. Jeśli poczucie sprawstwa związane byłoby po prostu z poziomem wykonania, to wówczas w sytuacji tej poczucie to powinno wzrosnąć. Jeśli jednak kluczową rolę odgrywają inne czynniki (np. intencja wykonania działania i monitorowanie własnego realnego wpływu na zdarzenia), poczucie to powinno maleć lub pozostać bez zmian. Wyniki potwierdziły raczej (choć nie w pełni) drugą hipotezę. O ile wykonanie w przypadku „sytuacji magicznej” wzrosło o 27%, to poczucie sprawstwa wzrosło także, ale tylko o 7%. Pokazuje to, że w świadomości badanych istnieje różnica między tym, co osoba zrobiła (niejako „sama z siebie”), a tym, jaki skutek nastąpił. Może być jednak i tak, że w świadomości badanych poczucie sprawczości zlewa się z poczuciem wykonania. By wyeliminować tę możliwość, badacze wprowadzili dodatkowy pomiar tego ostatniego (w dotychczasowych badaniach mierzono jedynie realne wykonanie, a nie poczucie badanych na ten temat). Okazało się, że w sytuacji „turbulencji” sąd badanych dotyczący wykonania był wyższy niż ten związany ze sprawczością. Podobnie było w „sytuacji magicznej”. Można więc powiedzieć, że przypisanie sprawstwa jest czym innym niż przypisanie poziomu wykonania: ludzie prawidłowo rozpoznają polepszenie w wykonaniu, ale nie przypisują go – niezasłużenie – własnemu działaniu. Mimo to – co trzeba podkreślić – istnieje znacząca korelacja między sądem dotyczącym sprawczości a wykonaniem. Zdaje się to świadczyć, że także samo wykonanie ma udział w sądzie dotyczącym sprawczości, choć nie stanowi jedynej liczącej się przesłanki.

Podsumowując przytoczone tu badania, można powiedzieć, że eksperymenty te świadczą, iż ludzie są w stanie metapoznawczo oceniać własny poziom sprawczości oraz wykonania. W sytuacji, w której brak jest zakłóceń, oba poziomy zbliżają się do siebie, odzwierciedlając obiektywne zależności. Innymi słowy, jeśli to, co się wydarza, koresponduje z tym, co

podmiot zamierzył i co w rzeczywistości wykonał, istnieje w pełni podstawa do przypisania sobie sprawstwa. W sytuacji gdy są wprowadzane zakłócenia („turbulencje”, „magia”), poczucie sprawstwa nie opiera się wyłącznie na obserwowalnych zewnętrznie rezultatach (wykonanie) czy własnych intencjach, ale bierze pod uwagę rzeczywiste działanie i jego wpływ, dostosowując do nich sąd na temat sprawczości. (Przykładowo: badani mają poczucie mniejszej kontroli w sytuacji „turbulencji”, mimo że ani ich wykonanie, ani poczucie wykonania nie ulegają pogorszeniu; podobnie w przypadku sytuacji „magicznej”). Ludzie okazują się wyraźnie wrażliwi na różny rodzaj zakłóceń w ich sprawczym działaniu.

W stosunku do opisanych tu badań można jednak wysunąć kilka zastrzeżeń, zarówno szczegółowych, jak i bardziej ogólnych. Do tych pierwszych należą zastrzeżenia co do zastosowanej miary sądu dotyczącego sprawczości (*judgment of agency*). Mianowicie badani oceniali na kontinuum *poziom kontroli* nad wykonywanym zadaniem. Można żywić wątpliwości, czy poczucie (lub sąd o) sprawczości jest tożsamy z poczuciem kontroli nad sytuacją. Gdy pytamy, czy badany ma poczucie kontroli nad ruchami, którym towarzyszą np. „turbulencje”, dość naturalna wydaje się odpowiedź negatywna. Nie musi to jednak tym samym oznaczać, że obniżeniu ulega samo poczucie sprawczości. Być może więc należałoby wprowadzić jakąś inną miarę tego ostatniego. Po drugie – i to zarzut ogólniejszy – wyniki opisanych tu badań oraz wnioski z nich płynące wydają się mieć charakter dość trywialny: można powiedzieć, że wszystko to znamy doskonale z naszego pierwszoosobowego doświadczenia. Zarzut ten można postawić wielu współcześnie prowadzonym badaniom nad podmiotowością. Jednak ten zarzut nie wydaje się w pełni trafny. Fenomenologia działania dowolnego i sprawstwa zyskuje dzięki takim badaniom obiektywne ugruntowanie, stając się punktem wyjścia do poszukiwania mechanizmów leżących u podstaw naszego doświadczenia podmiotowego, co można uznać za cel naukowych – odrębnych w charakterze i zakresie od filozoficznych – poszukiwań.

## V. Poczucie podmiotowości jako wnioskowanie

Odrębną hipotezą dotyczącą mechanizmu powstawania poczucia podmiotowości jest wnioskowanie (inferencja). W odróżnieniu od przytoczonych dotychczas badań i hipotez, poczucie podmiotowości nie jest tu traktowane jako „proaktywne” (jak ma to miejsce w modelu komparatora czy intencjonalnym wiązaniu), ale „retroaktywne”, a więc powstające zasadniczo *ex post*. Poczucie podmiotowości spełniałoby więc rolę rekonstruującej iluzji, której celem jest zapewnienie spójnego poczucia „ja” i tożsamości. „Wszystkie linie badawcze – pisze John Bargh – łączą się we wniosk, iż wola nie jest źródłem pomysłów dotyczących tego, co zrobić w następ-

nej kolejności. Impulsy nadchodzą z różnorodnych nieświadomych źródeł, zanim świadomość zda sobie z nich sprawę” (Bargh 2008, s. 148). Autorem najgłośniejszej propozycji w tym zakresie jest Daniel Wegner (2002 i inne, por. też rozdz. 11). Zacytujmy jedną z jego reprezentatywnych wypowiedzi: „Wykonujemy wiele niezamierzonych zachowań, które wymagają artystycznej niemal interpretacji, by móc je wpasować w nasz sposób widzenia siebie jako świadomych podmiotów. Nawet jeśli nie potrafimy przewidzieć, co zrobimy w przyszłości, ufamy naszej teorii, że robimy to, co świadomie chcemy zrobić, i w ten sposób odnajdujemy się w sytuacji, która zmusza nas do wymyślenia czy skonfabulowania wspomnień «poprzedzających» [działanie]” (Wegner 2002, s. 145). W koncepcji Wegnera dostęp do własnych intencji czy woli ma zasadniczo interpretacyjny charakter. Podejście to przeczy więc możliwości bezpośredniego dostępu do czegoś takiego jak świadoma intencja czy świadome decydowanie, przy czym „bezpośredni dostęp” oznacza właśnie to, że nie ma on cech interpretacji. Warto zauważyć, że w potocznym rozumieniu właśnie owa bezpośredniość – jako uprzywilejowany wgląd we własne świadome stany – stanowi o kontraście między myślami świadomymi a np. nieświadomymi umysłowymi stanami. Te ostatnie – o ile jakoś ujawniają się w zachowaniu – mogą być przedmiotem właśnie interpretacji, a nie bezpośrednich wglądów (por. Carruthers 2007).

Koncepcja ta nie jest w psychologii nowa: jeszcze w połowie ubiegłego wieku rozwijana była przez Daryla Bema (1967); w latach 70. tezy przemawiające przeciw bezpośredniemu dostępowi do własnych myśli przedstawili Richard Nisbett i Timothy Wilson (1977/1995); ostatnio stanowisko to rozwijane jest ponownie przez Timothy’ego Wilsona w książce *Strangers to Ourselves* (2002) oraz przez cytowanego już Wegnera (2002). Jak powiedziano, dane zebrane przez tych badaczy zdają się przemawiać na rzecz tezy, że nie istnieje coś takiego jak bezpośredni dostęp do własnych myśli i intencji: ludzie konfabulują wyjaśnienia własnych zachowań, przypisując sobie (*ex post*) określone intencje czy przekonania. Można powiedzieć, że nie ma więc podstawowej różnicy między dostępem do własnych myśli i dostępem do myśli cudzych (i odwrotnie: inni mogą wnioskować na temat naszych umysłowych stanów równie dobrze, a nawet lepiej niż my sami; por. Wilson 2002). W ujęciu Petera Carruthersa (2007) oznacza to także, że nie istnieje coś takiego jak świadoma wola czy świadome decydowanie – gdyż zawsze będą ono jedynie wnioskowaniem.

Carruthers argumentuje, że używamy naszego „systemu czytania umysłów” także wobec samych siebie. System czytania umysłów powstał w praktycznym celu przypisywania intencji i zamiarów innym, co było niezbędne do nawiązania współpracy czy uniknięcia zagrożeń. System ten jest skierowany ku światu zewnętrznemu, nie zaś w kierunku wewnętrznych stanów podmiotu. Otrzymuje on informacje z systemów sensorycznych organizmu. Dysponuje też dostępem do pamięci, a więc swoje

wnioski opiera nie tylko na bieżącej percepcji, ale także na doświadczeniu. Jak zauważa Carruthers, ponieważ podmiot ma dostęp także do własnych procesów wyobraźniowych i własnej wewnętrznej mowy (czego brakuje zewnętrznym obserwatorom), może to wpłynąć na fakt, że samoatrybucje dokonywane przez niego mogą być bardziej rzetelne (por. Carruthers 2007). Mimo to nie mają one charakteru „bezpośredniości”. Ponadto system czytania umysłów nie ma dostępu do wewnętrznych procesów rozumowania czy podejmowania decyzji, nie jest też zdolny do monitoringu przebiegu owych procesów.

Argumenty, jakie wysuwa Carruthers na rzecz swoich tez, nie wydają się jednak zbyt mocne. Podstawowy z nich opiera się na następującym pytaniu: gdyby system czytania umysłu miał bezpośredni dostęp do procesów rozumowania i podejmowania decyzji, skąd brałyby się ewidentne konfabulacje, wykazywane zarówno przez badaczy-psychologów (por. Wegner 2002), jak i neurobiologów (por. Gazzaniga 2005/2006; Ramachandran i Blakelee 1998). W ten sposób to, że w niektórych przypadkach następuje konfabulowanie, ma wskazywać, że w istocie proces taki zachodzi zawsze. Nie wydaje się to jednak wnioskiem uprawnionym: z tego, że coś wydarza się w pewnych sytuacjach, nie wynika, że wydarza się też w innych. Po drugie, argumentuje Carruthers, ludzie w naturalnych warunkach (nie mówimy o logikach, jak zastrzega) nie są skłonni do monitorowania własnego rozumowania i nie są w stanie odróżnić rozumowania dobrego od słabego ani wynajdywać w nim błędów. Przemawiać ma to na rzecz tezy, że nie istnieje coś takiego jak bezpośredni dostęp do własnych myśli. Skoro tak – to wiedza o intencjach jest wiedzą wywnioskowaną z dostępnych podmiotowi, głównie percepcyjnych, źródeł. Mówiąc nieco innym językiem, można by powiedzieć, że odczucie intencji jest częścią narracji, jaką buduje podmiot, by wyjaśnić własne działania. Narracji, która – jak już powiedziano – powstaje *ex post*.

Przeciwko przedstawionej tu tezie przemawia jednak kilka okoliczności. Po pierwsze, mimo iż opiera się ona na pewnych danych empirycznych (np. konfabulacje itp.), nie uwzględnia jednak danych konkurencyjnych (o czym dalej). Wiele jej tez opiera się w istocie na pewnych założeniach (dotyczących np. tego, że nie istnieje bezpośredni dostęp do własnych myśli, że wnioski na ich temat wyprowadza „system czytania umysłu”, że nie ma on dostępu do procesu rozumowania itp.).

Po drugie, koncepcja ta nie bierze pod uwagę dostępnych danych na temat wykonywania czynności dowolnych. Mianowicie już badania przeprowadzone przez Benjamina Libeta (por. rozdz. następny) wykazały, że intencja *wyprzedza* działanie (choć sama nie jest przyczyną przygotowawczej aktywności mózgu, która to aktywność pojawia się *przed* doświadczeniem chęci wykonania ruchu). Niemniej jednak intencja pojawia się przed zaistnieniem ruchu, a więc nie może mieć charakteru wnioskowania *ex post*.

Po trzecie, argumentów dostarczają także neurochirurgiczne badania, takie jak te przeprowadzone przez Wildera Penfielda, w których drażniono niskonapięciowym prądem obszary otwartego mózgu pacjenta. Wówczas gdy stymulowano obszary związane z korą przedruchową (pre-SMA), pacjenci doświadczali impulsu do wykonania ruchu w kontralateralnej kończynie. Ów „impuls do działania” może, jak się wydaje, stanowić odpowiednik intencji. Ponieważ sam ruch nie następował<sup>61</sup>, także i tu trudno stosować retrospektywną interpretację, w myśl której intencja nie tyle poprzedza działania, ile jest jedynie czymś wywnioskowanym z zaistniałej sytuacji (por. Haggard 2008). Badania takie wskazują, że świadome doświadczenie, które się w nich pojawia i które można uznać za pokrewne przeżyciu intencji, stanowi część neuronalnego przygotowania ruchu dowolnego (choć go być może nie inicjuje). Wszystko to zdaje się przemawiać przeciwko literalnie branej tezie, że przeżycie intencji jest jedynie interpretacją i czymś wywnioskowanym z dostępnych danych. Nie oznacza to jednak, że interpretacje i tworzenie narracji nie zajmują ważnego miejsca w podmiotowej aktywności związanej z samorozumieniem (por. rozdz. 9). Nie jest to jednak poziom „źródłowy” podmiotowości, którym zajmujemy się w tym rozdziale.

## VI. Eksperymentalne badania nad podmiotowością – refleksje podsumowujące

To, co powiedziano dotychczas, można podsumować na kilka sposobów. Na wstępie trzeba jednak zaznaczyć, że pojęcie (a także rozumienie) podmiotowości jest tu uzależnione od możliwości naukowej operacjonalizacji tego fenomenu. W ten sposób zakres stawianych sobie przez badaczy pytań jest ograniczony do pewnych konkretnych wydarzeń eksperymentalnych. Jak widzieliśmy, badania te obejmują głównie proste ruchy, rozpoznanie autorstwa czynności w sytuacji ambiwalentnej czy przypisanie (lub nie) sprawstwa sobie, w sytuacji gdy działanie ulega zakłóceniom. Trzeba także pamiętać, że trafność dokonywanych tu operacjonalizacji nie jest kwestią bezdyskusyjną. Jednak, chociaż eksperymenty te mogą wydawać się mocno upraszczające, a także opierać się na wprowadzaniu badanych w błąd lub sytuację niejasną – refleksje, do jakich prowadzą, nie muszą być trywialne. Refleksje te i związane z nimi problemy zostaną ujęte w kilka punktów.

1. Mimo dość – zdawałoby się – jednoznacznych definicji w kategoriach poczucia autorstwa, kontroli działania czy bycia jego źródłem, określenie, czym jest podmiotowość czy sprawczość na tym najbardziej podstawowym poziomie, pozostawia jeszcze wiele do życzenia. Na czo-

---

<sup>61</sup> W przypadku nasilenia stymulacji oprócz impulsu do ruchu pojawiał się także sam ruch.

ło wysuwają się tu przede wszystkim dwie eksploatowane przez badaczy możliwości (por. Gallagher 2007). W ramach pierwszej poczucie podmiotowości związane jest z zagadnieniami kontroli motorycznej i ruchów ciała. Druga wiąże je raczej z działaniami intencjonalnymi i ogólnym zagadnieniem intencjonalności. To pierwsze wydaje się zgodne z intuicjami neuro naukowców, drugie – psychologów. Jak pisze Bandura: „być podmiotem to intencjonalnie powodować rzeczy przez swoje własne działanie” (Bandura 2001, s. 1). Nie wyczerpuje to jednak kłopotów związanych z określeniem czy zdefiniowaniem podstaw podmiotowości. Pojawia się tu mianowicie kilka pytań.

I tak można zadać pytanie, czy poczucie podmiotowości jest właściwością sposobu działania. Przebiegająca na poziomie neuronalnym preparacja do działania, ruch ciała i jego zmysłowy efekt są však obiektywnymi wydarzeniami fizykalnymi przebiegającymi w określonej sekwencji czasowej. Takie podejście traktowałoby podmiotowość jako modyfikację doświadczenia somatycznego. A może podmiotowość jest „stanem mentalnym”? Wówczas tym, co nas interesuje, nie są obiektywne fizyczne zdarzenia, ale subiektywne doświadczenie w jego jedności, spójności i wzajemnym zintegrowaniu<sup>62</sup> (por. Haggard i Tsakiris 2009). Pytań dotyczących podstaw podmiotowości jest jednak więcej. Na ile podmiotowość jest związana z samowiedzą? W jakich zakresach, i czy w ogóle, ta samowiedza jest niezbędna? Wszak największe poczucie panowania i kontroli mamy, jak się wydaje, właśnie wówczas, gdy nie odczuwamy specjalnego wysiłku w powodowaniu rzeczy, a nasza uwaga jest pochłonięta światem zewnętrznym. Na siebie i własne sprawstwo zwracamy uwagę zwłaszcza wtedy, gdy coś nie idzie po naszej myśli. Jak mawiał George Bernard Shaw: o tym, że mamy kręgosłup, dowiadujemy się dopiero wtedy, gdy zaczyna boleć. Czy to oznacza, że poczucie podmiotowości, jeden z podstawowych fundamentów naszego „ja”, jest w istocie czymś nieuchwytnym i – jak wyraża się Gallagher – „ambivalentnym” (por. Gallagher 2010)? I wreszcie pytanie zasadnicze dla niniejszego rozdziału: co wynika z przytoczonych tu badań eksperymentalnych dla naszego rozumienia fenomenu podmiotowości?

2. Poczucie podmiotowości wydaje się – znowu na bardzo podstawowym poziomie – wprowadzać pewne zmiany w sposobie, w jaki doświadczamy siebie i własne ciało w świecie. Po pierwsze, dotyczy to efektów związanych ze spostrzeganiem czasu. Do tej grupy należą eksperymenty nad intencjonalnym wiązaniem. W tym sensie percepcja czasu okazuje się jedną z ważniejszych metod badania podmiotowości, a podmiotowe działania są wyraźnie obarczone błędem związanym ze zbliżeniem czasowym

---

<sup>62</sup> Choć trzeba zaznaczyć, że zdarzenia te miałyby oczywiście swoją mózgową podstawę, nie wiązałyby się natomiast z otwartym ruchem. Wydaje się, że można tu odnaleźć nawiązanie do dyskutowanych wcześniej filozoficznych tradycji: kartezjańsko-transcendentalnej i ucieleśnionej.



działania i jego efektu. Po drugie, podmiotowość zmienia odczucie zmysłowej intensywności: samoczynnie wygenerowany bodziec zmysłowy jest spostrzegany jako mniej intensywny niż bodziec wywołany zewnętrznie. Po trzecie, zmiany dotyczą efektów związanych z przestrzenno-czasową reprezentacją samego ciała. W tym ostatnim przypadku działania dowolne są źródłem bardziej spójnej proprioceptywnej reprezentacji, niż ma to miejsce w przypadku ruchu pasywnego. Działanie dowolne zdaje się tym samym integrować różne części ciała w jednoczącej świadomości, podczas gdy podobna w charakterze pasywna stymulacja wytwarza jedynie lokalną i fragmentaryczną świadomość proprioceptywną. W ten sposób doświadczenie własnego ciała jako jednego i ciągłego w czasie i przestrzeni może stanowić ważny komponent poczucia podmiotowości (por. Haggard i Tsakiris 2009, a także rozdz. 10).

3. Na podmiotową atrybucję działania zdaje się wpływać wiele czynników, a ich waga, udział i znaczenie mogą się różnić w zależności od metody i celu badania. Wielu badaczy uważa, że poczucie podmiotowości nie jest pojęciem jednolitym (podobnie jak nie ma też prawdopodobnie jednego mechanizmu, który by je podbudowywał).

Doświadczane fenomenologicznie spójne poczucie „ja” jako podmiotu tworzyłoby się więc jako efekt scalających procesów zachodzących na różnych piętrach układu nerwowego. Na poziomie najbardziej podstawowym neuronalne sygnały przyczyniające się do powstania doświadczenia podmiotowego zawierają motoryczne przygotowanie ruchu, reafferentną informację zwrotną związaną z ruchem oraz sensoryczną, zewnętrzną informację dotyczącą efektów ruchu. Te oddzielne sygnały są następnie syntetyzowane w spójne odczucie działania. Synteza ta jest dokonywana na podstawie intencji i związanej z nią predykcji, co sprzyja zajściu dodatkowych procesów konstrukcyjnych i rekonstrukcyjnych. Na kolejnym poziomie te różne komponenty doświadczenia łączą się w spójną całość, z której wyłania się poczucie „ja” jako podmiotu działania (por. Haggard 2008). Doświadczenie działania, które traktujemy zazwyczaj jako fenomen jednorodny, jest w ten sposób podbudowane przez wiele łączących się z sobą odmiennych komponentów i mechanizmów neuronalnych, z których część ma charakter prospektywny (intencjonalne wiązanie, funkcjonowanie komparatora), część zaś retrospektywny i konstruujący (intencja jako inferencja).

4. W związku z tym badacze proponują zazwyczaj wielopoziomowy model poczucia podmiotowości (*sense of agency*). Na poziomie niższym w jego skład wchodzi „odczucie dotyczące podmiotowości” (*feeling of agency* – w terminologii zaproponowanej np. przez Synofzika, Vosgerau i Newen [2008], czy – używając określenia Bayne’a i Pacherie [2007] – *experience of agency*). Na wyższym poziomie mowa jest o „sądzie dotyczącym podmiotowości” (odpowiednio: *judgement of agency* używane przez Synofzika i *agitive judgement* – przez Bayne’a i Pascherie). Jak

wskazują użyte określenia, pierwszy aspekt reprezentuje niekonceptualne i pojawiające się na niższym poziomie *odczucie* bycia podmiotem, podczas gdy drugi odwołuje się do konceptualnego i opartego na interpretacji *sądu* o byciu podmiotem. I tak na poziomie *podmiotowego odczucia* działanie jest jedynie kwalifikowane jako *spowodowane przez siebie* bądź *niespowodowane przez siebie*. Przy tym należy zauważyć, że działanie nie jest tu we właściwym sensie przypisane sobie, ponieważ samo „ja” jest jedynie *implicite* zawarte w odczuciu podmiotowym. Także zewnętrzne atrybucje nie są na tym poziomie możliwe, nie można więc mieć poczucia, że to ktoś inny coś spowodował: odczucie podmiotowe ma tu charakter wyłącznie pierwszoosobowy, choć – co należy podkreślić – w istocie subpersonalny. Można to porównać z „nieegologicznym” poziomem podmiotowości dyskutowanym w rozdziale 1. Tak pojęte odczucie podmiotowe polega na wazeniu i integracji informacji wskazujących na własne autorstwo działania, a pochodzących z różnych źródeł (np. intencji motorycznej i wizualnego *feedbacku*, informacji proprioceptywnych itp.); w tym sensie jest ono ponadmodalne. W przypadku spójności między różnymi wskaźnikami doświadczamy po prostu harmonijnego przepływu działania (z jedynie *implicite* zawartym poczuciem, że jest się tego działania sprawcą). Gdy brak jest takiej spójności, doświadczamy działania jako dziwnego i nie w pełni spowodowanego przez siebie. (Jak się uważa, zaburzenia na tym poziomie mogą prowadzić do różnych objawów typowych dla schizofrenii, gdzie własne działanie jest traktowane jako będące pod obcą kontrolą).

„Sąd dotyczący podmiotowości” (*judgement of agency*) należy do innego, wyższego (personalnego) poziomu. Analogonem z rozdziału pierwszego może tu być poziom egologiczny refleksji. Sąd dotyczący podmiotowości ma charakter konceptualny i stanowi rodzaj interpretacji, w której „ja” jawi się *explicite* jako podmiot i sprawca (lub też sprawstwo zostaje przypisane innemu podmiotowi). Jego podstawą może być świadome doświadczenie intencji. Zazwyczaj (choć nie zawsze tak musi być) podstawę stanowi tu omówione już odczucie podmiotowe (*feeling of agency*): w pewnych nieambivalentnych sytuacjach może być ono tak silne, że prowadzi do sądu bez dodatkowych interpretacji; tak jest na przykład, gdy podnoszę rękę i czuję się autorką i źródłem tego ruchu (w sensie ogólnego poczucia podmiotowości, na które składają się zarówno odczucie, jak i sąd). W codziennych sytuacjach odczucie podmiotowe łącznie z przekonaniem podmiotu oraz informacjami kontekstowymi prowadzi do atrybucji podmiotowości. Mechanizm interpretacyjny poszukuje tu najlepszego wyjaśnienia dla zachodzących zmian w percepcji i zachowaniu. To, jak przebiega ten proces, zależy także od sposobu, w jaki racjonalizujemy nasze działania oraz nadajemy sens naszym doświadczeniom. Racjonalizacje te nie muszą ściśle opierać się na odczuciach podmiotowych ani nawet ściśle pojętej introspekcji, podstawowe znaczenie mogą tu odgrywać tworzone *ad hoc* teorie dotyczące siebie i odzwierciedlające ogólny rodzaj narracji

tworzonych na swój własny temat (por. Synofzik, Vosgerau i Newen 2008; por. też rozdz. 9). Tak jest zwłaszcza wówczas, gdy informacje, którymi dysponuje podmiot, są niepełne lub ambiwalentne (co często ma miejsce w sytuacjach eksperymentalnych).

Ogólnie można powiedzieć, że poczucie podmiotowości (*sense of agency*) zakłada dialektyczne ściernie się dwóch rodzajów procesów: zarówno tych przebiegających z góry do dołu (*top-down*; w tym wypadku przekonania i interpretacje prowadzą do określonych odczuć), jak i z dołu do góry (*bottom-up*, gdzie pierwotne odczucia prowadzą do formułowania sądów)<sup>63</sup>. Nasze poczucie podmiotowości stanowiłoby wypadkową tych dwóch rodzajów procesów, przy czym to, który z nich zyskuje przewagę, zależałoby od kontekstu, spójności informacji czy rodzaju uzyskiwanych w wyniku działania efektów.

5. W ten sposób poczucie podmiotowości może być zaznaczone w różnym stopniu. Jeżeli jest ono oparte na uprzednich intencjach, odpowiadających przekonaniom osoby o sobie samej, poczucie to może być szczególnie silnie doświadczane. Możliwe są jednak także sytuacje, w których poczucie podmiotowości znajduje się na poziomie minimalnym; uprzednia intencja czy retrospektywna atrybucja nie są wówczas *explicite* obecne. Poczucie podmiotowości wydaje się w takim przypadku zredukowane do prerefleksyjnego doświadczenia posiadania motorycznej kontroli nad ruchem, który się właśnie wykonało czy wykonuje. W ten sposób w skład poczucia podmiotowości wchodzi zarówno komponenty świadome, jak i przedświadome (prerefleksyjne), a także zupełnie nieuświadomiane i automatyczne (jak ma to miejsce w przypadku precyzyjnej motorycznej kontroli ruchu, z której nie zdajemy sobie sprawy). Mimo to nawet te ostatnie procesy przyczyniają się w jakimś stopniu do świadomego doświadczenia bycia podmiotem. Pełny opis fenomenu nie powinien też abstrahować od sytuacyjnych (środowiskowych) i interpersonalnych zależności, w jakie w normalnej sytuacji uwikłane jest podmiotowe działanie. Wszystko to powoduje, że poczucie podmiotowości jest fenomenem ogromnie złożonym i wymagającym kompleksowego ujęcia.

6. W stosunku do podmiotowości rozumianej przez pryzmat intencji większość współcześnie prowadzonych badań (także tych omówionych wcześniej) skupia się przede wszystkim na intencjach, które Searle nazywa „intencjami w działaniu”, a więc intencjami, które nie są oddzielone od samego wykonania działania, a niejako splatają się z nim w jedno. Innymi słowy, rezultatem intencji w działaniu bywa poruszenie ciałem prowadzące do określonych – zamierzonych – konsekwencji. Trudno nie zauważyć,

<sup>63</sup> Wspomniane tu konceptualne rozróżnienie nie zawsze zyskuje przełożenie na sposób prowadzenia badań; niektóre z nich opierają się jedynie na odczuciach podmiotowych, gdy inne – tu należą zwłaszcza eksperymenty prowadzone przez Wegnera i współpracowników – odwołują się głównie do sądów o byciu podmiotem. Istnieją też badania, w których oba poziomy są przemieszane. Nie ułatwia to wprowadzenia jasności w omawiane tu zagadnienia.

że jest to tylko pewien aspekt problematyki intencji. Inny rodzaj intencji w terminologii Searle'a to intencje uprzednie (*prior intention*). Jak była już o tym mowa, zakładają one namysł, wybór czy deliberację oraz nakierowanie na osiągnięcie odległych celów. Rozróżnienie Searle'a zdobyło – ze względu na swoją użyteczność – duże uznanie, stając się podstawą do podobnych klasyfikacji dokonywanych przez innych badaczy. I tak np. Elisabeth Pacherie (2007) wyróżnia intencje F, czyli przyszłe (*Future*), P – teraźniejsze (*Present intention*) oraz M – motoryczne (*Motor intention*). Te ostatnie związane są z prostym i prerefleksyjnym poczuciem sprawowania nad ruchem kontroli motorycznej.

Jak powiedziano, ogromna większość prowadzonych współcześnie badań dotyczy „intencji-w-działaniu” (czy P-intencji) oraz intencji motorycznych<sup>64</sup>. Jest to zrozumiałe: są one łatwiejsze do eksperymentalnej manipulacji i monitorowania za pomocą skanerów mózgu (PET, fMRI). Trudno jednak wykluczyć, że intencje uprzednie – odzwierciedlając bardziej odległe cele, racje czy motywy żywione przez podmiot – nie są dla podmiotu bardziej charakterystyczne i nie wywierają innego wpływu na całość jego postępowania niż proste (np. P) intencje. Powstaje w związku z tym pytanie, czy – i na ile – wnioski wyciągane za pomocą badań nad intencjami-w-działaniu mogą się przyczynić do faktycznego zrozumienia fenomenu podmiotowości w aspekcie intencjonalności działania.

Jest również ważne, by podkreślić, że fenomenologicznie „silniejsze” poczucie podmiotowości zdaje się towarzyszyć formułowaniu intencji uprzednich czy przyszłych, mniejsze zaś – intencjom-w-działaniu czy motorycznym (por. Gallagher 2010)<sup>65</sup>.

7. Pojawia się też problem dotyczący tego, czy w omawianych badaniach rzeczywiście bada się poczucie sprawstwa (jak zakładają ich autorzy), czy też może jedynie poczucie własności ruchu (por. Gallagher 2007). Napotykamy tu kontrowersje związane z tym, jak należy operacjonalizować poczucie podmiotowości. Ponieważ eksperymenty te operują na stosunkowo podstawowym poziomie, stosuje się proste (by nie powiedzieć: upraszczające) operacjonalizacje. W takiej sytuacji zawsze powstaje pytanie, czy są one adekwatne (o problemie operacjonalizacji por. Trzópek 2006). Kwestie te będą towarzyszyć dalszym rozważaniom.

<sup>64</sup> Nieliczne wyjątki od tej reguły (por. Becchio, Adenzato i Bara 2006) skupiają się bardziej na działaniach interpersonalnych niż faktycznych intencjach uprzednich. W badaniach tych niezbędne jest rozpoznanie pewnych celów komunikacyjnych, ale nie wydaje się, by stanowiło to podstawę generalizacji na klasę ogólnie rozumianego postępowania celowego.

<sup>65</sup> Przykładowo, jeśli planuję wynająć mieszkanie, a następnie przeglądam oferty, umawiam się z pośrednikiem itp., to mam poczucie sprawowania kontroli nad tym własnym działaniem. Działanie to jest kierowane przez intencje uprzednie. Załóżmy jednak, że – nie planując niczego – pewnego dnia znalazłam się w sposób nieoczekiwany dla samej siebie w biurze pośrednictwa i oto wynajęłam mieszkanie. Moje poczucie kontroli nad tą czynnością – nawet jeśli dalej uważam ją za moje własne działanie – będzie zapewne znacznie mniejsze niż w przypadku, gdy decyzja o wynajęciu była przemyślana i zaplanowana.

## Neuronauka na tropach podmiotu: Działania i wybory

*Razem wzięte [badania te] sugerują, że aktywność mózgu nie pokrywa się ściśle z tym, co uznajemy za nasze świadome doświadczenie. Przeciwnie, jesteśmy często nieświadomi złożonego przetwarzania, które zachodzi w mózgu (Roser i Gazzaniga 2004, s. 56–57).*

Jak to zostało ustalone w części pierwszej, działanie dowolne stanowi jeden z wyznaczników bycia podmiotem. W tych wcześniejszych rozważaniach „podmiot działający” był rozpatrywany w pewien szczególny sposób, uwypuklający osobowy charakter jego bytu. Sposób ten nie wydaje się mieć przełożenia czy odpowiednika we współczesnych neuronaukowych badaniach empirycznych: trudno wyobrazić sobie badania w dominującym – eksperymentalnym – paradygmacie współczesnej nauki, w których jedną ze zmiennych byłby tak rozumiany podmiot czy w pełni podmiotowe działanie. W badaniach omawianych w tym rozdziale terminowi „działanie” zostaje przypisany o wiele mniejszy zasięg: często jest to np. dowolne poruszenie palcem. Notabene tak właśnie operacjonalizowane działanie jest *explicite* wiązane przez badaczy z zagadnieniami wolnej woli, odpowiedzialności czy „ja” (por. Libet, Gleason, Wright i Pearl 1983; Libet 1985, 1999, 2003; Haggard, Cartledge, Dafydd i Oakley 2004; Haggard 2005, 2008; Georgieff i Jeannerod 1998), a więc z zagadnieniami fundamentalnie związanymi z naszym poczuciem podmiotowości także w „silnej” osobowej wersji.

Z drugiej strony trzeba zauważyć, że badania przytaczane w tym rozdziale są wykorzystywane często do negowania znaczenia świadomego podmiotowego sprawstwa i traktowania go jako czegoś na kształt epifenomeny (por. Wegner 2002; por. też rozdz. 11). Ze względu na dużą nośność tych badań i ich zazwyczaj kontrintuicyjny charakter zasługują one na wnikliwszą uwagę.

## I. Działanie dowolne: trudności operacjonalizacji

Mimo wagi, jaką w ludzkim życiu odgrywa kategoria dowolności działania, wcale nie jest łatwo określić, co czyni dany czyn *dowolnym*. W naszym codziennym języku zawarta jest pewna sugestia, która nie wydaje się jednak szczególnie przydatna, gdy do omawianych tu kwestii zamierza się podejść w sposób preferowany przez współczesne badania neuronaukowe. Mianowicie język sugeruje, że to „ja” świadomie wybiera czy zamierza daną czynność i to „mój” wybór powoduje, iż działanie jest realizowane. Język taki jest – jak niekiedy się podkreśla (por. Haggard 2005; Greene i Cohen 2004) – z natury dualistyczny. Milcząco zakłada się tu, że mentalne i świadome „ja”, jako coś różnego od mózgu i ciała, powoduje zdarzenia mózgowe i cielesne (np. określone ruchy ciała). Takie rozumowanie trudno jest pogodzić z ustaleniami współczesnej neuronauki, w której świadome doświadczenia traktuje się raczej jako *konsekwencje* mózgowej aktywności niż jako jej *przyczyny*. Zgodnie z tym punktem widzenia przeżywane intencje są co najwyżej uświadomianym korelatem mózgowej aktywności, która ma na celu przygotowanie działania (por. Haggard 2005; Libet, Gleason, Wright i Pearl 1983).

Obiecujące z naukowego punktu widzenia wydaje się natomiast podejście kontrastujące działanie dowolne oraz działanie wykonywane pod wpływem bodźców (*stimulus-driven actions*) (por. Haggard 2008). Podział ten nie ma charakteru ściśle dychotomicznego. Działanie dowolne znajduje się raczej na jednym biegunie kontinuum, na którego drugim końcu umieszczane są czynności odruchowe. Odruchy są motorycznymi odpowiedziami na stymulacje, a ich forma jest bezpośrednio zależna od sytuacji bodźcowej. W przypadku działania dowolnego nie ma mowy o takiej bezpośredniej determinacji. To, że działanie dowolne jest spostrzegane jako zasadniczo niepodlegające zewnętrznej determinacji, może być źródłem kłopotów związanych z jego eksperymentalnym badaniem.

Przeciwstawienie działań dowolnych działaniom odruchowym zawiera w sobie szereg użytecznych z punktu widzenia neuronauki wskazówek. I tak czynności dowolne angażują korę mózgową, podczas gdy czynności odruchowe mają naturę rdzeniową. Do czynności dowolnych organizm musi dojrzeć, podczas gdy czynności odruchowe są obecne zazwyczaj już od urodzenia (a czasem nawet wcześniej). Wreszcie działania dowolne są związane ze specyficznymi subiektywnymi doświadczeniami, których brak jest w przypadku czynności odruchowych. Doświadczenia te to odczucie *intencji* wykonania czegoś oraz odczucie *sprawstwa*, a więc poczucie, że własne działanie spowodowało pewien zewnętrzny skutek. Trzeba pamiętać, że są to dwa niezależne doświadczenia, oba charakterystyczne dla czynności dowolnych. Na przykład mogą odczuwać intencję zapalenia światła i w tym celu przekreślić kontakt. Zapalenie się żarówki spowoduje

atrybucję tego skutku do własnej czynności, a więc odczucie sprawstwa. Doświadczenia intencji i sprawstwa brak jest w sytuacjach odruchowych.

Traktowanie czynności dowolnych i odruchowych jako swoistego kontinuum zakłada oczywiście istnienie czynności pośrednich. Ludzie i zwierzęta uczą się przypisywać określone odpowiedzi czy reakcje motoryczne do pewnych arbitralnych bodźców. W sytuacji typowo ludzkiej przykładem może być zatrzymanie samochodu na czerwonym świetle. Takie działania podporządkowane bodźcom zewnętrznym posiada cechy zarówno działania dowolnego, jak i odruchowego. W praktyce większość naszych działań znajduje się gdzieś między biegunami wspomnianego kontinuum. „Z tego punktu widzenia – pisze Haggard – działanie dowolne (*voluntary*) lepiej jest charakteryzować jako giętką i inteligentną interakcję z właściwym dla organizmu bieżącym i historycznym kontekstem niż niespowodowaną przyczynowo (*uncaused*) inicjację działania” (Haggard 2008, s. 936). W cytacie tym tkwi wyraźna polemika z traktowaniem działania jako przyczynowo niespowodowanego, a więc jako wolnego czynu podmiotu. „Działanie dowolne” może więc po prostu odnosić się do przypadków inteligentnej odpowiedzi na sytuację i jej kontekst i jako takie opierać się na uprzednich doświadczeniach organizmu (tj. w pewnym sensie być przez nie zdeterminowane).

Jakkolwiek by było, działania dowolne nie podlegają *oczywistej* determinacji. Z tego powodu – jak powiedziano – mogą sprawiać kłopoty w badaniach eksperymentalnych. By uporać się z tą trudnością, większość badań stosuje instrukcje i sytuacje bodźcowe, które tylko częściowo determinują to, co osoba badana powinna zrobić. Pozostawienie pewnego marginesu swobody jest określane jako wystarczające, by działanie uznać za spełniające wymagania dowolności. I tak, przykładowo, uczestnicy są instruowani, by wykonać określone zadanie (np. poruszenie palcem), ale mogą sami określić, kiedy ów ruch nastąpi. Może być też tak, że czas jest ustalony, natomiast uczestnicy wybierają, jaki rodzaj działania chcą wykonać (np. poruszyć palcem ręki lewej *lub* prawej). Badani mogą też niekiedy sami decydować, czy w ogóle wykonają daną czynność. Badania tego typu spotykają się (o czym będzie jeszcze mowa) z krytyką, która podnosi głównie fakt, że nie odzwierciedlają one natury faktycznych ludzkich wyborów i czynności dowolnych. W szczególności trudno jest mówić o zaangażowaniu w dowolne ruchy palcem motywów czy racji, które zazwyczaj towarzyszą działaniom i wyborom w normalnych sytuacjach życia codziennego. Badacze prowadzący tego typu eksperymenty odpowiadają jednak, że uchwytują one podstawowe komputacyjne cechy działania dowolnego, mianowicie to, że uczestnicy muszą sami wygenerować informację niezbędną do wykonania działania (co stanowi definicyjną cechę działania dowolnego jako przeciwstawionego czynnościom odruchowym). Obecnie chciałabym się przyjrzeć kilku badaniom, jakie współcześnie prowadzi się nad tak rozumianymi działaniami dowolnymi.

## II. Opóźnienie świadomości

Jeden z problemów, jaki się często w kontekście tych badań podnosi, dotyczy faktu opóźnienia świadomości w stosunku do procesów, którym ona towarzyszy. Zazwyczaj wydaje nam się, że wówczas gdy podejmujemy decyzję czy inicjujemy działanie, świadoma myśl jest źródłem owych aktów, musi więc być w stosunku do nich uprzednia. To nasze potoczno-psychologiczne mniemanie okazuje się jednak złudne. Niebudzące dyskusji eksperymenty pokazują, że świadoma percepcja jest zawsze opóźniona w stosunku do nieświadomej rejestracji, a czas reakcji na nagłe wymogi sytuacji jest krótszy niż czas potrzebny do osiągnięcia świadomości (ten ostatni jest wydłużony o około 100 milisekund). Na przykład jesteśmy w stanie uskoczyć przed nadjeżdżającym samochodem, zanim uświadomimy sobie, co się dzieje. Jest tak dlatego, że przejście od zdarzenia nieświadomego (mającego wyraz we wstępującej fali pobudzenia nerwowego) do zdarzenia uświadamianego wymaga odpowiedniego wydłużenia czasu niezbędnego do utrzymania właściwej aktywności neuronalnej (zapewniają to sprzężenia zwrotne z przedniej części kory mózgowej). Zjawisko to wykorzystywane jest m.in. w badaniach z użyciem nieświadomego *primingu* czy maskowania (por. Koch 2004/2008).

To, o czym tu mowa, obrazuje m.in. elegancki eksperyment przeprowadzony przez Umberta Castiello, Yves'a Paulignana i Marca Jeanneroda (1991), wskazujący na opóźnienie świadomości w stosunku do zaistnienia dowolnego ruchu. W eksperymencie tym badani mieli, wykorzystując sygnał głosowy, zakomunikować dostrzeżenie zmiany położenia podświetlonego celu, ku któremu mieli jednocześnie sięgnąć. Cel przemieszczano w inne miejsce zaraz po rozpoczęciu przez badanego ruchu sięgającego. Precyzyjne pomiary czasu wskazały, że reakcja głosowa sygnalizująca spostrzeżenie zmiany położenia celu następowała po około 420 milisekundach od rozpoczęcia ruchu. Z kolei nagrania kinematyki ruchu wskazywały, że korygująca zmiana w ruchu ręki następowała już po około 100 milisekundach, czyli 300 milisekund wcześniej, niż badany świadomie spostrzegł zmianę. Oznacza to, że świadomość ruchu osiąga się dłużej niż dopasowanie aktywności ruchowej, które następuje bezpośrednio w odpowiedzi na bodziec.

Szczególnie interesujące ze względu na podejmowany tu temat są eksperymenty dotyczące neuropsychologii działania i woli. Zostały one zapoczątkowane przez głośne doświadczenia Benjamina Libeta nad świadomą i dowolną inicjacją ruchu (por. Libet, Gleason, Wright i Pearl 1983; Libet 1985). Procedura tych badań przedstawia się następująco. Badani spoglądają na specjalny zegar, na którym obraca się wskazówka odzwierciedlająca przebieg czasowy w trakcie zadania. Zadaniem badanych jest uniesienie palca w dowolnym wybranym przez siebie momencie (ma to stanowić



wyraz ich *wolnej woli*), przy czym na obserwowanym zegarze mają oni zanotować czas, w którym „poczuł impuls” (czy „chęć”) uniesienia palca. Czas ten jest zestawiany zarówno z czasem rzeczywistego ruchu palcem, jak i z czasem wystąpienia pewnych zdarzeń mózgowych rejestrowanych za pomocą EEG. Wyniki z różnych prób są uśredniane, tak że tworzą spójny obraz zaobserwowanych zależności czasowych.

Eksperymenty Libeta pokazały, że świadoma decyzja dotycząca ruchu (w tym wypadku: poruszenia palcem) jest poprzedzona przez subświadomy mózgowy proces (obserwujemy wówczas tzw. potencjał gotowości przebiegający około 350 milisekund wcześniej niż świadomie rejestrowana chęć). Oznacza to, że wówczas gdy nam się wydaje, iż świadomie coś decydujemy, określone fakty już zaistniały na przedświadomym, mózgowym poziomie.

Badania te były wielokrotnie potwierdzane. Współcześnie prowadzone eksperymenty nad czynnościami dowolnymi i wolnym wyborem sugerują, że ta neuronalna preparacja zaczyna się już dużo wcześniej, niż uprzednio sądzono. Libetowskie potencjały gotowości rejestrowano głównie z rejonu kory przedruchowej (pre-SMA), jednak ta przygotowująca aktywność mózgowa sama powinna mieć neuronalną przyczynę. Jak się obecnie uważa, główną rolę w inicjacji działania odgrywa wejście prowadzące z jąder podstawy (*basal ganglia*) do obszaru pre-SMA: sygnały zapowiadające ruch dowolny mogą być rejestrowane przez elektrody implantowane w jądrach podstawy już dwie sekundy przed samym ruchem (por. Haggard 2008). Sygnał ten wyprzedza więc znacznie tradycyjny potencjał gotowości zaobserwowany w badaniach Libeta. W jeszcze innych badaniach (por. Soon, Brass, Heinze i Haynes 2008) uczestnicy w skanerze MRI byli proszeni o wykonanie ruchu prawą lub lewą ręką. Badaczom udało się zidentyfikować kontralateralnie położone obszary w korze przedczołowej, których aktywacja następowała już na osiem sekund (!) przed zaistniałym ruchem, pozwalając na przewidywanie, którą ręką poruszy badany. Można tu zadać zasadne pytanie, co właściwie jest wówczas rejestrowane. Możliwości są, jak się wydaje, dwie. Pierwsza, że nieświadome przygotowanie poprzedza świadomy ruch aż o osiem sekund, co wydaje się mało prawdopodobne w kontekście płynnie wykonywanych codziennych czynności; trudno przypuszczać, by były one przygotowywane z takim wyprzedzeniem przez nieświadomy proces w naszym mózgu. Druga możliwość dotyczy tego, że rejestracja odnosi się do czegoś innego: nie tyle do nieświadomej chęci, ile do świadomej intencji uprzedniej. Zaobserwowany wzorec może więc reprezentować wczesne stadia w planowaniu działania. Mimo iż w badaniach tych prosi się uczestników, by decydowali się na ruch *spontanicznie*, nie można wykluczyć, że faktycznie następuje tu proces wyboru wcześniejszy w stosunku do działania (Searle'owska intencja uprzednia). Wówczas rejestrowana aktywność w korze przedczołowej odpowiadałaby owej intencji wcześniejszej, związanej z planowaniem wystąpienia ruchu. Nie-

zależnie od przyjętej interpretacji można wykazać, że procesy neuronalne, takie jak potencjał gotowości, mają najwyraźniej swoje wcześniejsze przyczyny i bardziej czułe urządzenia pomiarowe mogą do nich dotrzeć. Pojawia się tu naturalne pytanie o *faktyczny początek* inicjacji ruchu. Próba wybrnięcia z tej kwestii jest konstatacją, że mózgowy obwód właściwy dla działania dowolnego składają się raczej z pętli i połączeń zwrotnych niż z linearnego łańcucha, którego początek stanowiłaby „jakaś nieokreślona i niespowodowana przyczyna («wola»)” (Haggard 2008, s. 936). W istocie, zauważa Haggard (2008, s. 937), lepszym opisem woli jest traktowanie jej jako wiązki procesów w specyficznych mózgowych obwodach niż jako wewnętrznego aktu mentalnego wyboru czy inicjacji. W ten sposób współczesne badania odcinają się od tradycyjnej wizji dowolnego sprawstwa. Kontrowersje związane z opisywanymi tu badaniami jednak pozostają.

W stosunku do oryginalnych eksperymentów Libeta i jego naśladowców bywa wysuwanych wiele zarzutów. Po pierwsze, podnosi się zazwyczaj, że faktyczny wybór i działanie następują w tych badaniach *wcześniej*, tj. wtedy, gdy badany zgodził się podporządkować manipulacji eksperymentalnej i stosować się do pewnej procedury. To, co następuje później, jest jedynie wynikiem podjętej uprzednio decyzji. Innymi słowy, badanie Libeta nie bada tego, co pretenduje badać. Fenomeny woli stosowałyby się nie do subpersonalnych w ostatecznym rozrachunku procesów zachodzących w mózgu podczas wykonywania ruchu, ale do samego intencjonalnego działania opisywanego na odpowiednim dla niego, pragmatycznym poziomie. Przypomnijmy, że w korze przedczołowej rejestrowany jest potencjał, który może być odzwierciedleniem owej świadomej intencji.

Po drugie, zastrzeżenia dotyczą samej procedury, a więc precyzyjnego pomiaru pojawiania się intencji (określenia, jakie padają w badaniach, są zresztą różne, każde posiadające odmienną fenomenologię: „intencja”, „pragnienie”, „wola”, „impuls”). By zdać sobie sprawę z podnoszonych tu trudności, wystarczy samemu dokonać odpowiedniego ruchu i spróbować określić, kiedy pojawiła się intencja („impuls”) do jego wykonania. Przy założeniu, że precyzyjny pomiar czasu (w milisekundach!) jest tu kluczowy, pomiar taki wydaje się dość zgrubny i niepewny. Można powiedzieć, że badania te przypominają trudności introspekcjonistów z uchwyceniem skomplikowanych mentalnych treści. Możliwości różnicowania takich stanów zdają się wymagać (co najmniej) uprzedniego treningu i dużego introspekcyjnego wyrafinowania (co do możliwości i efektów tych ostatnich niektórzy badacze już grubo ponad sto lat temu wysuwali poważne zastrzeżenia – por. Brentano 1874/1999; James 1890).

Wreszcie po trzecie, istotne wątpliwości może budzić ekologiczna trafność prowadzonych współcześnie badań, a więc ich zgodność z normalnym, codziennym doświadczeniem, w trakcie którego mamy do czynienia z działaniami dowolnymi. Trudno uznać, że ruch palcem i procesy zacho-

dzące w milisekundach stanowią adekwatne przełożenie podejmowanych w normalnym życiu działań czy wyborów. Była już mowa o tym, że sytuacje eksperymentalne zupełnie pomijają fakt zaangażowania racji, motywów czy wartości, które w sposób niezbywalny uczestniczą w codziennych decyzjach. Powstaje pytanie, czy rozważanie elementarnych poruszeń rzeczywiście można traktować jako badanie czynności dowolnych i „wolnej woli”? Wydaje się, że odpowiedź wypada raczej negatywnie.

### III. Czy i w jakim zakresie jesteśmy świadomi naszych działań?

Jak powiedziano, w przypadku działań dowolnych przed zaistnieniem takiego działania można rejestrować aktywność neuronalną w korze czołowej i jądrach podstawy. Aktywność ta nie jest obecna wówczas, gdy zachowanie jest spowodowane zewnętrznymi czynnikami. Także sprawozdania introspekcyjne wskazują, że ludzie zupełnie inaczej doświadczają działań spowodowanych przez samych siebie i tych będących wynikiem zewnętrznych względem nich okoliczności. Jednak w przypadku niektórych zaburzeń własne działania mogą być rozpatrywane jako niedowolne, jak ma to miejsce chociażby w schizofrenii. Innymi słowy, w niektórych przypadkach możemy być nieświadomi, że sami powodujemy dane działanie. Jak piszą Patrick Haggard i współpracownicy, zrozumienie neuronowych i psychologicznych procesów podbudowujących świadome działanie dowolne jest jednym z kluczowych wyzwań stojących przed współczesną poznawczą neuronauką (por. Haggard, Cartledge, Dafydd i Oakley 2004).

Obecnie koncentrować się będę na zagadnieniach świadomości działania, a mówiąc ściślej – na pewnych brakach w tym zakresie. Eksperymenty prowadzone w tym nurcie w sposób istotny wiążą się z problematyką podmiotowości. Jest tak, ponieważ dotyczą one poczucia wewnętrznego powodowania zachowań i jako takie wydają się bliżej związane z samoświadomością i „ja”, niż ma to miejsce np. w przypadku świadomości czysto percepcyjnej (por. Georgieff i Jeannerod 1998). Jedną z istotnych kwestii interesujących badaczy świadomości działania jest zagadnienie dotyczące tego, czy (i w jakim zakresie) podmiot jest świadomy swoich własnych działań. Niektóre z tych badań bywają przy tym przywoływane na rzecz poparcia tezy o iluzyjności podmiotowej woli (por. Wegner 2002).

Zazwyczaj przyjmuje się (por. Barresi i Moore 1996), że istnieje wyraźna różnica między „aktorem” a „obserwatorem”: kiedy działanie jest obserwowane, dostępna jest jego „trzecioosobowa reprezentacja” – ruchy, gesty, mimika, kierunek spojrzenia itp. osobnika obserwowanego. Gdy działanie jest wykonywane przez aktora, dostępna informacja ma charakter „pierwszoosobowy” – między innymi proprioceptywny. Jednak, jak wskazują

na to pewne eksperymenty, w rzeczywistości proprioceptywna świadomość wykonywanych ruchów może być niewielka (por. Fourneret i Jeannerod 1998). Jak piszą w abstrakcie swego artykułu Nicolas Georgieff i Marc Jeannerod, „opisano [w nim] serię eksperymentów behawioralnych wskazujących na słaby monitoring sygnałów związanych z własnym działaniem u normalnych badanych, a także ich trudności z rozpoznawaniem własnych [*self-generated*] działań” (Georgieff i Jeannerod 1998, s. 465).

I tak, przykładowo, w jednym z eksperymentów (por. Fourneret i Jeannerod 1998) proszono uczestników o rysowanie prostej linii, którą mogli oni obserwować na ekranie komputera (ruch własnej ręki nie był obserwowany). Badani byli przekonani, że oglądają rysowaną przez siebie linię, w niektórych jednak próbach wprowadzono generowane przez komputer odchylenie od zamierzonego kierunku ruchu. Interesujące okazało się zachowanie badanych: odchylenie od przyjętego kierunku było przez nich automatycznie korygowane (tak aby dostosować się do informacji wizualnej), czego nie byli oni świadomi, żywiąc przekonanie, że ich ręka nadal porusza się prosto. Uczestnicy nie byli więc w stanie czerpać świadomej informacji z własnej propriocepcji. Pokazuje to, że świadomość własnych działań może być w niektórych przypadkach ograniczona. Innymi słowy, jesteśmy bardziej świadomi ruchów, które *zamierzaliśmy* wykonać, niż tych, które rzeczywiście wykonujemy (por. Blakemore, Oakley i Frith 2003). Można wysunąć hipotezę, że związane z wykonywaniem ruchu sygnały proprioceptywne są wykorzystywane przy bezpośrednim sterowaniu ruchem (dokonywanie nieświadomej korekcji), ich rola kończy się jednak wkrótce potem, tak że nie osiągają one świadomości.

Co ciekawe, taki brak świadomości własnego działania może także obejmować bodźce wzrokowe, a więc te, które wydają się ściśle powiązane ze świadomym przetwarzaniem informacji. I tak w innym eksperymencie (por. Goodale, Pélisson i Prablanc 1986) proszono uczestników, aby przynosili palec wskazujący z celu głównego na cel nowy (zapalające się światełko), który pojawiał się nagle na peryferiach ich pola widzenia. W połowie przypadków cel był następnie przesuwany o około 10% dalej od miejsca, w którym pierwotnie się pojawił. Okazało się, że ruch badanych także ulegał przesunięciu, tak że osiągał nowy cel, mimo iż badani nie byli świadomi zmiany położenia celu. Nawet wówczas, gdy badanych uprzedzono, że w niektórych próbach przesunięcie takie będzie miało miejsce, nie odnotowywali oni tego faktu świadomie. Korekta trajektorii ruchu następowała automatycznie, stanowiąc uaktualnienie programu ruchowego. Te i inne eksperymenty wskazują więc, że uczestnikom nie udaje się spostrzec zmian położenia celu, mimo iż modyfikacji ulega ich ruch celujący. Ponadto w sytuacji przesunięcia celu czas ruchu nie zmienił się w stosunku do prób, w których nie następowało także przesunięcie. Oznacza to, że korekta jest wykonywana niejako „na bieżąco”, co nie

miałoby miejsca, gdyby przesunięcie celu było świadomie rejestrowane; w tym wypadku ruch korygujący uległby znacznemu wydłużeniu.

Z kolei w klasycznych eksperymentach Kaia Nielsena z lat 60. uczestnicy byli konfrontowani z ruchami o niepewnym źródle: prezentowany był im w lustrze obraz ręki w rękawiczce, która mogła być ich własną ręką lub ręką pomocnika eksperymentatora. Ruchy wykonywane przez tę rękę mogły pokrywać się (bądź nie pokrywać) z własnymi ruchami badanego (badany poruszał ręką zgodnie z instrukcją). Większość badanych uważała, że ręka należy do nich, nawet wówczas, gdy widziane ruchy nie zgadzały się w pełni z ich własnymi. Wyniki te wskazują, że badani są jedynie słabo świadomi swoich własnych ruchów. Gdy są oni postawieni w ambiwalentnej sytuacji, mają tendencję do spostrzegania gestów obcej ręki jako własnych. Zdają się też preferować informacje wzrokowe w stosunku do kinestetycznych. Eksperymenty te zostały (z pewnymi modyfikacjami związanymi z udziałem kamer i monitorów) powtórzone współcześnie przez Elenę Daprati z zespołem (por. Daprati, Franck, Georgieff, Proust, Pacherie, Dalery i Jeannerod 1997). Badani widzieli na ekranie albo rękę własną, albo rękę eksperymentatora wykonującego te same (zgodne z instrukcją) ruchy co badany, albo wreszcie rękę eksperymentatora wykonującego ruchy nieco odmienne. Zdrowi, normalni uczestnicy byli w stanie dokonać właściwych rozpoznań w dwóch przypadkach, które można określić jako „łatwe”: gdy widzieli na ekranie własną rękę lub gdy widzieli rękę eksperymentatora, której ruchy nie były zgodne z ich własnymi. Natomiast w przypadkach „ambivalentnych”, w których ręka eksperymentatora wykonywała takie same ruchy jak ich własne, zdarzało im się dokonywać błędnych przypisań (tj. rozpoznawali jako własną rękę eksperymentatora w około 30% wypadków). Jednak, jak pokazują te wyniki, w przeważającej mierze (70%) badani nie mieli wątpliwości, czyje ruchy obserwują na ekranie komputera. Interesujące jest, że wówczas gdy badano osoby schizofreniczne, zanotowano dramatyczny (sięgający 80%) wzrost fałszywych rozpoznań w „ambivalentnych” próbach. Wskazuje to, że pacjenci schizofreniczni mają tendencję do przypisywania sobie autorstwa działań wykonywanych przez inne osoby. Tendencja ta nie występuje u zdrowych uczestników.

Niezależnie od znaczenia cytowanych tu badań dla zrozumienia, co takiego dzieje się z podmiotowością pacjenta w przypadku schizofrenii, można się jednak zastanowić, czy wysuwane niekiedy na ich podstawie wnioski o braku bezpośredniego związku między działaniem a jego świadomością (por. Wegner 2002) rzeczywiście są usprawiedliwione. Wydaje się, że opisana tu replika eksperymentu Nielsena wskazuje raczej, iż uczestnicy dobrze sobie radzą z tym zadaniem, nawet w sytuacji, gdy zamaskowana ręka wykonuje gesty takie same jak ich własne. Dodatkowo powstaje pytanie, czy są to badania, które rzeczywiście mogą odpowiedzieć na pytanie o kryteria przypisania autorstwa danego działania sobie

baź innym. Mimo nawiązania do neuronów lustrzanych wątek ten nie zostaje tu podjęty, a badacze ograniczają się do eksperymentów behawioralnych, które nie wydają się dostosowane do preferowanego przez nich neurobiologicznego poziomu opisu. Wątpliwości może też budzić sama procedura badania, zwłaszcza w kontekście pytania, co właściwie zamierzamy badać (własność ruchów, zdolność do rozpoznania swojej ręki, autorstwo działania itp.).

Jeszcze inny wątek badań nad świadomością (lub jej brakiem) w przypadku działania dotyczy kwestii istnienia tzw. nieświadomej woli. Istnienie takiej woli postulują niektórzy filozofowie, ale znalazła się ona także w obszarze zainteresowań współczesnych badań eksperymentalnych.

Badacze zadają sobie mianowicie pytanie, czy istnieją „nieświadomiane działania dowolne” (por. Haggard, Cartledge, Dafydd i Oakley 2004). W badaniach wykorzystano hipnozę w celu wywołania u uczestników określonego ruchu (ruch ten nazwany został „ideomotorycznym”). Zgodnie z hipotezą autorów owa – wykonana pod wpływem indukcji hipnotycznej – ideomotoryczna reakcja byłaby efektem działania neuronalnej drogi właściwej dla ruchów dowolnych, a mimo to doświadczana byłaby przez uczestników jako niedowolna (*involuntary*). By zweryfikować te przypuszczenia, zaprojektowano sytuację eksperymentalną, w której jedna grupa badanych miała dokonywać dowolnego ruchu (poruszenie palcem) w dowolnie wybranym momencie, przy czym uczestnicy – podobnie jak w eksperymentach Libeta – rejestrowali czas wystąpienia ruchu na specjalnym zegarze (był to tzw. wariant działania dowolnego). W drugiej grupie badani mieli palec przytwierdzony do przycisku, tak że mechaniczne pociągnięcie przycisku w dół powodowało bierny ruch palcem (wariant ruchu biernego). Także w tym wypadku badani rejestrowali czas zaistnienia ruchu. Oba warianty powtórzono w sytuacji indukcji hipnotycznej, z tym że wówczas dochodził wariant trzeci: badanemu sugerowano, iż ma wykonać ruch w podobnych okresach, jak miało to miejsce w przypadku ruchów dowolnych, ale mówiono mu, że inicjacja tego ruchu nie będzie zależna od jego woli (wariant ruchu niedowolnego). Ruch niedowolny pojawiać się miał w podobnych przedziałach czasowych, jak miało to miejsce w przypadku ruchów czysto dowolnych. Podobnie jak w poprzednich wypadkach badany miał zarejestrować czas wystąpienia ruchu na zegarze. W eksperymencie mierzono dwie rzeczy. Po pierwsze, szacowanie przez badanych (na stustopniowej skali) poziomu odczuwanej dowolności ruchu (od „całkowicie dowolny” do „całkowicie niedowolny”). Po drugie, pomiarom podlegał podawany przez badanych czas wykonania ruchów. Istotne było tu wystąpienie specyficznego błędu związanego z pomiarem (por. „intencjonalne wiązanie”, rozdz. 6). Wówczas, gdy ruch jest spostrzegany jako dowolny, pojawia się tzw. błąd ujemny; wskazuje on na antycypacyjną świadomość ruchu: ruch jest wówczas spostrzegany jako wcześniejszy niż w rzeczywistości. W przypadku ruchu pasywnego następuje błąd odwrot-

ny (tzw. błąd pozytywny), wskazujący na opóźnienie świadomości w stosunku do zaistnienia ruchu.

Zgodnie z uzyskanymi rezultatami ruchy wykonywane w wariancie dowolności były szacowane jako własne i dowolne znacząco częściej i na znacząco wyższym poziomie niż ruchy pasywne. Ważne, że nie było tu różnic w stosunku do sytuacji hipnozy. Ruchy niedowolne wykonywane podczas stanu hipnotycznego (wariant „niedowolny”) były natomiast odczuwane jako zdecydowanie mniej dowolne, na poziomie zbliżonym (choć nieco wyższym) do szacowania dowolności ruchu w wariancie pasywnym. Najbardziej interesujące wydają się przy tym błędy badanych w szacowaniu czasu. Mianowicie, zgodnie z przewidywaniami autorów, błąd negatywny (związany z antycypacją ruchu) towarzyszył ruchom spostrzeganym jako dowolne, natomiast błąd pozytywny (opóźnienie świadomości ruchu) pojawiał się zarówno w warunkach ruchu pasywnego, jak i niedowolnego, dokonywanego pod wpływem odpowiedniej instrukcji hipnotycznej. Można więc powiedzieć, że indukcja hipnotyczna nie zmieniała odczucia dowolności ruchu w sytuacji, gdy badanemu mówiono, iż ma ruszyć palcem dowolnie, natomiast wówczas, gdy badanym sugerowano, że ruch nie będzie ich własny, następował zarówno spadek poczucia jego dowolności, jak i zmiana w szacowaniu czasu wystąpienia ruchu w kierunku właściwym dla ruchów pasywnych. Antycypacyjna świadomość ruchu wydaje się zatem wyróżnikiem działań podejmowanych intencjonalnie i uprzednio planowanych. Z kolei przebieg działań w warunkach określanych jako niedowolne był spostrzegany przez badanych właśnie jako taki (niedowolny), mimo iż (w pewnym sensie) badani byli w pełni autorami wykonywanego działania. „Nasze rezultaty sugerują – konkludują autorzy – że jest możliwe «chcieć» działania, przypuszczalnie używając [do tego] «wolicjonalnych» obszarów mózgu, mimo to bez powstania subiektywnych doświadczeń towarzyszących woli, o ile odpowiednia sugestia, iż ruch nie ma charakteru dowolnego, jest zaindukowana za sprawą hipnozy” (Haggard, Cartledge, Dafydd i Oakley 2004, s. 651). Tak więc badaczom udało się eksperymentalnie wywołać dysocjację między działaniem dowolnym a świadomością dowolności. Wykazali też, że świadome doświadczenie działania dowolnego można zmienić samymi jedynie środkami psychologicznymi (w tym wypadku sugestią hipnotyczną). Podobna dysocjacja zachodzi, ich zdaniem, w przypadkach pewnych zaburzeń psychopatologicznych, jak chociażby przy syndromie obcej ręki czy niektórych objawach w schizofrenii. Przy tym, jak zauważają badacze, muszą istnieć niezależnie jakieś neuronalne korelaty dla doświadczanego poczucia świadomej woli, które byłyby odpowiedzialne za to właśnie doświadczenie i różniłyby się od aktywacji związanej z samymi działaniami dowolnymi (te ostatnie są bowiem takie same zarówno w przypadku wersji dowolnej, jak i niedowolnej ruchu, tj. podczas hipnozy). Do kwestii tych powrócę w podsumowaniu i dyskusji.

#### IV. Nieświadome tło, czyli agenci zombie

Jak pokazują liczne badania, ogromna liczba informacji – także tych oddziałujących w sposób żywotny na nasze świadome decyzje i działania – przetwarzana jest poza polem świadomości (por. Bargh i Ferguson 2000). Niektórzy badacze (por. Koch 2004/2008; Ramachandran i Blakelee 1998), pisząc o nieświadomych podstawach naszych świadomych zachowań, odwołują się do pojęcia „zombie”, choć nie mają na myśli potocznego rozumienia tego słowa, a raczej jego interpretację właściwą dla filozoficznych eksperymentów myślowych. Zombie w terminologii filozoficznej jest istotą w niczym nieróżniącą się od ludzi, zachowującą się i działającą w dokładnie taki sam sposób, pozbawioną jednak odczuwania i świadomości. W filozofii umysłu argument zombie jest najczęściej wysuwany przeciwko materialistycznym teoriom umysłu (por. Chalmers 2002/2008). W kontekście tego rozdziału na uwagę zasługuje coś innego, mianowicie to, co pod tym określeniem rozumieją neurobiologowie. Innymi słowy, chodzi o takie sfery funkcjonowania, które wymykają się kontroli świadomości, a jednak sprawują kontrolę nad naszym zachowaniem.

Można mówić o istnieniu wielu automatycznych zachowań oraz procesów mentalnych zachodzących na poziomie subświadomym; badacze określają je zazwyczaj jako *ukryte (implicit)* (por. Underwood 2004; Kihlstrom 2008). Niektóre z tych procesów – zwłaszcza te odpowiadające za dostosowanie naszego zachowania do okoliczności – Kristof Koch (2004/2008) określa mianem „agentów zombie”. Są to działające „on-line” i poza świadomością specjalistyczne układy zmysłowo-ruchowe, decydujące o naszym normalnym funkcjonowaniu w otoczeniu (np. chodząc, nie musimy się zastanawiać, jak ustawić stopy i zachować równowagę, gdy zmienia się kąt nachylenia podłoża). Jedną z podstawowych zalet „agentów zombie” jest to, że ze względu na swoją specjalizację (regulacja postawy ciała, zachowywanie równowagi, ruchy oczu, chwytanie, omijanie nagłej przeszkody itp.) reagują oni znacznie szybciej, niż byłoby to możliwe w przypadku świadomej percepcji. Można powiedzieć, że nawet wówczas, gdy sami „nie widzimy” tego, co znajduje się w naszym otoczeniu, nasz układ zmysłowo-ruchowy to widzi. Co ważne, „agenci zombie” – chociaż działają subświadomie i automatycznie – nie stanowią prostych odruchów; ich reakcje są zmienne i adaptowalne do sytuacji, a niezbędne do takiego zachowania informacje są przetwarzane na wyższych piętach układu nerwowego<sup>66</sup>.

Funkcjonowanie agentów zombie można dobrze zobrazować poprzez odwołanie do przykładów z badań nad zaburzeniami neurologicznymi.

---

<sup>66</sup> O tym, jak złożonymi zachowaniami mogą zawiadywać „agenci zombie”, świadczą stany lunatyzmu, dysocjacji czy przebieg niektórych epizodów epileptycznych (por. Damasio 2000b).



Pierwszy przykład nawiązuje do przypadku zwanego ślepowidzeniem. Określenie to, oznaczające „widzenie mimo ślepoty”, na pierwszy rzut oka zdaje się oksymoronem. Opisuje ono pewne zjawisko odkryte przez Lawrence’a Weiskrantza z Oksfordu. W zaburzeniu tym pacjenci z uszkodzoną korą wzrokową zachowują szczątkowe formy widzenia, tak że potrafią wykonywać pod kontrolą wzroku proste czynności, takie jak np. dokonywanie ocen orientacji przestrzennej szczeliny (poziomo czy pionowo), wskazywanie w kierunku bodźca świetlnego, chwytnie niewidzianych przedmiotów, detekcja ruchu itp. Najbardziej znany pacjent ze ślepowidzeniem, D.B., potrafił z sukcesem znacznie lepszym niż przypadkowy odgadywać, czy w ślepej części pola widzenia pokazywany jest mu okrąg czy krzyż, linia pozioma czy pionowa (por. Milner i Goodale 2006/2008, s. 96). Niezależnie od tych zdolności ślepowidzący pacjenci nie są w stanie zdać jakiegokolwiek relacji na temat ich doświadczenia percepcyjnego: we własnym przeżyciu jedynie zgadują i świadomie są ślepi. Dlatego termin ślepowidzenie odnosi się do wszystkich nieświadomych zdolności wzrokowych. Nie oznacza to jeszcze, że można mówić o „percepcji nieświadomej”, bezdyskusyjny pozostaje natomiast fakt, że pewne strategie wzrokowo-ruchowe przebiegają i wpływają na zachowanie pod nieobecność świadomej percepcji.

Nieco podobny do ślepowidzenia przypadek został opisany przez A. Davida Milnera i Melvyna Goodale’a (2006/2008). Ich długoletnia pacjentka o pseudonimie D.F. uległa zatruciu czadem, po czym zapadła w śpiączkę. Po obudzeniu okazało się, że cierpi na agnozę kształtu wzrokowego. Pacjenci z agnozą nie są w stanie rozpoznawać przedmiotów (mimo że nie mają problemu z ich lokalizacją). Dzieje się tak na skutek uszkodzenia pewnych dróg nerwowych związanych z tzw. strumieniem brzuszynym, odpowiedzialnym za świadomą percepcję kształtów i znaczenia przedmiotów. D.F. widziała jedynie światłocienie i faktury, była też w stanie rozpoznawać barwy przedmiotów. Miała natomiast wielkie trudności w rozpoznawaniu rysunków kreskowych czy ich kopiowaniu, choć potrafiła rysować proste przedmioty z pamięci. Wypadała też słabo w raportach percepcyjnych dotyczących wielkości przedmiotów i ich przestrzennej orientacji. Mimo to w zadaniach, w których celem było osiągnięcie określonej koordynacji wzrokowo-ruchowej, radziła sobie bardzo dobrze. I tak, przykładowo, potrafiła – rzekomo zgadując – wsunąć kopertę w otwór horyzontalny lub wertykalny, mimo że świadomie nie widziała usytuowania otworów. W innym eksperymencie Milner postawił przed badaną dwa różniące się wielkością klocki, pytając, który jest większy. Diana nie była w stanie odpowiedzieć na to pytanie, nie potrafiła też dokonać szacowania wielkości klocków za pomocą rozwarcia palca wskazującego i kciuka (z czym, oczywiście, nie mają kłopotu zdrowi badani). Mimo to wówczas, gdy jej zadaniem było bezpośrednie *sięgnięcie* po któryś z nich – jej ręka układała się tak, by uchwycić dany klocek właściwie,

tj. z uwzględnieniem jego rozmiaru. Ta zdolność do skalowania chwytu zanikała jednak po około dwóch sekundach, jeśli następowało opóźnienie między pokazaniem przedmiotu a ruchem chwytającym. Oznacza to, że system wzrokowy umożliwiający działanie (tu: chwytanie) działa bezpośrednio w chwili występowania bodźca i nie dysponuje pamięcią (por. Milner i Goodale 2006/2008, s. 147 i dalsze). Podobne wnioski dotyczą zresztą nie tylko świadomości wzrokowej, ale także świadomych i nieświadomych form uwagi: badania pokazują, że np. pacjenci ze ślepowidzeniem potrafią przerzucać uwagę wzrokową między bodźcami, które nie są przez nich świadomie postrzegane. Oznacza to, że uwaga nie musi być warunkiem wystarczającym świadomej percepcji. Jak piszą Milner i Goodale, „Jamesowskie «ogniskowanie i koncentracja» mogą równie dobrze być ciągle obecne w ślepowidzeniu, lecz jeśli tak jest, nie towarzyszy im obrazowość świadomości, która zazwyczaj podążałaby za nimi. To, że te różne aspekty uwagi można rozdzielić z sobą, wzmacniała potrzebę, aby wystrzegać się wykorzystywania doświadczenia potocznego w kierowaniu teoretyzowaniem w neuronauce poznawczej” (Milner i Goodale 2006/2008, s. 241–242).

Otrzymane efekty badań Milner i Goodale wyjaśniają istnieniem dwóch odmiennych dróg wzrokowych. Tylko jednej z nich, filogenetycznie młodszej, towarzyszy świadomość. Jest to wspomniany strumień brzuszny. Droga ta odpowiada na pytanie „co” (widzę)?, a więc związana jest z rozpoznawaniem przedmiotów. Starsza filogenetycznie droga (tzw. strumień grzbietowy), nazywana przez Milnera i Goodale’a drogą „jak” lub „widzeniem dla działania”, potrafi spostrzegać rzeczy w przestrzennym usytuowaniu – jednak wiedzy tej nie towarzyszy uświadomienie. Strumień grzbietowy jest odpowiedzialny za koordynacje wzrokowo-ruchowe przebiegające w czasie rzeczywistym i dostosowane do obiektów w najbliższym otoczeniu, na które to obiekty nakierowane jest aktualne działanie (np. chwytanie, omińnięcie itp.). Innymi słowy, można powiedzieć, że możliwe jest odbieranie bodźców ze środowiska, reagowanie na nie, choć spostrzeganie to rozgrywa się poza świadomością. Funkcjonowanie „starszej drogi” odpowiadałoby więc funkcjonowaniu wspomnianych „agentów zombie”. Nieświadomy zombie posługuje się systemem „jak” czy „percepcją dla działania”, podczas gdy to, co nazywamy „świadomą osobą”, zasadałoby się na funkcjonowaniu systemu „co”. (Oczywiście nie należy stąd wyciągać wniosku, że aktywność w strumieniu brzuszным po prostu generuje świadomość wzrokową. W takim wypadku byłibyśmy bowiem przytłoczeni informacjami, których nie byłibyśmy w stanie efektywnie wykorzystać. Muszą tu istnieć dodatkowe mechanizmy selekcji danych. Innymi słowy, sama aktywność strumienia wzrokowego *per se* nie wystarcza do wytworzenia świadomości wzrokowej – por. Milner i Goodale 2006/2008, s. 235).

Warto przy tym powtórzyć, że tak rozumiane zombie działają nie tylko w przypadku uszkodzeń mózgu – wtedy można jedynie niejako wyizolować

wać ich funkcjonowanie i przez to uczynić je bardziej widocznym. Agenci zombie są częścią każdej zdrowej osoby. Wskazuje na to ciekawy eksperyment Salvatore Agliotiego i zespołu (por. Aglioti, DeSouza i Goodale 1995) wykorzystujący złudzenie kontrastu wielkości, tzw. złudzenie titchenerowskie. Dwa takie same kręgi są otoczone: jeden – małymi kółkami, drugi – dużymi kołami. Wywołuje to złudzenie, że jedno z centralnych kół (to otoczone kołami większymi) jest mniejsze niż to drugie (otoczone kołami małymi). Badani (studenci) pytani, które koło jest większe, odpowiadali zgodnie ze złudzeniem – że jedno z nich jest o około 1/3 większe niż drugie. Jednak gdy zostali poproszeni, by sięgnęli po dany okrąg – ich palce (co podlegało precyzyjnym pomiarom) układały się właściwie – tj. w obu przypadkach tak samo. Badanie powtarzano jeszcze w innych konfiguracjach, manipulując percypowaną wielkością okręgów (np. tak, że okręgi faktycznie różne były percypowane jako nieróżniące się wielkością). W każdym wypadku skalowanie wielkości chwytu okazywało się odporne na iluzję: nieświadomy system „widzenia dla działania” nie dawał się oszukać i „widział” wielkości właściwie. To świadomość ulegała złudzeniu.

Kolejny przykład pochodzi z badań nad pacjentami po udarze mózgu. Zdarza się, że w wyniku udaru (dotyczy to zazwyczaj uszkodzenia prawej półkuli<sup>67</sup>) pacjent zaczyna cierpieć na tzw. zespół pomijania stronnego. Lewa część pola wzrokowego (w przypadku uszkodzenia prawej półkuli) jest wówczas nieobecna w świadomym doświadczeniu. Pacjent z pomijaniem stronnym nie zwraca uwagi na obiekty po lewej stronie własnej przestrzeni egocentrycznej, pomijając np. przy codziennej toalecie lewą stronę, nie ubierając lewego rękawa, nie czesząc włosów po lewej stronie twarzy itp. Co więcej, badani tacy, proszeni o skopiowanie obrazka, kopiują tylko prawą stronę rysunku. I tak przykładowo, pacjent proszony o skopiowanie dwóch kwiatów wyrastających z jednej łodyżki przerysowywał tylko jeden z nich, tj. ten po prawej stronie. Wówczas zaś, gdy kwiaty nie były połączone wspólną łodyżką, rysował jedynie prawe części obu kwiatów (por. Milner i Goodale 2006/2008). Podobnie na prośbę o samodzielne narysowanie jakiegoś przedmiotu, np. kwiatu czy zegara, badani z pomijaniem stronnym rysują go w taki sposób, że płatki czy godziny umieszczane są tylko po jednej – prawej – stronie łodyżki czy tarczy. Pacjenci mają więc tendencję do niezwracania uwagi nie tylko na własną lewą stronę, ale także na lewe części przedmiotów w ogóle (tj. niezależnie od tego, w której części przestrzeni są one usytuowane) (por. Ramachandran i Blakeslee 1998; Milner i Goodale 2006/2008). Osoba taka nie ma przy tym świadomości, że czegoś brakuje. Innymi słowy, jest tak, jakby z doświadczenia zniknęła

---

<sup>67</sup> Marsel Mesulam z Uniwersytetu Harvarda wysunął w związku z tym hipotezę, że prawa półkula dysponuje potencjałem uwagi skierowanej zarówno na lewą, jak i prawą stronę, podczas gdy możliwości lewej półkuli są w tym zakresie mniejsze, ograniczając się do monitorowania jedynie prawej części pola widzenia (por. Ramachandran i Blakeslee 1998, s. 117).

lewa część świata (i siebie samego), nie pozostawiając po sobie poczucia braku.

Pozostaje jednak intrygujące pytanie: czy fakt pomijania lewej strony rzeczywiście oznacza całkowitą niewrażliwość na obiekty się tam znajdujące? By odpowiedzieć na to pytanie, dwójka badaczy z Oksfordu – Peter W. Halligan i John C. Marshall – przeprowadziła pomysłowy eksperyment, wykazujący, że badane osoby mają jednak podświadomy dostęp do informacji zawartej po pomijanej stronie. Badanym przedstawiono dwa rysunki domu. Na jednym z nich lewa strona domu stała w płomieniach. Na pytanie, co różni oba rysunki, badani niezmiennie odpowiadali, że oba są takie same (nie zauważali świadomie tego, co działo się po lewej stronie rysunku). Jednak wówczas, gdy eksperymentatorzy pytali, w którym z dwóch domów woleliby zamieszkać, badani jednoznacznie wskazywali na dom nieobjęty pożarem. Oznacza to, że informacje z pomijanej strony są na jakimś poziomie spostrzegane i brane pod uwagę, tak że uczestniczą w podejmowaniu decyzji. Dzieje się tak nawet wówczas, gdy na poziomie świadomości osoba nic o tym nie wie.

Wszystko, o czym była tu mowa, wskazuje na to, że w mózgu ludzkim istnieje kilka odrębnych systemów przetwarzania wzrokowego, z których część pracuje poza świadomością, tak że nie jest możliwe zdanie z ich pracy jakiegokolwiek relacji słownej. Jak zauważają Milner i Goodale (2006/2008), tradycją jest przypisywanie procesom prowadzącym do świadomej fenomenologii wzrokowej szczególnej doniosłości i – co więcej – uważanie ich za zwieńczenie pracy całego systemu wzrokowego w ogóle (być może z wyjątkiem kilku bardziej prymitywnych mechanizmów odruchowych). Okazuje się jednak, że to, co świadomie spostrzegamy, nie zawsze jest tym, co w rzeczywistości kieruje naszymi działaniami. W opisanych tu eksperymentalnych okolicznościach faktycznym zachowaniem kieruje nieświadomy system wzrokowo-ruchowy: nie jesteśmy świadomi tego, że nastąpiła korekcja ruchu lub że nasza świadomość jest w stosunku do ruchu opóźniona. Jest to wynik zaskakujący w tym sensie, że ma on charakter kontrintuicyjny: zazwyczaj wydaje nam się, że to my kierujemy świadomie naszymi działaniami, które następują *po zaistnieniu świadomej percepcji* i są do niej dostosowane. „Zniewalająca natura świadomości wzrokowej – piszą Milner i Goodale – czyni trudnym oparcie się intuicji, że to percepcja przedmiotu docelowego kieruje działaniem” (Milner i Goodale 2006/2008, s. 230). Badania wskazują jednak, że te nasze zdroworozsądkowe intuicje są błędne i w przypadku niektórych przynajmniej działań (zwłaszcza tych zachodzących szybko i automatycznie, gdyż one właśnie są zdominowane przez funkcjonowanie strumienia grzbietowego) pierwotna jest koordynacja wzrokowo-ruchowa. W przeciwieństwie do tradycyjnego poglądu, badania nad agnozą wzrokową, ślepowidzeniem czy pomijaniem stronnym – a także nad „widzeniem dla działania” u osób zdrowych – prowadzą do kontrintuicyjnych konstatacji. Istnieją różne

systemy wzrokowe, które pracują względnie niezależnie, zapewniając nam sprawne funkcjonowanie w przestrzeni, mimo iż nie jesteśmy świadomi zachodzących tu dostosowań: mówiąc inaczej, uświadomienie nie stanowi ukoronowania aktywności wzrokowej. Co więcej – jak argumentują Milner i Goodale – mechanizmy przetwarzania brzuszno-strumieniowego umożliwiające świadome rozpoznawanie pojawiły się stosunkowo późno w ewolucji, a na niższych jej szczeblach dominują mechanizmy nieświadome. Ich pozostałością u człowieka jest „widzenie dla działania” przebiegające w sposób nieświadomy i realizowane przez strumień grzbietowy. Hegemonia świadomości i świadomego „ja” ulega tym samym podważeniu.

Zgodnie z tym, co powiedziano dotychczas, percepcja nie wydaje się celem samym w sobie, ale jedynie środkiem do celu, jakim jest zachowanie w środowisku (por. Milner i Goodale 2006/2008, s. 229). Oczywiście sam strumień brzuszny, mimo zapewnienia dostępu do świadomego przetwarzania, nie stanowi istoty inteligentnego „ja”. Musi istnieć jakiś rodzaj odgórnej kontroli wykonawczej, której zadaniem jest planowanie i podejmowanie decyzji, a która zdaje się lokalizowana w okolicach przedczołowych mózgu. W tym sensie to, o czym była mowa dotychczas, nie rzuca światła na to, jak to się dzieje, że ludzie potrafią planować i wybierać własne działania o wiele wcześniej, niż jakiegokolwiek przedmioty pojawią się w zasięgu ich rąk (i sterowania strumieniem grzbietowym).

## V. Neuronauka a świadoma wola i wybory

Uważa się zazwyczaj, że decyzja jest pewnym procesem, który przebiega hierarchicznie (por. Haggard 2008). Na najbardziej podstawowym poziomie dochodzi do wyboru, czy w ogóle zaangażować się w dane działanie. Decyzja taka pojawia się wówczas, gdy organizm zamierza wykonać czynność nową lub gdy dotychczasowy, rutynowy wzorzec działania powinien zostać zmodyfikowany. Kluczową rolę w tej wczesnej decyzji odgrywają potrzeby, pragnienia i inne racje przemawiające za podjęciem działania. Decyzja „czy” zawieszają rutynową kontrolę opartą na bodźcach środowiskowych i przesuwają ją do ośrodków wolicjonalnych. Kolejnymi decyzjami, które wówczas należy podjąć, są decyzje dotyczące *celu* (decyzja „co” [zrobić]) oraz specyficznych czynności, za sprawą których cel ów można osiągnąć. Decyzje te prowadzą więc do powiązania intencji i działania. Badania wskazują, że podstawowym rejonem odpowiedzialnym za podejmowanie tego typu decyzji jest kora czołowa, a zwłaszcza obszar pre-SMA. Lezje w tym rejonie prowadzą do specyficznych zaburzeń w kontroli działania, takich jak „zachowania użytkowe” (*utilisation behaviour*)

czy syndrom anarchicznej ręki<sup>68</sup>. Kolejnym etapem jest „późna decyzja czy [podjąć działanie]”, zawierająca ostateczne zatwierdzenie lub zawetowanie czynności. Dodatkową decyzją jest decyzja „kiedy?” [wykonać działanie]. Wszystkie etapy decyzji badacze starają się powiązać z określonymi rejonami i obwodami nerwowymi, w których decyzje te są podejmowane.

Wybór działania jest problemem fundamentalnym dla każdego organizmu, nawet na bardzo prymitywnym szczeblu rozwoju. Z tego względu zaangażowane weń muszą być także struktury mózgowe, które powstały wcześniej w rozwoju ewolucyjnym. Najczęściej wymieniane są tu jądra podstawy (*basal ganglia*), których aktywacja jest związana z przewidywaniem wzmocnienia dotyczącego danej reakcji czy odpowiedzi organizmu. Późniejsza ewolucja zdaje się oddawać szczególną rolę w podejmowaniu decyzji korze czołowej i ciemieniowej (por. Cisek 2007). Słowo „decyzja” ma tu przy tym specyficzne znaczenie, związane z przebiegiem aktywacji nerwowej, nie posiadając konotacji właściwych dla świadomych, podmiotowych decyzji znanych z naszego doświadczenia subiektywnego. W tym sensie decyzje podejmowane są – jak wyrażają się badacze – raczej „przez obwody neuronalne” niż przez osoby (por. Haggard 2008).

Haggard (2008) wymienia cztery cechy neurobiologicznie pojmowanego procesu podejmowania decyzji, które, jego zdaniem, mają znaczenie podstawowe. I tak działanie i wybory dowolne – w stosunku do czynności polegających jedynie na wykonywaniu rutynowych czynności – jest spostrzegane jako niosące z sobą ewolucyjne korzyści w postaci możliwości osiągania nowych zasobów za pomocą nowych sposobów działania. W tym sensie działanie dowolne służyłoby też eksploracji. Po drugie (co wydaje się szczególnie istotne w kontekście dyskusji na temat „wolności przypadkowej”; por. rozdz. 5), można mówić o istnieniu wewnętrznego „neuronalnego szumu”, który zdaje się faktycznie prowadzić do pewnej przypadkowości działania. Może to służyć wyjaśnieniu, dlaczego pewne działanie zyskuje przewagę kosztem innego. Ponieważ na poziomie neuronalnym istnieje rywalizacja między możliwymi działaniami (np. zmierzaniem do celu a dystrakcją), mała, przypadkowa wariacja w poziomie mózgowej aktywacji może tu przeważać szalę. Po trzecie, kluczową rolę w wyborze działania zdaje się odgrywać pamięć: w niepewnej lub ambiwalentnej sytuacji robimy zazwyczaj to, co okazywało się korzystne w sytuacjach podobnych. I wreszcie po czwarte, działanie jest rozpatrywane w perspektywie umysłowej reprezentacji jego celu.

Ta ostatnia cecha naraża jednak, jak się niekiedy uważa, na pewne niebezpieczeństwo myślenia dualistycznego: jeśli moje myślenie o tym, żeby

<sup>68</sup> Osoba cierpiąca na to pierwsze zaburzenie wykonuje bezrefleksyjnie czynności, które umożliwiają jej przedmioty w jej otoczeniu, np. widząc grzebień, zaczyna się czesać, widząc szklankę z wodą, sięga po nią, by się napić itp. W przypadku drugim jedna ręka osoby chorej nie podlega jej wolicjonalnej kontroli, np. osoba zapina guziki jedną ręką, a ręka druga samowolnie je rozpina.

nacisnąć przycisk, powoduje ruch mojego palca, istnieje pokusa zapytania o to, jaki jest mechanizm tego powodowania, a stąd już niedaleko do zaangażowania problemu *mind-body*: jak świadomy stan podmiotu powoduje mózgowie działanie? Badacze eksperymentalni starają się zazwyczaj unikać tego niewygodnego – lub, jak uważają, nienaukowego – pytania (por. Haggard 2005). W tym kontekście Bernard Baars pisze: „Dla naukowców użyteczne robocze założenie jest takie, że poczucie wolności jest głębokim ludzkim doświadczeniem, ale nasze działania są zdeterminowane przez jakąś sieć przyczynową, tak samo jak wszystko inne. To pozwala nam badać [wolę] empirycznie” (Baars 2003, s. 110).

Interesujący w tym kontekście może być opis zapadania decyzji motorycznych. Model ten oparty jest zarówno na symulacji komputerowej, jak i doniesieniach płynących z badań nad małpami (por. Cisek 2007). Szczególne znaczenie należy tu przypisać obszarom frontalnym i ciemieniowym kory. Na podstawie istniejących między nimi powiązań pojawienie się zaczątku decyzji w korze ciemieniowej (na skutek np. wyodrębniającej się wyraźnie zmysłowej stymulacji) może rozprzestrzenić się do innych regionów, obejmując aktywację kory czołowej. I odwrotnie: decyzje oparte na regułach abstrakcyjnych mogą być najpierw wyrażane w obszarach czołowych i zwrótnie rozprzestrzeniać się na obszary kory ciemieniowej. Różne potencjalne działania wyodrębniają się tu jako iglice (*peak*) aktywności w populacji neuronów zaangażowanych w przetwarzanie impulsów sensomotorycznych. Istnieje przy tym współzawodnictwo między różnymi centrami aktywacji (i związanymi z nimi planami działania) wewnątrz wzajemnie połączonego systemu czołowo-ciemieniowego. Wewnątrz różnych obszarów kory komórki o odmiennych preferencjach zachowaniowych wzajemnie się blokują, tworząc podłoże dla rywalizacji między potencjalnymi zachowaniami. Na współzawodnictwo to wpływa dopływ impulsów z innych korowych i podkorowych regionów. Modulujący wpływ tych obszarów oddziałuje z aktywacją neuronów czołowych i ciemieniowych, powodując wzrost prawdopodobieństwa obrania danego kursu działania. Neuronalna aktywność jest ponadto podatna na zakłócenia („szum”), co powoduje, że rywalizacja między poszczególnymi centrami czy iglicami aktywacji łatwo może ulec skrzywieniu (*bias*). By temu zaradzić, niewielkie przypadkowe fluktuacje są przez system ignorowane. Jeśli jednak aktywacja związana z określonym wyborem staje się dostatecznie silna, tłumi ona inne i wygrywa rywalizację: istnieje pewien próg aktywacji, powyżej którego następuje wybór odpowiedniej odpowiedzi do realizacji. Wartość tego progu wyłania się z nieliniarnych i dynamicznych oddziaływań między rywalizującymi populacjami komórek. Funkcjonowanie opisanego modelu pozwala na zobrazowanie niektórych zaobserwowanych prawidłowości, takich jak np. wzrost czasu reakcji w sytuacji zwiększenia ilości opcji działania. Wówczas aktywacja związana z każdą opcją ulega relatywnemu osłabieniu i trudniej jest osiągnąć próg niezbędny dla „zatwierdzenia” decyzji.

W stosunku do tradycyjnych neuronalnych modeli podejmowania decyzji prezentowany tu model nie kładzie nacisku na reprezentacje zawierające wiedzę o świecie. W podejmowaniu decyzji uczestniczy tu „mieszanka” wpływów sensorycznych, poznawczych oraz planów motorycznych. Ich funkcjonalna rola polega nie na opisie świata, ale na pośredniczeniu w adaptacyjnej interakcji z tymże światem (por. rozdz. 10).

Dokonany tu neurobiologiczny opis decydowania trudno jest uzgodnić z tym, co znamy z naszego pierwszoosobowego doświadczenia. Wydaje się, że decyzje zapadają tu na poziomie subpersonalnym i nie mają wiele wspólnego z kierowniczą rolą „ja”. Jak jednak wówczas możemy traktować wolne, podmiotowe wybory? „Wzięte razem wszystkie te rezultaty – pisze Haggard – sugerują interesującą możliwość, że procesy wyboru między alternatywnymi działaniami, które filozofowie często uznają za rdzeń «wolnej woli», mogą być rezultatem rutynowych procesów operujących automatycznie i nieświadomie” (Haggard 2005, s. 292).

W tym kontekście warto też sięgnąć do badań nad *doświadczeniem* wolnego wyboru. Badania te operacjonalizują wolność wyboru zazwyczaj jako swobodę poruszenia palcem jednej bądź drugiej ręki. Część z nich (por. np. Ammon i Gandevia 1990; Brasil-Neto, Pascual-Leone, Valls-Sollé, Cohen i Hallett 1992) wykorzystuje transzaskową magnetyczną stymulację (*transcranial magnetic stimulation*, TMS). W badaniach tych wykazano, że użycie TMS wpływa na dokonywany wybór, aczkolwiek badani nie mają świadomości tego faktu – w ich przekonaniu decyzje zapadają w sposób wolny (choć wybór okazuje się faktycznie zdeterminowany użyciem magnesu). W innych badaniach (por. Haggard i Eimer 1999), wykorzystujących paradygmat Libeta, badani byli proszeni o wykonanie ruchu lewą lub prawą ręką. Jednocześnie rejestrowano zlateralizowany potencjał gotowości. Okazało się, że świadoma intencja nie była związana z najwcześniejszą neuronalną preparacją, ale pojawiała się *po* rejestracji potencjału gotowości związanego z (przedświadomym) wyborem.

Sprawa świadomego doświadczenia tego, co dowolne, jest jednak bardziej skomplikowana, niż się na pozór wydaje. Przytoczone wcześniej przykłady badań pokazują, że często nie jesteśmy świadomi naszych faktycznych działań. Działania te jednak polegały na drobnych dostosowaniach ruchowych. Ale problem ten można posunąć dalej i zadać pytanie, czy *naprawdę* jesteśmy świadomi tego, czego – wydawałoby się – jesteśmy świadomi: naszych wewnętrznych myśli, planów i zamiarów. Jak zauważa Max Velmans, pytanie: „w jakim stopniu świadoma kontrola wolicjonalna jest świadoma?” (Velmans 2002, s. 8) wydaje się tak dziwaczne, że praktycznie prawie nikt go sobie na poważnie nie zadaje. A to błąd.

Jak argumentuje Velmans, świadomość nie dysponuje dostateczną informacją, która mogłaby stanowić oparcie dla wolicjonalnej decyzji czy kontroli. Dlatego trudno oczekiwać, by sprawowanie czy umiejscowienie kontroli wiązało się ze świadomością. By zrozumieć ten – kontrintuicyjny



– argument, można przywołać przykład tego, co zachodzi podczas mówienia czy myślenia. Jak to wykazują liczni badacze (por. James 1890; Koch 2004/2008; Nisbett i Wilson 1977/1995; Pockett 2004; Wegner 2002), nie jesteśmy świadomi procesu, który formułuje nasze myśli i nadaje im odpowiednie formy językowe.

Tu różni autorzy (por. Levy 2005; Kuhl i Koole 2004; Velmans 2003; Rosenthal 2002) argumentują, że to, czy nasze działania są wolne, zależy nie od tego, czy ich inicjacja przebiegła w sposób świadomy, ale od tego, czy wpasowuje się ona w naszą wizję samych siebie i w rodzaj aktywności, które zazwyczaj – jako wolne podmioty – wykonujemy. Jak zauważa Neil Levy (2005), wówczas gdy wydaje się, że decydujemy w pełni świadomie, ważąc „za” i „przeciw” jakiejś decyzji, to owe „za” i „przeciw”, a zwłaszcza wagi, jakie są im przypisane, nie są nadawane przez samą świadomość. Jest raczej tak, że przychodzą one „spoza” – dostarczane przez subpersonalne mechanizmy odzwierciedlające naszą historię, doświadczenia, praktyki kulturowe czy społeczne. W ten sposób świadomość zna jedynie efekty pracy mechanizmów subpersonalnych. Jak to należy rozumieć? Jeżeli założymy, że to świadomość przypisuje wartości racjom, to należałoby zapytać, ze względu na co to czyni. Tu odpowiedzi mogą być dwie: jedna, że są one wynikiem racji wyższego rzędu, ale wówczas znowu należałoby zapytać, kto lub co przypisuje im wagę, co może powodować regres w nieskończoność. Druga odpowiedź może polegać na tym, że znaczenie racjom jest przypisywane arbitralnie, byłby to jednak proces przypadkowy, niemający wiele wspólnego z wolną wolą. Jak pisze Levy, „deliberacja jest czymś, co Ja robię (...), ale nie mogę świadomie kontrolować jej przebiegu ani jej rezultatu. Nie mogę ani zadecydować o przemawiających do mnie racjach, ani nie mogę przypisać [określonej] wagi tym racjom, ani też świadomość nie może rozstrzygnąć, jaki bieg zdarzeń wyłoni się z balansowania racji” (Levy 2005, s. 73). Innymi słowy, decyzje się nam przydarzają (choć nieprzypadkowo, i w tym sensie są wolne), a my jesteśmy ich świadomi wówczas, gdy procesy subpersonalne uczyniły już swoje. Bardzo podobny proces podejmowania decyzji opisuje William James (1890), wspominając o decyzji wstania z łóżka: w którymś momencie po prostu okazuje się, że wstaliśmy. Inny przykład to przebieg zapalanej dyskusji: nie ma wówczas czasu na uważne rozważanie tego, co chce się powiedzieć; okazuje się to dopiero w trakcie mówienia lub po fakcie. Także w tym wypadku, zdaniem Levy’ego, tym, na czym faktycznie polegamy, są nasze procesy subpersonalne. Oczywiście podstawowe pozostaje wówczas pytanie o rolę uświadomienia. Levy spekuluje, że rolą świadomości może być umożliwienie owym subpersonalnym mechanizmom wzajemnej komunikacji: świadoma deliberacja może uczynić zapadającą decyzję lepszą, ale to nie znaczy, że to świadomość podejmuje tę decyzję. W tym ujęciu wolność i odpowiedzialność byłyby więc czymś, co – paradoksalnie – przysługuje subpersonalnym mechanizmom podmiotu.

W podobnym duchu piszą Ap Dijksterhuis, Henk Aarts i Pamela K. Smith: „Przede wszystkim, i mówiąc ściśle, świadome myśli nie istnieją. Myśli, jeśli definiuje się je jako źródło pełnych znaczenia, asocjacyjnych konstrukcji, wydarzają się nieświadomie” (Dijksterhuis, Aarts i Smith 2005, s. 81). Oczywiście, stopień słuszności twierdzenia, że nie jesteśmy świadomi naszych myśli, zależy od tego, jak owe myśli są rozumiane. Przy czym tylko wówczas, gdyby „świadomość” i „myśl” były z sobą nierozdzielnie związane (jak się nam na ogół wydaje), introspekcja mogłaby ujawnić zawartość umysłu. Jak się okazuje, introspekcja jest tu jednak mocno zawodna (por. Koch 2004/2008, s. 304; Nisbett i Wilson 1977/1995; Wilson 2002). Dlatego przywoływani badacze jako „wewnętrzne myśli” określają coś innego: wszelkie manipulacje danymi oraz zachodzące w nas operacje i procesy poznawcze. Te zaś z zasady pozostają nieświadomiane. Nawiasem mówiąc, podobnie ma się rzecz z podejmowaniem decyzji czy poruszaniem się w skomplikowanym świecie społecznych zależności. To, co sobie uświadamiamy, to jedynie (niektóre) *efekty* owych zachodzących nieświadomie operacji. Oznacza to zarazem, że nie mamy wpływu na ich przebieg – a więc i na to, jaki świadomy efekt przyniosą.

## VI. Podsumowanie i dyskusja

Problematyka neurobiologii działania dowolnego jest złożona i daleka od jednoznaczności. Jako taka może dostarczać argumentów zarówno zwolennikom, jak i przeciwnikom radykalnych stanowisk dotyczących roli świadomych atrybutów podmiotowości, takich jak (wolna) wola czy dowolne wybory.

Świadomość towarzysząca działaniu dowolnemu przybiera różne stopnie. O ile nie jest zaangażowana „siła woli” czy wybór powiązany z deliberacją, może ona nie wybijać się na plan pierwszy: działanie przebiega wówczas płynnie i w pewnym stopniu „bezrefleksyjnie”. Mimo to doświadczenie ruchu dowolnego ma zupełnie inne charakterystyki niż doświadczenie poruszenia pasywnego, które następuje np. wówczas, gdy ktoś inny porusza naszą kończyną. To, co fenomenologicznie zdaje się wyróżniać działanie dowolne, to odczucie, że świadoma intencja wydaje się sama powodować to działanie: chcę podnieść rękę i oto ją podnoszę, chcę napić się wody – i oto sięgam po szklankę. Większość neuronaukowców jest szczególnie podejrzliwa właśnie w stosunku do tego naszego doświadczenia. Jak powiedziano, współczesna neuronauka odrzuca tradycyjne, dualistyczne spojrzenie na przyczynowość mentalną, w którym świadoma „niematerialna” wola powoduje działanie. Wielu badaczy podziela stanowisko Wegnera (por. rozdz. 11), który argumentuje, że zarówno świadoma intencja, jak i fizyczny ruch są wynikiem bardziej podstawowej aktywności mózgowej, stanowiącej właściwe podłoże działania. Bardziej rady-

kalny pogląd zakłada, że świadoma intencja nie ma charakteru odrębnego, uprzedniego stanu mózgowego, ale stanowi jedynie pewien wniosek wyprowadzony *ex post* na podstawie zaistniałego działania, jego okoliczności i konsekwencji (por. rozdz. 7). Ogólnie biorąc, status intencji w działaniu woli nie jest jeszcze jasno opracowany i ciągle budzi kontrowersje.

Mimo iż autorzy sugerują, że ich badania mogą mieć znaczenie dla kwestii wolności i odpowiedzialności, a także istniejących w tym zakresie regulacji prawnych (por. Haggard, Cartledge, Dafydd i Oakley 2004), nie precyzują bliżej, jak mogłoby to w praktyce wyglądać. Warto jednak zauważyć, że sama taka sugestia może przemawiać na rzecz poglądu, iż coś w tych regulacjach powinno się zmienić, a więc że wyniki te świadczą przeciwko dominującym dotychczas potocznym intuicjom i opartej na nich praktyce. Tym samym przekonania przytoczonych tu autorów dają się wpasować w argumentację właściwą dla teorii mentalnej kontroli Wegnera: doświadczenie woli i faktyczne działanie dowolne idą dwiema niezależnymi drogami. Idąc tropem, którym podąża Wegner, doświadczenie świadomego sprawstwa może być jedynie złudzeniem, skoro możliwe są takie dysocjacje.

Zarazem istnienie percepcji dla działania, „agentów zombie”, podobnie jak opóźnienie świadomości, a także badania nad zaburzeniami neurologicznymi prowokują do postawienia pewnych trudnych kwestii. Wszystko to stawia mianowicie pytanie o naturę naszego „ja”, które uważamy zazwyczaj za wszechmocne i kontrolujące. Okazuje się, że wiele rzeczy w nas dzieje się niejako „samo”, prowadzone przez różne rodzaje nieświadomej percepcji i regulacji.

W tym kontekście Max Velmans zadaje ważne pytanie dotyczące tego, jak świadomość (czy świadoma wola) może kierować działaniami, skoro jest ona opóźniona w stosunku do procesów, którym towarzyszy (por. Velmans 2002, 2003). Także Matthew Roser i Michael Gazzaniga w artykule *Automatic Brains – Interpretative Minds* (2004) powołują się na szereg badań wykazujących braki świadomości. Należą tu zwłaszcza modularna praca umysłu, z której tylko efekty końcowe docierają do świadomości, nieświadome dostosowywanie ruchów, wpływ nieświadomych (prymowanych i maskowanych) bodźców na późniejsze zachowanie, czy wreszcie badania nad ślepowidzeniem i pomijaniem stronnym. Badacze konkludują, że większa część pracy mózgu odbywa się poza świadomością i świadomą kontrolą, a systemy wbudowane w nasz mózg wykonują swoją pracę automatycznie i bez naszej wiedzy, wówczas kiedy dochodzi do zaangażowania właściwych dla nich domen. „Razem wzięte [badania te] sugerują, że aktywność mózgu nie pokrywa się ściśle z tym, co uznajemy za nasze świadome doświadczenie. Przeciwnie, jesteśmy często nieświadomi złożonego przetwarzania, które zachodzi w mózgu” (Roser i Gazzaniga 2004, s. 56–57). Rodzi to poważne problemy natury metateoretycznej, dotyczące naszego realnego, świadomego wpływu na świat i nasze w nim

działania; wpływu, który może budzić wątpliwość chociażby wobec wspomnianego faktu opóźnienia świadomości w stosunku do subświadomych procesów zachodzących w mózgu. Mimo to, jak pisze Antonio Damasio, „Kiedy patrzysz na tę stronę i widzisz wypisane na niej słowa (...) czujesz, że to ty je czytasz (...). Czujesz również, że mógłbyś – gdybyś zechciał – wpłynąć w pewien sposób na tę scenę: przestać czytać, zamyślić się, wstać i przespacerować się. Świadomość jest szerokim terminem, który obejmuje zjawiska umysłowe pozwalające ci się wcielić w rolę obserwatora, właściciela myśli formułowanych z twojej perspektywy, kogoś, kto może wpłynąć na rozgrywającą się scenę. Świadomość jest częścią procesu umysłowego – nie jest w stosunku do niego tworem zewnętrznym” (Damasio 1999/2000a, s. 137–138). Jednak wspomniane zależności czasowe czynią zasadnym pytanie o realność i ewentualny sposób wpływu świadomych decyzji na to, co się wydarza. Chciałoby się powiedzieć, że logika myślenia skłania tu do dwóch przeciwstawnych odpowiedzi: skoro doświadczenie świadome pojawia się później i jest wynikiem nieświadomych procesów mózgowych, to nie może wpływać na te procesy; z drugiej strony – nie jest możliwe, że posiadanie tak wyrafinowanej funkcji, jaką jest świadomość, mogłoby nie mieć kluczowego (a przynajmniej istotnego) dla naszego funkcjonowania znaczenia. Jakkolwiek by było, skoro tak dużo informacji jest przetwarzanych „w ukryciu”, w sposób szybki i wydajny, i nawet skomplikowane zachowania mogą przebiegać bez udziału świadomości, uprawnione wydaje się pytanie o jej rolę. Czy wobec tego jest możliwe, że jest ona jednak epifenomenem, a nasze („silne”) poczucie podmiotowości jest jedynie złudzeniem (por. Pockett 2004; Wegner 2002, 2005; Wegner, Sparrow i Winerman 2004; Velmans 2002, 2003)?

Z drugiej strony powstaje także pytanie, czy tak daleko idące spekulacje na temat roli świadomości i świadomej woli są rzeczywiście na gruncie przytoczonych tu badań uprawnione. Nie chodzi tu o dyskusje z filozoficznymi tezami epifenomenalizmu, ale o wnikliwsze przyjrzenie się samym cytowanym często przez zwolenników epifenomenalizmu badaniom.

Powróćmy najpierw do badań Benjamina Libeta. Eksperymenty zapoczątkowane przez niego, po wielokroć replikowane, są zazwyczaj przytaczane w kontekście dyskusji wokół problemu wolnej woli, służąc jako argument przemawiający przeciwko tej ostatniej (por. Pockett 2004; Wegner 2002). Sam Libet uznawał jednak, że nawet jeżeli inicjacja ruchu jest przygotowywana przez nieświadome procesy mózgowy, to nie oznacza to konieczności porzucenia koncepcji wolnej woli: zawsze możliwe jest świadome i wolne weto. Co ciekawe, badania Libeta wykazały, że potencjał gotowości jest rejestrowany także wówczas, gdy czynność zostanie następnie zahamowana. Czas, jaki upływa od momentu uświadomienia sobie decyzji (czy chęci) do momentu podjęcia jej motorycznej realizacji (wynosi on około 200 milisekund), jest wystarczający do tego, by możliwe było celowe zahamowanie ruchu. Jak pisze Libet, „świadome weto

stanowi funkcję *kontrolującą*, odmienną od prostego uświadomienia sobie chęci do działania (...). Takie ujęcie weta pozwala prawdziwej świadomej wolnej woli być *kontrolującym* podmiotem [*controlling agent*] w egzekucji wolnych aktów, nawet jeśli świadoma wolna wola zdaje się nie *inicjować* procesów wolicjonalnych” (Libet 2003, s. 25, podkreśl. oryg.).

Bardziej współczesne eksperymenty prowadzone przez Marcela Brassę i Patricka Haggarda (2007) wykryły neuronalny substrat owego wewnętrznego weta. W badaniach tych uczestnicy w skanerze funkcjonalnego rezonansu magnetycznego (fMRI) byli proszeni o naciśnięcie przycisku w wybranym przez siebie czasie. W części prób czynność ta miała być jednak w ostatnim momencie zahamowana. Zadaniem uczestników była rejestracja czasu, w którym poczuli chęć naciśnięcia przycisku (także w tych przypadkach, gdy ruch był następnie powstrzymywany). Procedura ta pozwoliła na porównanie skanów mózgu w sytuacji wykonania ruchu oraz wówczas, gdy ruch był wetowany. Okazało się, że obszary przedniej kory śródczołowej (*anterior frontomedian cortex*) oraz przedniej (*anterior*) wyspy były aktywowane w większym stopniu podczas prób związanych z wetem, niż miało to miejsce w przypadku wykonania ruchu. Aktywacja ta zdaje się więc reprezentować neuronalny korelat decyzji dotyczącej faktycznej realizacji lub wstrzymania działania, który to proces może odgrywać znaczącą rolę w procesach związanych z samokontrolą. Wykrycie obszarów towarzyszących wetowaniu aktywności nie rozwiązuje jednak ewentualnych problemów natury owego weta. Nie jest mianowicie jasne, na jakiej drodze uzyskuje ono wpływ na aktywność mózgową, a jakiegokolwiek wyjaśnienia dualistyczne są zazwyczaj na gruncie neuronauki przyjmowane ze znacznym sceptycyzmem. Poza tym weto jako takie może być także samo przygotowane przez uprzedni nieświadomy proces aktywacji mózgowej (por. Haggard 2008). Jednak, co trzeba przyznać, jak dotąd nie ma empirycznych dowodów na istnienie tego typu mechanizmów. Sam Libet (stojący na stanowisku emergentyzmu) podaje warunki, w jakich możliwe byłoby empiryczne sprawdzenie jego teorii (por. Libet 1994). Ich spełnienie w planie eksperymentalnym nie jest jednak, jak dotąd, możliwe. Propozycja weta Libeta nie zdaje się też budzić jakiegoś szerszego oddźwięku w naukowo-filozoficznych kręgach.

Co do innych eksperymentów warto powołać się na ich modyfikacje, które (podobnie jak wynikające z nich wnioski) rzadko bywają cytowane. I tak, powracając do wspomnianych badań Melvyna Goodale’a, Denisa Péliссona i Claude’a Prablanca, okazuje się, że jeżeli przesunięcie celu jest większe niż 10% od położenia wyjściowego, zmiana ta zostanie świadomie dostrzeżona. Jeżeli to nastąpi, uczestnicy będą dokonywać świadomej korekcji trajektorii swojego ruchu. Zmienia to charakterystyki tego ruchu, którego czas zostaje wówczas znacznie wydłużony. Jak pisze Milner i Goodale (2006/2008), „przeskok” do świadomej percepcji jest związany z niemożnością dokonania efektywnego (tj. szybszego) dopasowania ruchu

przez system wzrokowo-ruchowy. Wynika stąd, że jeżeli zmiany położenia są niewielkie (mniej niż 10%), to działa zasada stałości spostrzegania, która zachowuje pozorną stabilność celu w przestrzeni. Wrażliwe na dokładne położenie celu nieświadome mechanizmy wzrokowo-ruchowe kompensują wówczas rzeczywiste zmiany w położeniu. Zmiany te nie są rejestrowane przez świadomy system percepcyjny, co ma w istocie, tak jak stałość spostrzegania, funkcję przystosowawczą. Jednak w sytuacji gdy zmiana jest duża, świadomy system percepcyjny przejmuje kontrolę nad wykonaniem ruchu, współpracując z systemem wzrokowo-ruchowym. Nie jest więc tak, że możemy polegać jedynie na „automatycznym pilocie” systemu wzrokowo-ruchowego. Jak zauważają Milner i Goodale, „Bezspornie (...) obydwie systemy muszą mieć wpływ na zachowanie i robić to w sposób harmonijny i bez współzawodnictwa” (2006/2008, s. 213). Percepcja polega na współpracy różnych odrębnych mechanizmów i procesów, które wyewoluowały do różnych celów i spełniają różne funkcje w zachowaniu. Możemy badać te rozdzielne funkcje w laboratorium albo u pacjentów neurologicznych. Jednak efektywnie skoordynowane i zaprogramowane normalne zachowanie wymaga, by oba systemy nie działały w izolacji, ale wzajemnie z sobą współpracowały w celu wytworzenia celowego działania. Widać to na przykładzie codziennych czynności praktycznych: sposób, w jaki ktoś chwyta przedmiot (zadanie strumienia grzbietowego), odzwierciedla to, co chce z tym przedmiotem zrobić; inaczej będzie uchwytywany widelec, inaczej banan. Podobnie jest z takimi właściwościami przedmiotów, jak kruchość, waga, odkształcalność itp. – będą one miały wpływ na dostosowanie ruchu. Informacjami tymi dysponuje (świadomy) strumień brzuszny. Świadoma informacja percepcyjna jest ponadto wykorzystywana w planowaniu i wyborze działania, choć nie jest prawdopodobnie wykorzystywana w programowaniu konkretnych ruchów (tj. w obliczeniach metrycznych, wyliczeniach trajektorii ruchu, jego czasowo-przestrzennych charakterystyk itp.). Z drugiej strony wspomniana modulacja ruchu związana z praktycznymi jego implikacjami odzwierciedla wcześniej nabytą wiedzę i artykulację znaczenia przedmiotu, co zapewnia związany ze świadomą percepcją strumień brzuszny. Strumień grzbietowy umożliwia nam bezwysiłkowe sięganie i chwytanie przedmiotów, posiada jednak znaczne ograniczenia: działając samodzielnie, system radzi sobie jedynie z przedmiotami obecnymi „na bieżąco”, tj. takimi, które widać, gdy działanie jest programowane i wykonywane, i w ten sposób – jeśli można tak powiedzieć – jest uwięziony w teraźniejszości. Strumień brzuszny umożliwia abstrakcje od teraźniejszości, utrzymując w pamięci informację wzrokową i jej znaczenie z przeszłości. Oba strumienie mają jednak tę samą ostateczną *raison d'être*: jest nią służba w funkcjonowaniu żywego podmiotu. Zauważmy, że zawarte jest tu bardzo ważne założenie: świadoma percepcja wzrokowa w sensie rozpoznawania także służy działaniu organizmu, mimo iż forma, w jakiej się to odbywa, jest odmienna od pracujących *on line* systemów koordynacji wzrokowo-

-ruchowej: strumień grzbietowy dostarcza bezpośredniej ciągłej kontroli naszych ruchów, natomiast strumień brzuszny przejawia swój wpływ w sposób pośredni, dostarczając informacji do kategoryzacji oraz o znaczeniu przedmiotów, z którymi system grzbietowy musi się uporać w różnoraki sposób (chwytając, omijając, sięgając itp.). Oznacza to, że – wbrew temu, co sądzono jeszcze do niedawna – funkcją percepcji wzrokowej nie jest tworzenie reprezentacji świata, ale sprawne w tym świecie funkcjonowanie. Gdyby było inaczej, system ten prawdopodobnie by nie wyewoluował, gdyż nie miałby konsekwencji dla osobnika, który takowe świadome percepty posiada. Oznacza to ponadto, że świadomość musi zapewniać rezultatom przetwarzania coś, co sprawia, iż informacje takie są szczególnie efektywne w kontroli zachowania. „Innymi słowy – piszą Milner i Goodale – uważamy, że fenomenologia wzrokowa musi dawać jakiś rodzaj przewagi ewolucyjnej – że zdolność świadomej percepcji musi dawać organizmowi przewagę w selekcji naturalnej” (2006/2008, s. 230). Zgodnie z autorami, tylko te informacje, które dochodzą do świadomości, mogą wejść do pamięci roboczej i potencjalnie, w wyniku tego, stać się częścią naszej trwałej wiedzy. Pamięć robocza umożliwia elastyczność w kontroli zachowania. W szczególności – zauważają autorzy – gdy organizm jest świadomy tego, co widzi, może wykorzystać te informacje, by wybrać spośród różnych działań takie, które pozwolą mu planować i komunikować przyszłe działanie (por. Milner i Goodale 2006/2008). Świadomości towarzyszy odmienne mózgowie przetwarzanie, co oznacza, że to, czy coś jest czy nie jest uświadomiane, ma znaczenie dla funkcjonowania organizmu. To, co pozostaje nieświadome, nie ma możliwości być wykorzystane w sposób „strategiczny” (por. Dehaene i Naccache 2001; Koch 2004/2008). Dowodów na to dostarczają także dane czerpane z badań pacjentów neurologicznych, w przypadku których – jak ma to miejsce np. w ślepowidzeniu – zachowane aspekty przetwarzania nieświadomego nie są w stanie zrównoważyć deficytów związanych z brakiem świadomości. „Należy podkreślić – pisze Koch – że pacjenci (...), ponieważ nie widzą, nie mogą używać informacji wzrokowej do planowania. Nawet jeśli pacjent pod presją prawidłowo odpowie na pytanie, czy w niewidzącej części pola znajduje się butelka z wodą, nie będzie w stanie użyć tej wiadomości do ułożenia planu, jak przejść przez pustynię. Informacja ze ślepego pola nie jest wykorzystywana w jakikolwiek spontaniczny, intencjonalny sposób. Osoby ślepowidzące różnią się więc bardzo od zombie opisywanych przez filozofów”<sup>69</sup> (Koch 2004/2008, s. 230). Wydaje się zatem, że spekulacje na temat epifenomenalności świadomości, odwołujące się do badań prowadzonych w omawianym tu paradygmacie, nie są uprawnione.

Inny rodzaj zarzutów związany jest ze sposobem operacjonalizowania w eksperymentach dowolności działania. Chodzi zwłaszcza o cytowany

---

<sup>69</sup> Przypomnijmy, że zombie filozofów to istota pozbawiona świadomości, a jednak zachowująca się w sposób nieodróżnialny od świadomych podmiotów.

wcześniej argument, że działania dokonywane pod wpływem indukcji hipnotycznej są w istocie działaniami w pełni dowolnymi (choć nie są jako takie doświadczane), ponieważ są „prowadzone” przez te same struktury neuronalne co zachowania i działania odczuwane jako faktycznie dowolne.

Można jednak podać także alternatywną interpretację opisanych w tych badaniach rezultatów. Wydaje się, że wywołane przez hipnozę poczucie braku dowolności działania nie tyle świadczy o tym, że faktycznie dowolne działanie jest wówczas przez badanych *doświadczane* jako niedowolne, ile pozwala uznać, iż indukcja hipnotyczna sprawia, że działanie to w efekcie *przestaje być* dowolne. Wówczas eksperymenty te wpisywałyby się raczej w dyskusję nad efektywnością i mechanizmami działania hipnozy, niż dotyczyłyby eksperymentalnie wywołanej dysocjacji między (faktyczną, jak się tu zakłada) dowolnością a jej doświadczeniem. Pozostaje wówczas jednak kwestia dzielenia tych samych dróg nerwowych przez oba typy działań. Zdaje się, że wiele światła mogłyby wnieść tu dalsze badania z użyciem neuroobrazowania. Istotne jest zwłaszcza doprecyzowanie różnic między neuronalnym podłożem doświadczenia dowolności oraz jego braku, mimo zasadniczego pokrywania się wzorców neuronalnych w obu sytuacjach. Wstępem do wszystkich badań powinno być również wypracowanie ściślejszego rozumienia terminu „dowolności”. Może się bowiem okazać, że odczucie fenomenologiczne jest dla tej definicji kluczowe. Upadałby wówczas argument, że ruchy doświadczane jako niedowolne miałyby – mocą naukowych rozstrzygnięć – w istocie dowolny charakter.

Kolejnym pytaniem, które warto zadać, jest pytanie o to, jak współczesny neurobiologiczny obraz podejmowania decyzji i wyborów zmienia (jeśli w ogóle) nasze potoczne przekonania. Jak zauważa część badaczy, możliwe jest, że decyzje w istocie zapadają automatycznie i nieświadomie, na zasadzie zyskiwanej chwilowo przewagi w pobudzeniu grup neuronów. Zauważyć jednak należy, że wówczas powstaje pytanie o ewolucyjne znaczenie świadomych wyborów. Jak się wydaje, świadomość wyewoluowała, by zapewnić bardziej skuteczny sposób radzenia sobie z wymaganiami środowiska (czego badacze nie mają zresztą zamiaru negować). W tym kontekście teza Haggarda (2005, s. 292), że świadoma intencja pojawia się już *po* (subświadomym) dokonaniu wyboru, jako odzwierciedlenie najefektywniejszej opcji działania, wydaje się mocno dyskusyjna. Po pierwsze, nie jest to zgodne z naszym doświadczeniem, w którym wahania i decyzje odgrywają znaczną rolę (można tu zadać zdroworozsądkowe pytanie, po co by one były, drenując nasze zasoby, gdy celem nieświadomych procesów jest uniknięcie takiej właśnie – drenującej – sytuacji). Po drugie, świadomość, jako ważny ewolucyjny zasób, powinna być użyta właśnie na poziomie wyboru optymalnych działań dostępnych dla podmiotu.

Wielu badaczy uważa jednak, że jakaś forma świadomej realnej deliberacji powinna być zaangażowana, o ile działanie ma podpadać pod określenie działania (do)wolnego (por. Baumeister 2008; Gallagher 2005/2006;



Ryan i Deci 2006). Nie oznacza to jednak, że działanie takie wyłamuje się z ciągu sprzężeń zwrotnych między organizmem a środowiskiem. Jest raczej tak, że gdy pewne zdarzenia osiągną poziom świadomości, zaczynają się one liczyć dla podmiotu: znaczenie i interpretacja wchodzi wówczas w ogólny przebieg pętli sprzężeń zwrotnych. Ta świadoma deliberacja wydaje się mieć realne (a nie epifenomenalne) skutki dla zachowania: interpretacja, jakiej dokonuje podmiot, nie pozostaje tym samym bez efektu. „W stopniu – pisze Gallagher – w jakim świadomość uczestniczy w wytwarzaniu działania i przyczynia się do tego, co nastąpi, *nawet jeśli znaczące aspekty tego wytwarzania przebiegają nieświadomie* – nasze działania mają charakter intencjonalny” (Gallagher 2005/2006, s. 239, podkreśl. oryg.). Intencjonalny oznacza tu wolny w sensie zaangażowania wolnej woli podmiotu.

To więc, co negują jedni badacze (por. Baars 2003; Haggard 2008), inni starają się bronić (por. Gallagher 2005/2006). Sprawa (wolnej) woli nie wydaje się znajdować jednoznacznego rozstrzygnięcia nie tylko na polu filozoficznym, ale także naukowym. Nie ma też jasnej odpowiedzi na pytanie, co powoduje, że jedne motywy (i odpowiadająca im aktywacja neuronalna) zdobywają przewagę nad innymi. Tak czy owak, uwzględnienie roli świadomości i tego, że za jej sprawą pewne rzeczy zaczynają *znaczyć inaczej*, nie wydaje się sprzeczne – jak niekiedy się twierdzi – z obrazem wyborów kreślonym przez neuronaukę.

I wreszcie sprawa podniesiona przez Velmansa i Levy’ego: czy sprawujemy dowolną kontrolę nad naszymi myślami i działaniami? Rzeczywiście, często mamy świadomość, że nasze myśli „myślą się same”, ale zdarzają się też (przynajmniej niekiedy) sytuacje, w których zdajemy się panować nad biegiem i kierunkiem naszego myślenia. Są one różne nie tylko pod względem fenomenologicznym, ale także – jak się wydaje – pod względem zaangażowanych mechanizmów i struktur nerwowych.

Argumentacja, jaką można tu wysunąć, wychodzi zazwyczaj od tradycyjnych modeli dwuprocesowych dotyczących automatyczności i kontroli. Modele te, co często się podkreśla, są już jednak mocno przestarzałe, dlatego na ich gruncie powstają modele nowe, bliższe współczesnej wiedzy. Do jednych z takich modeli należy model Matthew Liebermana i współpracowników dotyczący dwóch systemów: odruchowego systemu X (od „x” w ang. słowie *reflexive*) oraz refleksyjnego systemu C (od „c” w ang. *reflective*) (por. Lieberman, Gaunt, Gilbert i Trope 2002/2009). Systemy te są umiejscowione w różnych obszarach mózgu, wykonują różnego rodzaju operacje i są powiązane z różnymi doświadczeniami. System X jest systemem subsymbolicznym<sup>70</sup>, operującym na zasadach przetwarzania równoległego.

<sup>70</sup> Subsymboliczność oznacza, że żadna pojedyncza jednostka w sieci przetwarzania nie jest symbolem czegokolwiek, nie reprezentuje żadnej rzeczy lub pojęcia. W zamian reprezentacje znajdują odzwierciedlenie we wzorcu aktywacji na przestrzeni wielu jednostek sieci (por. Lieberman, Gaunt, Gilbert i Trope 2002/2009).

System ten tworzy „świat wokół nas”: „Nasze mózgi za pomocą zmysłów odbierają cały strumień informacji, wykorzystują wcześniejsze doświadczenia i aktualne cele, aby w tych informacjach znaleźć sens, i dostarczają nam płynnego i nieprzerwanego przyływu doświadczeń, który możemy nazwać strumieniem świadomości” (Lieberman, Gaunt, Gilbert i Trope 2002/2009, s. 208). Strumień ten jest nam „dany”, nie kontrolujemy go. Zawiera on nie tylko obrazy percepcyjne, ale także wspomnienia i myśli.

Tradycyjnie psychologowie traktowali proces prowadzący do powstania strumienia świadomości jako mechanizm wnioskowania, którego wyniki są dostarczane do świadomości, lecz którego operacje same w sobie pozostają dla świadomości niedostępne. Jednak właściwszym sposobem opisu operacji tego systemu jest, jak uważają cytowani tu badacze, opis koneksjonistyczny. Operacje systemu X są automatyczne i nie wymagają świadomej uwagi, ale nie są jedynie szybszymi i cichszymi wersjami operacji logicznych. System X jest raczej systemem dopasowania do wzorca, w którym wagi koneksjonistycznych połączeń są określone przez doświadczenie, a poziomy aktywności – przez aktualne cele oraz cechy bodźca. Mówiąc inaczej, system X dopasowuje wejściowe wzorce informacji do wzorców przechowywanych w postaci wag połączeń. Kiedy pasują one do siebie, strumień świadomości przebiega bez zakłóceń. Neuroanatomicznie struktury systemu X obejmują boczna korę skroniową, ciało migdałowe i jądra podstawne (por. Lieberman, Gaunt, Gilbert i Trope 2002/2009). Wytwarzany przez system X strumień świadomości stanowi pewne tło umysłu. Pojawiają się na nim umysłowe obrazy, na których skupiamy się wówczas, gdy coś idzie „nie tak” (proces dopasowywania do wzorca napotyka trudności). Pojawia się w ten sposób świadomość refleksyjna, stanowiąca istotę systemu C: na tle wyodrębnia się figura.

System C jest zazwyczaj aktywowany, kiedy system X napotyka problem. Pracuje on szeregowo i wykorzystuje logikę symboliczną do kształtowania świadomych myśli, co w doświadczeniu odbieramy jako „refleksje nad” treściami dostarczonymi przez system X. „Odkrycie, że obiekt «jest tym, czym jest», reprezentuje jednocześnie zarówno najprostszą formę świadomości refleksyjnej, jak i jedno z najbardziej oszałamiających osiągnięć ludzkiego umysłu” – piszą autorzy (2002/2009, s. 226). W tym sensie, jeśli dwóch ludzi spiera się o to, czy zwierzęta są świadome, jeden z nich ma zapewne na myśli strumień świadomości, a drugi – świadomość refleksyjną. Obie formy świadomości bywają z sobą mylone, co może być przyczyną znacznych teoretycznych nieporozumień.

Myślenie realizowane w ramach systemu C doświadczamy jako dowolne, kontrolowane i często wymagające wysiłku; tym różni się ono od percepcji (realizowanej przez system X), która jest odczuwana jako mimowolna, niekontrolowana i łatwa, dając ponadto poczucie bycia w bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością. Wymóg wysiłku i sekwencyjny charakter myślenia refleksyjnego (które w danym momencie może dotyczyć tylko

jednego obiektu lub kategorii obiektów) powoduje, że jego natura jest krucha: nawet chwilowe rozproszenie uwagi może je przerwać (podczas gdy bieg strumienia świadomości przerywa dopiero głębokie omdlenie lub sen).

Trafne opisanie systemu C byłoby wielkim osiągnięciem w kategoriach konceptualizacji podmiotowości. Jak zauważają słusznie autorzy, „gdybyśmy byli w stanie szczegółowo opisać cechy operacyjne systemu C, odbieralibyśmy właśnie Nagrodę Nobla” (Lieberman, Gaunt, Gilbert i Trope 2002/2009, s. 231). Jak powiedziano, system C jest uruchamiany przez kłopoty zaistniałe w systemie X. Przy czym, co istotne, to, co jest uznane za „kłopot”, zależy poniekąd od systemu C: „obszary zainteresowania reprezentowane w świadomości refleksyjnej służą nastawieniu wrażliwości systemu alarmowego” (2002/2009, s. 232).

W ten sposób system alarmowy wzbudzający działanie systemu C nie może być określony ani jako automatyczny, ani jako kontrolowany, ponieważ ma cechy wspólne z oboma tymi systemami (stanowi to dodatkowy argument wskazujący, że sztywny podział na czynności automatyczne i kontrolowane się już przeżył; por. też Trzópek 2012a). Na czułość systemu alarmowego może wpływać motywacja i przeciążenie poznawcze. Neuronalne podstawy systemu C stanowią: kora przedczołowa (modyfikowanie poglądów i zachowań poprzez podważanie i korygowanie wyników systemu X i włączanie informacji, które ten system ignoruje lub błędnie interpretuje), przednia część zakrętu obręczy (system alarmu wzbudzający system C) i hipokamp (pamięć epizodyczna).

Omówione tu funkcjonowanie obu systemów ma pewne dodatkowe interesujące konsekwencje: mianowicie system X jest stale „włączony” i kształtuje doświadczenie na zasadzie procesu dopasowania do wzorca, nawet wtedy, gdy system C także uległ wzbudzeniu. Może to rodzić dysocjacje między tym, co świadomie myślimy, a tym, co nam się wydaje, lub powodować trudności w jednoznacznej reakcji. Na przykład dzięki świadomej myśli „zwróć uwagę na kolor słowa” w zadaniu Stroopa, obszary w mózgu odpowiedzialne za identyfikacje koloru otrzymują silny impuls, aby móc skutecznie konkurować z obszarami identyfikowania słowa. Dzieje się to jednak z wyraźnym wysiłkiem (mierzonym wydłużeniem czasu reakcji).

Jakkolwiek by było, trudno uznać, że myśli zawsze „pojawiają się same” i że decyzje zapadają niezależnie od treści/zawartości świadomości. Jak się wydaje, ciągle wiemy jeszcze bardzo niewiele, zwłaszcza jeśli chodzi o formułowanie ogólnych konkluzywnych sądów w powołaniu na autorytet nauki, nawet tak „konkretnej” jak neurobiologia. Sądy ogólne wydają się mieć tu raczej status roszczenia metafizycznego niż potwierdzonej naukowo prawdy. W tym kontekście można zaryzykować twierdzenie, że współczesne neuronaukowe ustalenia mają co najwyżej wstępny charakter. Tym bardziej że zastrzeżenia związane z procedurą i zakresem prowadzonych eksperymentów zdają się utrudniać możliwości generalizacji ich wyników na złożone kwestie podmiotowych działań, decyzji i wyborów.



## Neuronauka i „ja”: od „ja” minimalnego do „ja” narracyjnego

*Każdy z nas czuje, że istnieje pojedyncze JA, które kontroluje. Ale jest to iluzja produkowana przez mózg (Pinker 1997/2002b, s. 43).*

*Hipoteza, która ciągle cieszy się poważaniem, to przekonanie, że ludzka kognicja rezyduje w niematerialnej substancji: duszy czy umyśle. (...) Tę rozpo-wszeczną hipotezę trudno utrzymać w świetle teorii procesów kognitywnych czy (...) doświadczenia nauk (Churchland 1999/2002, s. 26).*

W ostatnich latach badacze i psychologowie w coraz większym stopniu zaczęli doceniać wkład, jaki do psychologii „ja” i podmiotu mogą wnieść badania neurobiologiczne, czy szerzej: neuronaukowe. Wiele powszechnych intuicji może być współcześnie poddanych naukowej weryfikacji dzięki rozwijającej się nowej dyscyplinie: neuronauce dotyczącej „ja” (*the neuroscience of the self*). Dyscyplina ta stara się odpowiedzieć na niektóre bardzo poważne pytania, które dotąd w znacznej mierze były domeną filozofów. Pytania te dotyczą między innymi tego, jak tworzy się w nas poczucie (iluzoryczne, jak chcą niektórzy), że jesteśmy jednostkami obdarzonymi podmiotowością, samoświadomością czy wolą (por. Blakeslee i Blakeslee 2007/2008, s. 204). Mimo jednak ambitnego wydźwięku wyjściowych deklaracji, badacze często interesują rozwiązania bardziej skromne, konkretne i możliwe do naukowego ujęcia. Przytoczę przykładowe rozumienie „ja”, jakie wyłania się z takiego podejścia: „Dochodzimy do wniosku – piszą Vilayanur S. Ramachandran i William Hirstein – że Ja albo coś, co prowadzi do złudzenia jednolitego, trwałego Ja, nie jest ani osobnym przedmiotem świadomości, ani homunkulusem, ale może być odwzorowane anatomicznie w układzie limbicznym i innych powiązanych strukturach «napędzających» procesy wykonawcze związane z przednimi płacami czołowymi” (Ramachandran i Hirstein 2008, s. 326). Procesy kontrolne (umiejscawiane w płatach skroniowych, zwłaszcza w ciele migdałowatym i zakręcie obręczy), które są wiązane także z „ja”, „są sterowane

przez pewne obszary mózgowie (tj. obszary percepcyjne i motywacyjne), a same kontrolują aktywność innych obszarów mózgowych (tj. obszarów motorycznych i odpowiedzialnych za planowanie)” (Ramachandran i Hirstein 2008, s. 363). Cytat ten oraz jego rozwinięcie obrazują sposób, w jaki stawiane są problemy podmiotowości na gruncie neurobiologii: poszukiwane są nerwowe obwody i struktury odpowiedzialne za różne formy poczucia siebie. Badania te w znacznej mierze są umożliwiające dzięki ciągle rozwijającym się i udoskonalanym metodom neuroobrazowania mózgu, ale nie tylko. Cennym źródłem danych są także studia przypadków neurologicznych. Tu przedmiotem badania staje się to, jak zmienione doświadczenie (spowodowane np. uszkodzeniem mózgu) wpływa na sposób spostrzegania siebie i świata.

W tym rozdziale zamierzam się przyjrzeć ugruntowanym we współczesnej wiedzy neurobiologicznej koncepcjom „ja” i podmiotu, opierając się zwłaszcza na konceptualnych rozróżnieniach zaproponowanych przez Shauna Gallaghera i Antonia Damasia. Odwołam się również do przykładów zaburzeń neurologicznych mogących pomóc w rozumieniu tego, w jaki sposób podmiot tworzy spójną narrację dotyczącą siebie. W tym celu przywołam koncepcje lewopółkulowego interpretatora Michaela Gazzanigi i systemu spójności V.S. Ramachandrana. Omawiane tu problemy wykraczają poza podstawy podmiotowości, którymi zajmowałam się w dwóch poprzednich rozdziałach. Łączy je jednak wspólny, neuronaukowy punkt widzenia na zagadnienia związane z „ja” i byciem podmiotem swoich działań i odczuć.

## I. „Ja” minimalne i „ja” narracyjne

Dyskutując o kwestiach związanych z podmiotowością, należy wprowadzić konieczne uściślające rozróżnienia, których często w pracach badawczych brakuje. Shaun Gallagher proponuje wprowadzenie rozróżnienia tzw. „ja (podmiotu) minimalnego” (*minimal self*) oraz „ja (podmiotu) narracyjnego”. „Minimalne ja” jest, zgodnie z definicją Gallaghera, „świadomością siebie jako bezpośredniego podmiotu doświadczenia, nierozpostartego w czasie” (Gallagher 2000, s. 15). „Minimalne ja”, podobnie jak „ja rdzenne” (*core self*), o którym pisze Antonio Damasio (1999/2000a), zależy od procesów zachodzących zarówno w mózgu, jak i w ciele. Poczucie ciała nie jest mimo to konieczne do tego, żeby owo „ja” dysponowało podstawową świadomością siebie. Ową „świadomość siebie” należy jednak właściwie rozumieć: jako świadomość nietematyczną, pewien „przedrefleksyjny punkt źródłowy działania, doświadczenia i myślenia” (Gallagher 2000, s. 15). Charakteryzując „minimalne ja”, można je zasadniczo odnieść do „ja” tradycji kartezjańsko-transcendentalnej oraz „ja” w filozofii analitycznej, o którym była mowa w jednym z pierwszych rozdziałów. „Ja” takie

stanowi podstawę wszelkich następujących potem twierdzeń czy ustaleń. Jak zauważyła Gallagher, nawet jeśli odejmiemy się wszystkie pozytywne charakterystyki związane z „ja”, „nadal będziemy posiadać intuicję, że jest coś podstawowego, bezpośredniego czy prymitywnego, co chcielibyśmy nazywać «ja»” (Gallagher 2000, s. 15).

W „minimalnym ja”, mimo jego pierwotnego i bezpośredniego charakteru, należy – zdaniem Gallaghera (2000, 2007) – wyszczególnić dwa aspekty: „poczucie własności” (*self-ownership*) oraz „poczucie sprawczości” (*self-agency*). Pierwsze jest poczuciem, że własne ciało się porusza. Drugie – że „ja” jest inicjatorem, przyczyną czy źródłem działania. W przypadku „poczucia własności (działania)” podstawą są często prerefleksyjne odczucia kinestetyczne i proprioceptywne. Dobrym przykładem mogą być ruchy niedowolne, jak np. wówczas, gdy ktoś porusza moją ręką. „Poczucie własności” (ruchu), a więc tego, że to *moje* ciało się porusza, jest wówczas zachowane, brak jest natomiast poczucia „sprawczości ja”. W przypadku tego ostatniego kluczowe jest doświadczenie, że „ja” kontroluje przebieg własnego działania. U podstaw znajdują się tu polecenia kierowane do systemu motorycznego (impulsy eferentne). W normalnym doświadczeniu oba poczucia splatają się z sobą i są nierozróżnialne: kiedy np. sięgam po filiżankę, wiem, że to moja ręka się porusza i że to ja jestem źródłem działania. Jednak w niektórych wypadkach – np. w przypadku ruchów niedowolnych czy biernych – możliwe staje się rozróżnienie obydwu aspektów: wiem, że to moja ręka się porusza (poczucie „własności ruchu”), ale jednocześnie to nie ja, ale ktoś inny ją unosi (brak poczucia „sprawczości ja”). Oba te aspekty „ja” minimalnego są prawdopodobnie związane z odmiennymi mechanizmami. Poczucie „własności ruchu” może wynikać z ekologicznej samoświadomości własnego ciała w ruchu i percepcji owego ruchu opartej na sprzężeniach zwrotnych. Poczucie „sprawczości ja” może natomiast opierać się na mechanizmie uprzednim w stosunku do ruchu, a zaangażowanym głównie w przewidywanie i przekład intencji na działanie. W przypadku „poczucia własności” uczestniczyłyby głównie mechanizmy aferentne, zaś w przypadku „sprawczości ja” – przeważałyby sygnały eferentne. Zdaniem Gallaghera odmienność wykorzystywanych tu mechanizmów może tłumaczyć różne zaburzenia, zwłaszcza te obserwowane w schizofrenii, takie jak iluzja obcej kontroli, słuchowe halucynacje czy wtręty obcych myśli. Zdają się one wiązać z zaburzeniami „poczucia sprawczości”, ale nie „własności”.

Minimalne „ja” jest ograniczone do bezpośredniej, momentalnej samoświadomości, która z natury jest niepodatna na błąd. Jest to moment, który – jak wiemy – podkreślali różni filozofowie. Wyróżniali oni „ja” w funkcji podmiotu i „ja” w funkcji obiektu. W tym drugim przypadku błąd jest możliwy (mogę błędnie przypisać sobie jakieś cechy czy właściwości), podczas gdy w przypadku pierwszym jest on wykluczony (np. w sensie możliwości błędnego rozpoznania siebie jako siebie). W filozofii zasada ta znana jest

jako tzw. *immunity principle*. Warto wspomnieć, że rozróżnienie, o którym tu mowa, może rzutować na wynik eksperymentów dotyczących poczucia podmiotowości. W prowadzonych współcześnie badaniach procedura wygląda zazwyczaj w ten sposób, że zadaniem uczestników jest atrybucja autorstwa ruchu, który obserwują na ekranie komputera, a który to ruch może być wykonywany zarówno przez nich samych, jak i przez eksperymentatora. Tym, o czym badany się wówczas wypowiada, jest „ja” w funkcji obiektu, a nie „ja” w funkcji podmiotu, stąd też – co często obserwuje się w eksperymentach – możliwe staje się błędne przypisanie. Może to wskazywać, że eksperymenty te nie docierają do faktycznych odczuć „ja” podmiotowego, poprzestając na „ja” jako obiekcie<sup>71</sup>.

Od „ja” minimalnego należy odróżnić tzw. „ja” narracyjne. Narracja stanowi prezentację przynajmniej dwóch następujących po sobie stanów rzeczy. Ale następstwo wydarzeń nie jest jedyną cechą wyróżniającą narrację; w innym wypadku można by ją łatwo pomylić z kroniką. Tym, co wyróżnia narrację, jest wprowadzenie wzorców spójności i znaczenia między przytoczonymi elementami akcji. W ten sposób narracja spełnia przede wszystkim funkcję wyjaśniającą w stosunku do przebiegu pewnych wydarzeń czy działań. Narracja nie tylko zdaje przy tym sprawę z wydarzeń przeszłych, ale także organizuje przyszłość.

Relacja „ja” i narracji może być różnie konceptualizowana. W stosunku do „ja” narracja może spełniać rolę „silną” (wówczas to ona tworzy owo „ja”) bądź „słabą” (wtedy to „ja” tworzy różne narracje) (por. Teichert 2004). Prawdopodobnie jednak można tu mówić o czymś na kształt koła hermeneutycznego: tożsamość osoby jest konstytuowana przez autonarracje, ale zarazem ta autonarracja jest opowiedziana czy tworzona przez osobę/podmiot. Tak czy inaczej, narracje powstają w celu pogłębienia własnego samorozumienia. Nie znaczy to jednak, że w stosunku do jednego „ja” istnieje tylko jedna narracja; zazwyczaj możliwych jest bowiem kilka różnych narracji, które nie muszą się wykluczać. Narracja jest otwarta na reinterpretację i modyfikację w zależności od zmiany w sytuacji podmiotu. Historia życia może być opowiedziana na różne sposoby.

Jak zauważa Gallagher, dopiero „ja” narracyjne spełnia zdroworozsądkowe oczekiwania, jakie żyjemy względem pojęcia „ja” czy podmiotu; nie jest tego w stanie natomiast zapewnić dość abstrakcyjne i pozbawione historii „ja” minimalne. W naszym codziennym doświadczeniu postrzegamy się bowiem jako podmioty trwające w czasie, mające wspomnienia

---

<sup>71</sup> Sprawą dyskusyjną i ciągle otwartą pozostaje natomiast to, czy filozoficznie dyskutowana „niepodatność na błąd” pozostaje w mocy jako ogólna zasada także wówczas, gdy pod uwagę weźmie się wiedzę neuropsychologiczną. Istnieją mianowicie głosy (por. Gallagher 2000), że niektóre przypadki zaburzeń poczucia kontroli w schizofrenii mogą stanowić argument przeciw tej filozoficznej zasadzie. Pewność samoodniesienia staje się wówczas mechanizmem, który może podlegać zakłóceniom i sam wymaga wyjaśnienia na poziomie neuronaukowym.



i plany na przyszłość. Poczucie podmiotowości oparte na narracyjnych aspektach „ja” zdaje się posiadać jeszcze jedną istotną charakterystykę: jest ono doświadczane niezależnie od wykonywania jakiegokolwiek działania. Jest to poczucie własnej *zdolności* do podejmowania działań na przestrzeni czasu, działań, które tworzą własną podmiotową historię, łączącą spójnie przeszłość i przyszłość, motywacje i cele (por. Pacherie 2007).

Tym, co nadaje jedność naszemu doświadczeniu jest, zdaniem Gallaghera, język. Opracowuje on je w spójną i zrozumiałą dla nas całość: „używamy słów – pisze Gallagher – ażeby opowiadać historie, i w tych historiach tworzymy coś, co nazywamy naszym ja” (Gallagher 2000, s. 19). Gallagher idzie tu wyraźnym tropem Daniela Dennetta (1989), dla którego człowiek jest w sposób niezbywalny „opowiadaczem historii”. Stopień własnego autorstwa owych historii może być przy tym różnie postrzegany. Zgodnie z Dennettem podmiot nie tyle dowolnie te historie układa, ile sam jest, jako pewne autobiograficzne „ja”, przezeń „układany”. Innymi słowy, historie opowiadają się niejako same, a „ja” narracyjne jest ich produktem czy punktem ciężkości, czymś na kształt abstrakcji czy konstruktów teoretycznych (por. Dennett 1992). Dennett proponuje w tym kontekście tzw. model wielokrotnych szkiców (*Multiple Draft Model*) umysłu. Procesy umysłowe nie są tu ujmowane jako linearna sekwencja stabilnych elementów, raczej jako szkice, które powstają i są na bieżąco rewidowane. „Ja” nie jest niezależnym autorem tych szkiców, czymś na kształt substancjalnego Kartezjańskiego ego. To rodzaj jądra różnych narracji, które tworzą świadome doświadczenie osoby: „Staramy się – pisze Dennett – by cały materiał naszego doświadczenia spajał się w jedną dobrą historię. Ta historia jest naszą autobiografią. Główny fikcyjny charakter w centrum owej autobiografii to własne ja. A jeśli ciągle chcesz wiedzieć, czym ja *naprawdę* jest, popelniasz błąd kategorii” (Dennett 1992, s. 115).

W innym ujęciu narracyjna samoświadomość jest konstruowana z perspektywy „idealnego podmiotu”, do bycia którym aspirujemy (por. Bayne i Pacherie 2007). Subiektywne poczucie podmiotowości dotyczące osobistej historii jest tu zależne od zdolności do interpretacji zdarzeń w ramach szerszej struktury: „ja”. Na gruncie współczesnych koncepcji psychologicznych stanowisko takie reprezentuje m.in. Timothy D. Wilson (2002) i Daniel Wegner (2002). W ten sposób „ja” narracyjne ma wpływ na kształtowanie się poczucia podmiotowości w pewien bardzo szczególnie sposób (por. Stephens i Graham 2000, za: Gallagher 2010). Zgodnie z tym punktem widzenia to, czy czuję się autorem/autorką własnych działań, jest związane z tym, czy mogę refleksyjnie wyjaśnić swoje postępowanie (w tym myśli i odczucia) w kategoriach przekonań, pragnień i zamiarów. Jeśli nie jest to możliwe, mogę albo zrewidować własne przekonania na temat siebie, albo uznać działania (myśl, uczucie) za obce „ja”, niepodmiotowe.

Konstatacje dotyczące roli „ja” narracyjnego są także zgodne ze współczesnymi teoriami neurobiologicznymi, by wspomnieć chociażby kon-

cepcję lewopółkulowego interpretatora Gazzanigi czy lewopółkulowego systemu spójności Ramachandrana (por. Ramachandran i Blakeslee 1998). W tym miejscu krótko do nich nawiązę.

## II. Co o „ja” narracyjnym mogą nam powiedzieć zaburzenia neurologiczne?

Mózg działa za pomocą masywnych połączeń zwrotnych: informacja jest przesyłana do kory i wyższych rejonów przetwarzania – stamtąd zaś biegną połączenia zwrotne w dół. Oznacza to, że wyższe rejony kory nadają znaczenie niejednoznacznej, niepełnej czy chaotycznej informacji czerpanej ze świata (por. Blakeslee i Blakeslee 2007/2008, s. 41). Mózg działa, w istocie posługując się predykcją: percepcja i rozumienie sytuacji jest aktywną konstrukcją przebiegającą na podstawie dotychczasowej wiedzy, doświadczenia i oczekiwania. Ma to swoje znaczące konsekwencje: widzimy to, do czego przywykliśmy lub co spodziewamy się zobaczyć, a napływająca informacja jest interpretowana w taki sposób, by była ona zgodna z istniejącym systemem przekonań. Można więc powiedzieć, że zgodnie ze współczesną wiedzą neurobiologiczną umysł nieustannie tworzy spójny obraz przekonań na temat siebie i świata i stara się go utrzymać. „Ja” tworzy swoją własną realność z fragmentów informacji; to, co spostrzegamy jako realne i rzetelne, jest jedynie – nie zawsze adekwatnym – obrazem świata i siebie.

Źródłem interesujących hipotez dotyczących tej specyficznej funkcji mózgu, a zwłaszcza jego lewej półkuli, stały się eksperymenty nad tzw. rozszczepionym mózgiem. Badania te zapoczątkował noblista Roger Wolcott Sperry. Jak pisałam w jednej z wcześniejszych prac (por. Trzópek 2009), rozszczepienie mózgu to zabieg neurochirurgiczny polegający na przecięciu spoidła wielkiego, łączącego obie półkule mózgu i zapewniającego między nimi komunikację. Ze względu na fakt, iż impulsy z prawej strony ciała czy prawego pola widzenia kierowane są do lewej półkuli mózgu – i na odwrót, po przeprowadzeniu takiego zabiegu można komunikować się tylko z jedną półkulą pacjenta. Tekst lub obrazek umieszczony po lewej lub prawej stronie punktu fiksacji wzroku jest wówczas odbierany przez „przeciwną” półkulę. Tak np. pacjent, któremu pokazano w lewym polu widzenia pewien obrazek (przekaz odbiera wówczas jedynie prawa półkula; lewa pozostaje nieświadoma), może następnie dobrać do niego, za pomocą swojej lewej ręki (jej ruchem zawiaduje prawa – a więc ta, która otrzymała przekaz – półkula), odpowiedni obrazek dopełniający. Zapytany następnie, dlaczego wybrał ten właśnie obrazek, odpowiada, zazwyczaj bez wahania, wymyślając na bieżąco prawdopodobny dla siebie powód (np. bo obrazek mu się podoba lub pasuje na jakiejś zasadzie do obrazka wybranego wcześniej). Należy zauważyć, że na pytanie odpowiada lewa, językowa półku-

ła, która nie miała świadomości odbioru polecenia przez półkulę prawą. Z interesującego mnie tu punktu widzenia istotne jest to, że pacjenci w tych eksperymentach nie mają poczucia, że ich zachowanie (tu: wybór obrazka) zostało spowodowane czymś innym niż ich świadomy zamiar czy chęć. Na tej podstawie Michael Gazzaniga wprowadził pojęcie „lewopółkulowego interpretatora”, którego zadaniem jest uczynienie naszych zachowań zrozumiałymi dla nas samych (por. Gazzaniga 2005/2006).

Pewne światło na poruszane tu zagadnienia rzucają także obserwacje innych zaburzeń neurologicznych, zwłaszcza spowodowanych uszkodzeniem prawej półkuli. Uszkodzeniom takim towarzyszy częsty paraliż drugiej (kontralateralnej do uszkodzenia) strony ciała. W niektórych przypadkach do paraliżu dołącza się pewien nieoczekiwany objaw: anozognozja, czyli nieświadomość własnego stanu. Pacjenci z anozognozą negują fakt swojego paraliżu, utrzymując, że mogą chodzić lub poruszać sparaliżowaną ręką, na pytanie zaś, czemu tego nie robią, wymawiają się np. zmęczeniem, bólami reumatycznymi czy wręcz utrzymują, iż przecież się poruszyli. Niekiedy sprawa nie kończy się na racjonalizacjach i konfabulacjach – bywa, że negacji ulega samo posiadanie sparaliżowanej części ciała (tzw. somatoparafrenia). Wówczas pacjent może twierdzić np., że sparaliżowana ręka nie należy do niego. Na pytania, czyja w takim razie jest, wymyśla najdziwniejsze odpowiedzi (np. że jest to ręka brata, który notabene znajduje się zupełnie gdzie indziej, czego pacjent ma pełną świadomość).

W przypadku anozognozji na pierwszy rzut oka wydaje się, że mamy do czynienia z czymś w rodzaju psychologicznego wyparcia: pacjent nie może się pogodzić ze stratą i zaprzecza chorobie. Takie jest też psychodynamiczne wyjaśnienie zaburzenia.

Jak daleko idą takie zaprzeczenia? Czy można uczynić pacjenta bardziej podatnym na dopuszczenie zagrażających myśli, np. poprzez manipulowanie jego systemem przekonań? Pytania te zadał sobie V.S. Ramachandran, prowadząc badania nad czymś, co – zapewne dla podrażnienia filozofów – nazwał „eksperymentalną epistemologią” (por. Ramachandran i Blakeslee 1998, s. 151). Badanie przebiegało następująco. Pacjentowi z paraliżem lewej ręki i systemem zaprzeczeń zrobiono zastrzyk z (rzekomo) substancji znieczulającej, która miała spowodować bezwład ręki. Pytanie brzmiało: czy w takich – w pewnym sensie psychologicznie bezpiecznych – warunkach pacjent gotowy będzie uznać, że jego ręka jest sparaliżowana? (Oczywiście zastrzyk zawierał jedynie roztwór soli fizjologicznej). Okazało się, że owszem: pacjent stwierdził, iż nie może poruszyć ręką. (Zastosowanie tej samej procedury w stosunku do zdrowej, prawej ręki nie wywoływało takiego efektu, można więc wykluczyć element sugestii).

Jak wykazał Ramachandran, zaprzeczanie działała rzeczywiście jak mechanizm obronny: informacja o paraliżu jest obecna, choć niedostępna na poziomie świadomości. Przy użyciu pewnych zabiegów (np. włania zimnej wody do lewego ucha, co wpływa na zmianę w ośrodkach lokaliz-

zacji przestrzennej) można uzyskać chwilowe cofnięcie objawów zaprzeczenia. Wówczas okazuje się, że pacjent pytany, od jak dawna jest sparaliżowany, odpowiada, iż był sparaliżowany przez cały czas. Gdy okres działania wody minie, pacjent powraca do dawnego stanu zaprzeczenia. Zapytany o zabieg z wodą, przypomina go sobie, podobnie jak pytanie, czy może poruszać obiema rękami. Tylko że obecnie tym, co pamięta, jest wersja, w której odpowiada, że wszystko jest z nim w porządku (i uważa, że tak właśnie odpowiedział poprzednio) (por. Ramachandran i Blakeslee 1998). Innymi słowy, to, co pacjent sobie przypomina, jest zgodne z jego aktualnym stanem świadomości. Większość pacjentów wychodzi z systemu zaprzeczenia po około trzech tygodniach od udaru. Zapytani wówczas, co sądzili na temat swojego stanu podczas tego czasu, odpowiadają zgodnie ze stanem aktualnym: że wiedzieli, iż byli i są sparaliżowani. Epizod zaprzeczenia ulega więc wyparciu. W ten sposób eksperymenty z pacjentami cierpiącymi na anozognozę dostarczają nam wskazówek na temat funkcjonowania pamięci i „ja”. Pamięć zyskuje aspekt konstrukcyjny czy narracyjny, pozostający w służbie ogólnego obrazu siebie.

Wspomniane wcześniej wyjaśnienie psychodynamiczne nie jest jednak z kilku względów zadowalające. Przede wszystkim anozognozja rozwija się prawie zawsze po uszkodzeniu prawej półkuli, nie dotyka natomiast pacjentów z uszkodzoną półkulą lewą. Gdyby wyjaśnienie psychologiczne ujmowało istotę rzeczy, taka asymetria nie powinna mieć miejsca. Zdaniem Ramachandrana i Sandry Blakeslee (1998) prawdopodobne jest odmienne wyjaśnienie<sup>72</sup>. Dotyczy ono specjalizacji międzypółkulowej. Niezależnie od innych różnic, zadaniem lewej półkuli byłoby tworzenie spójnego obrazu świata, tak by nowo napływające informacje były włączane w dotychczasowy system przekonań. Taki jest też sens działania mechanizmów obronnych, które Ramachandran uważa za jedną z funkcji wzmiankowanego tu lewopółkulowego „systemu spójności”. Mechanizmy obronne – stojąc na straży danego obrazu rzeczywistości i nas samych – chronią przed popadnięciem w wewnętrzny chaos i niepewność, które mogłyby być wynikiem różnorodności napływających ocen wydarzeń. Utrzymywanie spójnego obrazu siebie i świata jest niezbędne, by uniknąć zakłóceń w działaniu oraz niestałości w podejmowanych decyzjach. Z tej perspektywy posiadanie mechanizmów obronnych jest sprawą jak najbardziej normalną i przystosowawczą.

Bywa jednak także tak, że wówczas gdy poziom anomalii czy niespójności jest zbyt wysoki, niezbędna jest zmiana dotychczasowego sposo-

---

<sup>72</sup> Spekulacje Ramachandrana znalazły potwierdzenie w badaniach przeprowadzonych z użyciem PET (skaner emisji pozytronowej) przez Chrisa Fritha i Raya Dolana. Ich uczestnicy doświadczali niespójności między spostrzeganym zmanipulowanym (dzięki systemowi luster) obrazem nieruchomej ręki i poczuciem dokonywania nią ruchu. Niezależnie od tego, czy eksperyment dotyczył prawej, czy lewej ręki, w obu wypadkach zaobserwowano wzmoczoną aktywność w pewnym obszarze prawej półkuli, który uznano za obszar wychwytywania niespójności między doświadczeniami (za: Ramachandran i Blakeslee 1998, s. 141–142).

bu widzenia spraw. Za zmiany takie miałyby być odpowiedzialna prawa półkula, nastawiona na poszukiwanie braku zgodności naszej wizji siebie i świata z rzeczywistością. Dzięki współpracy obu półkul udaje się uzyskać optymalne przystosowanie do ciągle zmieniających się warunków w sposób, który zapewnia poczucie ciągłości. Sytuacja zmienia się, gdy któraś z półkul ulegnie uszkodzeniu. Jeśli uszkodzona jest półkula prawa, to wówczas zniszczeniu ulega też mechanizm odpowiedzialny za urealnianie doświadczeń. Działają natomiast mechanizmy półkuli lewej odpowiedzialne za poczucie spójności doświadczenia. Dlatego obraz siebie sprzed choroby – obraz zdrowej osoby mogącej poruszać całym swoim ciałem – nadal jest utrzymywany i jego siła perswazji jest na tyle przemożna, że w niektórych przypadkach prowadzi nie tylko do negowania skutków udaru, ale nawet do zaprzeczenia posiadania sparaliżowanej części ciała (jak w przypadku somatoparafrenii). W sytuacji normalnej utrzymywana jest jednak równowaga między funkcjami różnych części mózgu. Proponowana tu dialektyka między przeciwstawnymi skłonnościami obu półkul nosi, zdaniem Ramachandrana i Hirsteina (2008), znamiona tego, co fizycy nazywają „krawędzią chaosu”. Obie półkule zdają się spełniać różne funkcje: złożone zachowania wyłaniają się spontanicznie na granicy między tymi procesami – w miejscu równowagi między stabilnością a innowacją.

Wspomniane tu badania wskazują, jak bardzo poczucie naszego „ja” i podmiotowości jest zależne od sprawnej pracy mózgu. O ile wszystko funkcjonuje prawidłowo, poczucie spójnego „ja” jest zachowane, ale wystarczy, że jakaś część mózgu zostanie uszkodzona lub inaczej wprowadzona w błąd – i nasze doświadczenie siebie może ulec radykalnej zmianie: można poczuć się poza własnym ciałem, nie zauważać jednej strony siebie, negować chorobę itp. Istotne jest przy tym to, że przypadki takie jak opisane powyżej zdają się mieć nie tylko neurologiczne znaczenie. Zdaniem Ramachandrana eksperymenty te pozwalają po raz pierwszy na naukowe badanie zjawisk dotychczas całkowicie niedostępnych nauce. „Możemy obecnie – pisze – spojrzeć na prawa życia umysłowego w bardzo podobny sposób do tego, w jaki kardiolog bada funkcjonowanie serca, a astronom studiuje ruchy planet” (Ramachandran i Blakeslee 1998, s. 152). W ten sposób w przypadkach anozognozji można uchwycić niejako „na gorąco” funkcjonowanie takich mechanizmów obronnych, jak wyparcie, zaprzeczenie, racjonalizacja, formacja reaktywna (gdy pacjent uważa np., że sparaliżowaną ręką jest w stanie podnieść większy ciężar niż ręką zdrową) czy pewne formy projekcji (jak w przypadkach somatoparafrenii, gdy bezwładna ręka jest przypisywana komuś innemu). Przypadki te konfrontują nas bezpośrednio z filozoficznymi i psychologicznymi pytaniami dotyczącymi nas samych i naszego doświadczenia siebie. Z drugiej strony można zadać pytanie, czy powinniśmy się dziwić, że nasze podmiotowe poczucie siebie zależy od mózgu i jego stanu. Jeżeli ciągle jest to coś nieoczywistego, to wskazuje, jak mocno tkwimy jeszcze w myśleniu dualistycznym.

### III. Propozycja Antonia Damasia wyjaśnienia podmiotu i świadomości

Jedną z propozycji neurobiologicznego „wyjaśnienia” podmiotu i świadomości, o której chciałabym tu wspomnieć, jest propozycja Antonia Damasia. Powstała ona w znacznej mierze na gruncie obserwacji pacjentów neurologicznych oraz badań neuropsychologicznych. Wybrałam ją nie tylko dlatego, że należy do najczęściej dyskutowanych dziś głosów w sprawie interesujących mnie tu problemów, ale także dlatego, że wykazuje znaczące zbieżności między neurobiologicznym ujęciem a pewnymi ustaleniami właściwymi dla filozofii, zwłaszcza fenomenologii. Przedstawiając własną koncepcję świadomości i podmiotu, Damasio wskazuje na jej historyczną łączność z koncepcjami takich myślicieli, jak np. Brentano, Kant, Freud czy James (Damasio 1999/2000a). Tak ujęta świadomość ma fundamentalne cechy przypisane jej przez nieklasyczne ujęcia świadomości, za reprezentantów których można uznać właśnie Franza Brentana czy Williama Jamesa (1890): jest podmiotowa, selektywna, ciągła, całościowa, dotyczy obiektów, a nie siebie samej (tzw. intencjonalność).

Zdaniem Damasia neuronauka powinna starać się wyjaśnić przede wszystkim dwie rzeczy: jak mózg tworzy obrazy dotyczące świata oraz jak w tych aktach poznawania zawarte jest poczucie „ja”<sup>73</sup>. To „ja” zawarte w akcie świadomości ma charakter źródłowy („rdzenny”, jak mówi Damasio) i jako takie różne jest od (wyłaniających się dopiero na jego podłożu) „ja” narracyjnego czy autobiograficznego.

Neurologia największą uwagę poświęciła dotychczas kwestii tworzenia obrazów obiektów (zmysłowe „odwzorowanie” świata w korze czuciowej). Mniej uwagi zwracano na reprezentację „organizmu”, która, zdaniem Damasia, może stanowić biologiczny prekursor poczucia „ja” (tzw. „proto-ja”) (por. Damasio 1999/2000a). To odzwierciedlenie stanu ciała jest realizowane w mózgu wielorako, jego główną funkcją jest utrzymywanie biologicznych parametrów życiowych na właściwym poziomie. Tak więc w mózgu tworzą się specyficzne dla obiektu obrazy zmian zachodzących w organizmie oraz relacji między nimi. Przygotowuje to wyłonienie się „ja”.

Jak powiedziano, kwestia podmiotu jest u Damasia nieusuwalnie spleciona z kwestią powstania świadomości. Jak sam pisze, jego celem jest próba odpowiedzi na pytanie: „w jaki sposób wkraczamy w światło świadomości?”, pod czym rozumie „rozważenie biologicznych uwarunkowań,

<sup>73</sup> Oba te pytania czy problemy mają znaczną ważkość filozoficzną. Pierwszy wiąże się z kwestią tzw. *qualiów* (nieredukowalnych jakości umysłowych), drugi dotyczy m.in. kwestii samoświadomości. Jeśli „samoświadomość” ma być rozumiana jako „świadomość z poczuciem ja” – to, zdaniem Damasia, termin ten obejmuje całą ludzką świadomość (por. Damasio 1999/2000a, s. 28). Wydaje się jednak, że charakterystykę samoświadomości należałoby zawęzić do specyficznej formy refleksji. Tak czy inaczej ujęcie Damasia bliskie jest tu ustaleniom fenomenologicznym.

które pozwalają na dokonanie tego decydującego przejścia” (Damasio 1999/2000a, s. 11). Oznacza to próby określenia nerwowego czy neuroanatomicznego podłoża świadomości i „ja”. Świadomość definiuje Damasio jako poczucie (obraz) własnego otoczenia oraz splecione z nim poczucie siebie samego<sup>74</sup>. Obrazy takie, tzn. pewne wzorce nerwowe o danej modalności zmysłowej, dotyczące „obiektów” (obiektami mogą przy tym być zarówno rzeczy, osoby, jak i poczucie bólu, szczęścia lub np. melodia itp.), przekazują pewne cechy fizyczne „obiektu”, ale też reakcje sympatii czy antypatii, odnoszone do niego plany i całą sieć relacji, którymi jest on powiązany z innymi obiektami (por. Damasio 1999/2000a). Równoległe z wytwarzaniem obrazów mózg wytwarza poczucie „ja”; jest to poczucie tego, co się dzieje, gdy w organizmie zachodzi modyfikacja związana z aktem postrzegania. Ta obecność „ja” w każdym akcie jest, jak zauważa Damasio, „cicha i ledwo uchwytna” (1999/2000a, s. 18), a jednak trwa nieustannie, od chwili przebudzenia do zapadnięcia w sen. W ten sposób świadomość łączy w sobie, w zunifikowanym wzorcu, obiekt i „ja”: obrazy umysłowe „naturalnie i automatycznie niosą w sobie poczucie «ja» w akcie poznania” (1999/2000a, s. 19). Jak pamiętamy, podobnie sprawa ta przedstawiała się filozoficznym ujęciu Brentany (por. rozdz. 1).

Powstające w ten sposób „sceny umysłowe” są zunifikowane i zintegrowane ze względu na fakt „pojedynczości” organizmu i dla jego korzyści. Na dalszym etapie prowadzi to do wyłonienia świadomości rdzennej. Poczucie świadomości pojawia się, gdy pojawia się pewna nowa, niewerbalna wiedza: wiedza o tym, że stan organizmu został zmieniony przez pewien obiekt. Damasio nazywa to „poczuciem, że się wie”. Uczucie to po prostu „znaczy” pojawiające się obrazy jako należące do organizmu; pozwala powiedzieć, że coś jest przezeń słyszane, dotykane, widziane itp. Dzięki świadomości nastąpiło więc połączenie dwóch odrębnych aspektów procesu funkcjonowania w świecie: procesów regulacji życiowej – oraz umysłowych obrazów jako obrazów przynależnych do danego funkcjonującego podmiotu. Mimo że dominującym doświadczeniem jest właśnie to doświadczenie zewnętrznych obrazów, to jednak, jak zauważa Damasio, każdy z nich jest „podszyty” obrazem żyjącego ciała. Konstytuuje to tło umysłu, podstawy niewerbalnego „poczucia ja”. Dlatego, zdaniem Damasia, podstawowy nurt kognitywistyki popełnia poważny błąd, odseparowując mózg i umysł od ciała (żywego organizmu). To, że ciało (oraz jego funkcje życiowe) stanowi dla Damasia płaszczyznę odniesienia w relacji do obiektów, czyni zbędnym przypisywanie tworzenia poczucia „ja” i subiektywności homunkulusowi. Funkcjonowanie „ja” opiera się na

<sup>74</sup> Trzeba jednak zaznaczyć, że Damasio podtrzymuje stanowisko, iż faktyczne mechanizmy odpowiedzialne za pojawienie się w nas obrazów przedmiotu i siebie są dla nas bezpośrednio niedostępne: świadomość dociera do nas zawsze z (obejmującym około 50 milisekund) opóźnieniem, z działania którego nie zdajemy sobie sprawy (por. Damasio 1999/2000a).

działaniu całego organizmu, tj. zarówno mózgu, jak i ciała właściwego (łatwo się o tym przekonać, gdy np. czujemy się *owładnięci* strachem czy *poruszeni* jakąś sytuacją – poruszeniu ulega wówczas całość naszej psychocieleśnej osoby). Powoduje to, że prace Damasia można wpisać w nurt „podmiotowości ucieleśnionej” (por. rozdz. następny). Trzeba jednak zaznaczyć, że „ja”, o którym mowa na tym poziomie, będące podstawą subiektywnego przeżycia świata, nie jest pełnym ludzkim „ja”. To ostatnie ma charakter społeczny, historyczny, kulturowy i narracyjny; oparte jest na świadomości wyższego rzędu oraz użyciu języka. Jak zauważają neurobiolodzy, żadna nauka nie może być kompletna, jeśli nie uwzględnia także tego poziomu ludzkiego funkcjonowania (por. Cacioppo, Priester i Berntson 1993; Edelman 1992/1998). Kwestia ta wykracza jednak poza próby neurobiologicznego wyjaśnienia *podstaw* podmiotowości, które dominują we współczesnych badaniach neuronaukowych.

Zdaniem Damasia refleksja nad wynikami badań neurologicznych i neuropsychologicznych sugeruje kilka istotnych wniosków i hipotez dotyczących świadomości i jej poziomów. I tak można mówić o istnieniu świadomości rdzennej oraz świadomości rozszerzonej. Świadomość rdzenna nie jest właściwością jedynie ludzi; nie zależy ona od języka czy rozumowania. Obejmuje jedynie chwilę aktualną i działanie celowe adekwatne do tego krótkiego przedziału czasowego. Nie dysponuje ona szczegółowymi obrazami przeszłości ani możliwością planowania, gdyż brak jest niezbędnych do tego zasobów pamięci (świadomość rdzenna zawiera w sobie jedynie ograniczoną pamięć krótkotrwałą). Zgodnie z Damasiem, istotą świadomości rdzennej jest to, że bezpośrednio i błyskawicznie, bez dostrzegalnego procesu wnioskowania i bez słów oferuje „obraz obiektu i, tuż obok niego, poczucie, że go posiadasz” (Damasio 1999/2000a, s. 136). Jest ona silnie powiązana z emocjami tła i emocjami pierwotnymi, które z kolei wiążą się z mechanizmami odpowiedzialnymi za regulację biologiczną. Świadomość rdzenna jest w sensie swego podłoża neurobiologicznego silnie związana z tymi właśnie mechanizmami. Obejmują one przyśrodkowe części mózgu, zwłaszcza na poziomie pnia mózgu i międzymózgowia, wiążą się więc ze starszymi ewolucyjnie strukturami. Świadomość rdzenna tworzy fundament dla wyższych poziomów, a zwłaszcza dla tzw. świadomości rozszerzonej.

Zauważmy, że tak ujmowana świadomość – obecna już na stosunkowo niskich stopniach filogenezy – nie ma oczywiście charakteru świadomych stanów w sensie możliwości ich werbalizowania czy refleksyjnego tematyzowania. Świadomość taka nie stanowi także językowej interpretacji procesów umysłowych. Język jako taki nie ma nic wspólnego z tworzeniem świadomości rdzennej, przeżywaniem emocji czy percepcją. Symbolizuje on – w wyrazach i zdaniach – to, co istnieje najpierw w formie niewerbalnej (niewerbalna wiedza o świecie i „ja”), a jego znaczenie pojawia się właściwie dopiero na poziomie funkcjonowania świadomości rozszerzonej



(Damasio 1999/2000a). Przy tym także w stosunku do świadomych ludzkich doświadczeń można wnosić o istnieniu nieobjętych tematyczną czy językową uwagą procesów umysłowych: myśli, spostrzeżeń czy emocji. (Przykładowo pacjenci dotknięci afazją, niezdolni do rozumienia języka oraz przekładania myśli na język i odwrotnie, dysponują jednak wyraźnie doświadczeniem świadomym).

Świadomość rozszerzona jest zjawiskiem złożonym, o różnych poziomach organizacji i swój najwyższy rozwój osiągnęła u człowieka (także jednak w tym wypadku można mówić o różnych jej stopniach). Umożliwia ona poczucie tożsamości siebie, osób i miejsc, a ponadto poczucie przeszłości i przyszłości, które zawsze towarzyszą i splatają się z tym, co odbierane tu i teraz. Świadomość ta wiąże się z uczuciami oraz wyrazem językowym.

Dwóm podstawowym typom świadomości odpowiadają też dwa rodzaje „ja”: „ja rdzenne” i „ja autobiograficzne”. Pierwsze jest niestabilne i nietrwałe; jest ono niejako nieustannie odtwarzane dla każdego obiektu, z którym mózg wchodzi w interakcje (Gallagher, pisząc o „ja” minimalnym, używa w tym kontekście sformułowania „ja momentalne”). „Ja autobiograficzne” oparte jest na doświadczeniu indywidualnym i zasobach pamięci. W jego budowie odgrywają rolę zdolności narracyjne podmiotu.

Na gruncie tego, co zostało powiedziane dotychczas, można wyróżnić pewne istotne cechy świadomości i „ja” w ujęciu Damasia. Po pierwsze, świadomość ma charakter relacyjny: „relacje pomiędzy organizmem i postrzeganym obiektem stanowią treść wiedzy, którą nazywamy świadomością” (Damasio 1999/2000a, s. 28). Po drugie, nasza wiedza dotycząca obiektów jest zawsze kształtowana z pewnej perspektywy: „perspektywy jednostki, w której się tworzy, nie zaś w jakiejś kanonicznej, identycznej dla wszystkich formie” (1999/2000a, s. 19)<sup>75</sup>. W ten sposób świadomość jest zjawiskiem całkowicie osobistym, pierwszoosobowym. Nie oznacza to jednak, że jest niedostępna badaniom naukowym: „czy to się komuś podoba, czy nie, cała zawartość naszego umysłu jest subiektywna, siła nauki zaś leży w zdolności do obiektywnej weryfikacji zgodności wielu jednostkowych subiektywności” (Damasio 1999/2000a, s. 92). Stanowisko Damasia ma przy tym charakter zdroworozsądkowy. Nie ma co utyskiwać, że badacze świadomości, czy szerzej: człowieka, mają do czynienia z subiektywnością („prywatnością”) – w badaniach po prostu trzeba uwzględnić ten fakt, stosując różnorakie metody, do których należą sprawozdania badanych, obserwacje, neuroobrazowanie, a także własne doświadczenie w podobnych sytuacjach. Jest to dość dalekie odejście od ścisłych „naturalizujących” wzorców, do których chętniej zdają się odwoływać badacze kognitywiści. Jednocześnie podejście takie wydaje się w znacznej mierze wiązać z doświadczeniem klinicznym, a nie tylko postawą teoretyczną.

<sup>75</sup> Warto zauważyć, że John Searle (1992/1999b) pisze w tym kontekście o aspektowości świadomości i uznaje, iż jest to argument przemawiający przeciw możliwości zredukowania świadomości do procesów mózgowych.

Damasio – jako klinicysta – nie wydaje się też mieć kłopotu z orzeczeniem posiadania świadomości (mimo jej prywatnego charakteru), który to problem stanowi duże wyzwanie dla części filozofów umysłu (por. np. filozoficzną kwestię istnienia zombie: skąd wiem, że ten drugi stojący naprzeciw mnie ma świadomość podobną do mojej, a nie tylko zachowuje się, jakby ją miał?). O tym, że świadomość jest rzeczywiście obecna („nawet jeżeli jako obserwatorzy zewnętrzni nie możemy obserwować jej bezpośrednio” – por. Damasio 1999/2000a, s. 98), informują nas motywowane emocje znajdujące wyraz w mimice i pantomimice, podtrzymywana i skoncentrowana uwaga oraz celowe zachowania zgodne z szerszym kontekstem sytuacyjnym<sup>76</sup>. Tym, co tu charakterystyczne, jest holistyczne, a nie atomistyczne podejście zarówno do metod badania, jak i do obserwowanych zjawisk: „ostateczny «produkt zachowaniowy», mimo iż składa się z wielu komponentów, w każdej chwili stanowi zintegrowaną całość. (...) Z owej współbieżności w czasie (...) rodzi się coś nowego, czego nie zawiera żadna z części z osobna” (Damasio 1999/2000a, s. 97).

Jak powiedziano, punkt wyjścia Damasia jest ewolucyjny i biologiczny: dzięki świadomości organizmy mogły w doskonalszym stopniu rozwinać troskę o swoje życie. Nie traktuje zarazem świadomości jako etapu ostatecznego rozwoju biologicznego. Rozwój świadomości nie implikuje automatycznie rozwoju sumienia, etyki czy sprawiedliwości, a jednak wydaje się tu niezbędnym etapem pośrednim. W tym sensie ewolucja świadomości jako faktu w służbie przetrwania pociąga za sobą pewne „skutki uboczne”. Umożliwiając świadome doświadczanie emocji<sup>77</sup>, prowadzi do rozwoju uczuć moralnych oraz troski o innych. Damasio zachowuje przy tym znaczną pokorę poznawczą, wyróżniającą się na tle niektórych sfor-

<sup>76</sup> Chociaż sama uwaga niskiego poziomu, czuwanie i zachowanie stosowne do wąskiego kontekstu mogą też towarzyszyć stanom o wyraźnej zaburzonej świadomości, np. automatyzmom epileptycznym.

<sup>77</sup> Zdaniem Damasia należy odróżnić emocje, odczuwanie emocji oraz świadomość odczuwania emocji (uczucia). *Emocje „jako takie”* mają, podobnie jak odruch, czysto biologiczną funkcję, lecz są bardziej skomplikowane. Pewne okolice mózgu reagują na bodźce należące do pewnej klasy bodźców, co wywołuje szereg reakcji nerwowych, autonomicznych, hormonalnych, motorycznych itp. Wyposażone są w nie już najprostsze organizmy i do ich uruchomienia zupełnie nie potrzeba świadomości ani „ja”, a do ich przebiegu – zdawania sobie z nich sprawy. Tym, kto (co) reaguje, jest organizm „jako taki”. Także *odczuwanie emocji* (a więc obrazowanie zmian, które się dokonują) nie musi zakładać ich świadomości: neuropsychologiczne eksperymenty (por. np. eksperyment „dobry – zły człowiek”, opisany przez Damasia [1999/2000a, s. 50 i dalsze]) wskazują, że na podstawie nieświadomych odczuć mogą kształtować się określone, celowe reakcje. Z kolei *świadomość odczuwania emocji* musi być obecna, jeżeli przeżywane emocje czy uczucia mają wpłynąć na przeżywający je podmiot w sposób, który wykracza poza „tu i teraz”; dopiero na tym poziomie pojawia się właściwa reakcja, którą można przypisać „ja” (por. Damasio 1999/2000a, s. 45, 76 i dalsze). Nierozróżnianie tych różnych funkcjonalnie (i fenomenologicznie) stanów wydaje się źródłem różnych nieporozumień. Zwłaszcza fakt, że ostateczne konsekwencje ludzkich emocji i uczuć zasadzają się na świadomości, nie był, jak słusznie zauważa Damasio, dotychczas należycie uwzględniany.

mułowań psychologów empirystów: umysł pozostaje tajemnicą, a nawet jeśli uda nam się zrozumieć tajemnicę świadomości, powie nam to „nie-wiele o pochodzeniu wszechświata, znaczeniu życia lub prawdopodobnym przeznaczeniu jednego i drugiego” (Damasio 1999/2000a, s. 37).

Co ciekawe, pewne wersje obrazu, jaki wyłania się z badań współczesnej neuronauki, zdają się bliższe ustaleniom fenomenologii niż tradycyjnego kognitywizmu, i to w dwóch podstawowych zakresach. Przede wszystkim analizy podstaw kształtowania się poczucia podmiotowości – szczególnie w ujęciu Damasia czy Gallaghera – wydają się korespondować z opisem pierwotnego doświadczenia bycia podmiotem, jaki wyłonił się z pierwszych dwóch rozdziałów. Podmiot narracyjny może być natomiast zbliżony do ujęć kładących nacisk na samointerpretację podmiotu (por. np. Taylor i rozdz. 3). Po drugie, na szczególną uwagę zasługuje tu kwestia ucieleśnienia. Zajmę się nią w rozdziale następnym.

#### IV. Neuronauka a tradycyjnie ujmowany podmiot: refleksje podsumowujące

Większość z nas umieszcza świadome „ja” na szczycie piramidy przetwarzania, jako rodzaj „najwyższej instancji” dla wszystkich funkcji wykonawczych. Pogląd taki, jak się często uważa, w sposób nieunikniony prowadzi do wizji homunkulusa: widza i sprawcy. Tymczasem, zgodnie ze współczesną wiedzą, nie ma niczego takiego jak „świadome centrum decyzyjne”: ogromny wzrost kompetencji poznawczych, który jest łączony ze świadomością, został spowodowany wzajemną dostępnością informacji, a nie istnieniem centralnego „ja”-wykonawcy.

Tu jednak pojawia się istotne pytanie sformułowane następująco przez Rodolfa R. Llinása: „Jeśli działanie każdego neuronu reprezentuje wiedzę jedynie o jakimś bardzo szczególnym składniku rzeczywistości, to kto odbiera te informacje w pozostałych częściach mózgu? Innymi słowy, w jaki sposób neurony te sprawiają, że są one rozumiane przez inne komórki, które nie są «świadkami» tych zdarzeń?” (Llinás 2001/2008, s. 368). Jest to poniekąd postawienie pytania o „ja”. Odpowiedź znacznej części badaczy i filozofów na tego typu pytania brzmi: „Wewnątrz nie ma żadnego «ja» poza mózgiem jako całością. Z drugiej strony prawie każda część mózgu jest «obserwowana» przez inną, a często przez wiele innych naraz” (Churchland 1999/2002, s. 17). Pojawienie się świadomego przetwarzania w tym układzie powoduje zarazem wyłonienie się pewnej nowej, choć niestabilnej jakości: ośrodka wykonawczego stabilizującego działanie w danym odcinku czasu – odpowiednika „ja”. Llinás nazwie je „ja z wiru”.

Zdaniem Llinása mechanizmem, który leży u podłoża tej scalającej aktywności, może być mechanizm synchronizacji. „Dzięki tworzeniu róż-

nych sprzężonych w czasie wzorców neurony mogą reprezentować jedność rzeczywistości, przez łączenie pojedynczych, fragmentarycznych «aspektów» rzeczywistości obsługiwanych przez poszczególne komórki» (Llinás 2001/2008, s. 374). Tę koherencję czasową (zwłaszcza oscylacje o częstotliwości 40 Hz) uważa Llinás za neurologiczny mechanizm leżący u podłoża jedności postrzeżeniowej. W tym kontekście oscylacyjna aktywność w systemie wzgórzowo-korowym w paśmie 40 Hz skutkowałaby świadomością. W złożonej sieci synaptycznej wzgórzowo-korowej występują także neurony cechujące się spontaniczną aktywnością oscylacyjną. Sprawiają one, że mózg może samorzutnie generować różne stany, które wpływają na kształt zdarzeń mózgowych wywołanych przez sytuacje zewnętrzne. Mózg nie jest więc biernym mechanizmem, wprawianym w ruch przez bodźce sensoryczne, ale aktywnym poznawczym narządem, który chce włączyć do swojej pracy obrazy świata zewnętrznego. To ostatnie następuje zawsze w kontekście aktualnego własnego stanu. „System wzgórzowo-korowy przypomina izochroniczną sferę, w której sensoryczne właściwości świata zewnętrznego w sposób zsynchronizowany są związane z wygenerowanymi wewnątrznie motywacjami i wspomnieniami. *To czasowo koherentne zdarzenie scala – w czasie – fragmentaryczne składniki zewnętrznej i wewnętrznej rzeczywistości w jeden konstrukt, który nazywamy «jaźnią»*” (Llinás 2001/2008, s. 379–380, podkreśl. oryg.). Innymi słowy, można powiedzieć za Llinásem: scala się, więc jestem. „Subiektywność lub jaźń jest więc wytworem dialogu między wzgórzem a korą”, albo inaczej mówiąc: „zdarzenia scalające składają się na substrat jaźni”. „Jaźń” jest także określana przez Llinása jako „centrum predykcji”, które jest niezbędne wobec ogromnej sieci współzależności między możliwymi strategiami interakcji ze środowiskiem. Tak pojęte „ja” neurobiologiczne nie jest jednak żadnym konkretem; jest to tylko pewien aktualnie scalający stan umysłowy, abstrakt, który określamy terminem „ja”. „«Ja» z wiru, dla którego pracujemy i za które cierpimy, jest tylko poręcznym słowem, wskazującym na pewne globalne zdarzenie – tak samo jak pojęcie Wujka Sama tylko wskazuje na złożoną i heterogeniczną realność Stanów Zjednoczonych” (Llinás 2001/2008, s. 381). W tym sensie jaźń jest wytworem „wewnętrznej semantyki OUN”, podobnie jak jakości wtórne, takie jak zapachy, smaki czy dźwięki. W obrębie OUN zajmuje pozycję „atraktora” – obdarzonego pozornym istnieniem wiru, którego kształt jest jedynie wypadkową tworzących go elementów. Jako taki jest jednak czynnikiem organizującym czy – jak się wyraża Llinás – „krosnem”, które tka relacje organizmu między wewnętrzną i zewnętrzną reprezentacją świata. Utkany obraz nie musi ściśle odpowiadać rzeczywistości (cokolwiek miałyby ona oznaczać), a sam filozoficzny problem takiego dopasowania ma, zdaniem Llinása, niewielkie znaczenie praktyczne. Faktycznym kryterium powodzenia jest udana interakcja ze światem zewnętrznym.

Nieco podobnie rozpatrują „ja” inni neurobiolodzy. Tak pojętego „ja” nie należy utożsamiać z określonym miejscem czy stałą funkcją w mózgu, którą można by uznać za odpowiednik doświadczanego fenomenalnego „ja”. Jest raczej tak, że różne koalicje neuronów (por. Koch 2004/2008; Dennett 2005/2006) rywalizują o wpływy, a ta, która chwilowo – z różnych, dynamicznie zmieniających się względów – zyskuje przewagę, przejmuje też kontrolę (w sensie dostępu do planowania, decydowania itp.). Zwycięska koalicja jest podtrzymywana i uosabia to, czego jesteśmy świadomi. Może być też tak, że status zwycięzcy zyskuje kilka koalicji, które łącznie wytwarzają świadomość. Koalicje utworzone w części przedniej mózgu mogą odzwierciedlać bardziej stałe poczucia, jak choćby poczucie sprawstwa, koalicje tylnej części kory mogą odzwierciedlać trwające krócej afekty czy ewaluacje (por. Crick i Koch 2003/2008). Czynnikiem podtrzymującym trwanie koalicji może być też uwaga, zarówno wstępująca (*bottom-up*), jak i zstępująca (*top-down*).

Jak widać, istnieją różne koncepcje wyłaniania się podmiotu, jednak przeczą one istnieniu czegoś na kształt stałej instancji czy centrum decyzyjnego, który można by utożsamiać ze świadomym „ja” czy podmiotem takim, jaki znamy z naszego pierwszoosobowego doświadczenia bądź potocznych intuicji.

Jak się wydaje, konsekwencją takiego ujęcia jest jednak to, że podmiot – jako coś znajdującego się pomiędzy zaistnieniem świadomości a jej skutkami – niejako znika, zastąpiony zbiorowym, dynamicznym zjawiskiem, niewymagającym odgórnego nadzoru (por. Dehaene i Naccache 2001). Zadania, które (rzekomo) miałby wykonywać ów podmiot, zostają tu rozdzielone między różne – aktualnie aktywne – ośrodki. Jak pisze Dennett, nawiązując do słynnej metafory młyna Leibniza, „dobra teoria świadomości p o w i n n a uczynić świadomy umysł czymś w rodzaju opuszczonej fabryki, pełnej tętniącej życiem maszynierii, której nikt nie nadzoruje, nikt nie obserwuje, nikt nie podziwia” (por. Dennett 2005/2006, s. 109). Zauważmy, że zgodnie z omawianym tu ujęciem „ja” czy „podmiot” nie stanowią więc jakiegos nadzorującego dodatku do mózgowych funkcji czy mechanizmów. Jest raczej tak, że te nieświadome procesy mózgowie w istocie tworzą *nas* i nasze poczucie podmiotowości. W naszej głowie nie ma żadnego programisty, „ja” czy homunkulusa, poza mózgiem jako całością. Jest to całość wzajemnie powiązana, umożliwiająca integrację informacji z różnych źródeł i tworzenie nieustannie się zmieniających i wpływających na siebie wzorców oceny i reagowania organizmu w odpowiedzi na złożone czynniki sytuacyjne i wewnętrzne. Całościowy wzorec poziomów aktywacji neuronalnej w danej chwili tworzy w ten sposób obraz aktualnej sytuacji, włączając w to stan organizmu, kontekst itp. Jedną z możliwych konsekwencji tego stanu rzeczy jest to, że trudno mówić zarówno o istnieniu jakiegos konkretnego, prostego „ja” w danym czasie, jak i o tożsamości tego „ja” na przestrzeni czasu, nie ma bowiem substratu, który tworzyłby

takie jednolite, stałe „ja”. Poszukując źródła czy ośrodka „ja”, możemy co najwyżej odnieść się do pewnego określonego biologicznego podłoża organizmu jako do czegoś realnie istniejącego (por. Damasio 1999/2000a). Jednak wszystko poza tym stanowi w gruncie rzeczy pewną zasadę organizacji – „ja z wiru” – którą trudno utożsamiać ze stabilną czy jednorodną podstawą dla poczucia tożsamości i ciągłości.

Podstawowym pytaniem, które się wówczas wyłania, jest pytanie o to, czy można pogodzić ów obraz neurobiologiczny z naszym pierwszoosobowym doświadczeniem. A jeśli nie, to czy nasze poglądy na temat „ja” jako podmiotu powinny ulec (jak chcą niektórzy) znaczącej rewizji w świetle współczesnej wiedzy naukowej?

Wielu badaczy przychyliło się do zdania Stevena Pinkera, że mózgową interpretacją „nie stanowi implementacji racjonalnego, wolnego podmiotu identyfikowanego z duszą czy ja” (Pinker 2002a, s. 43). Zapewne prawdą jest, że informacje związane z „ja” nie mają jakiegoś wspólnego centrum czy ośrodka, ale są rozproszone po różnych obszarach mózgowych (por. Gallagher 2005/2006). Tak pojęte „ja” stanowi pewien stan neuronalny, ciągle na nowo rekonstruowany w naszym mózgu. W ten sposób tradycyjnie pojęte „ja” staje się rodzajem iluzji, jego rolę zaś przejmuje mózg. Co jednak tak naprawdę zostaje przez to powiedziane? Znaczy to, po pierwsze, że mózg zastępuje (filozoficzny czy intuicyjny) podmiot. Po drugie, mózg – a nie podmiot czy nieuwarunkowany sprawca – jest widziany jako ostateczna przyczyna wszystkich działań. Tu jednak trzeba zadać pytanie, kto dziś naprawdę neguje znaczenie mózgu w regulacji naszej aktywności psychicznej? Ponadto, jak zauważa Pinker (2002a), mózg posiada superwizyjne systemy w korze przedczołowej i przednim zakręcie obręczy (*anterior cingulate cortex*), które są rodzajem „gadżetów” (*gadgets*) umożliwiających przestawienie zachowania na inne tory, tak by np. przewyciężyć odpowiedzi podyktowane zwyczajem czy popędami. Nadal pozostaje tym samym miejsce dla kontroli czy refleksyjnego działania i wyborów, tyle że zyskują one wtedy własną mózgową podbudowę (pamiętajmy, że praca mózgu świadomego różni się od pracy mózgu, w którym procesy przebiegają w sposób nieświadomiony). Jedyne, co zostaje w tym obrazie z pewnością zanegowane, to podmiot Kartezjański w postaci rzeczy niematerialnej czy substancji duchowej. Zarazem wizja ta pozostawia nas z wieloma fascynującymi pytaniami, w tym pytaniami o ewentualne implikacje: prawne, moralne, społeczne zmian w sposobie widzenia „ja” i podmiotu, o ile zostałyby one postawione w sposób silny. Powstaje też pytanie, jak przy tak „niestałym” ja, „ja z wiru” dochodzi jednak do zachowania wyraźnej osobowej tożsamości i indywidualnego wzorca „podmiotowania” własnym zachowaniom. Na konkretne odpowiedzi jest jednak chyba za wcześnie.

## Podmiot ucieleśniony i nauka

*Nawet jeśli ludzkie Ja jest czymś więcej, w pierwszej kolejności jest właśnie tym – Ja ucieleśnionym (Gallagher 2005/2006, s. 3).*

Współcześnie coraz więcej uwagi zyskuje nowy nurt w myśleniu o człowieku, mianowicie nurt podkreślający rolę tzw. *situated cognition*, który to termin najlepiej można oddać w języku polskim jako „usytuowane poznanie”. Bliskie „usytuowanego poznania” są takie pojęcia, jak „ucieleśnienie” (*embodiment*) czy „rozszerzony umysł” (*extended mind*). Tak jak inne prężnie rozwijane współcześnie projekty, *usytuowane poznanie* ma w znacznej mierze charakter interdyscyplinarny, łącząc w sobie zagadnienia z dziedziny filozofii, nauk poznawczych, różnych dziedzin psychologii, neuronauki czy antropologii.

Usytuowane poznanie stanowi przedmiot ożywionej dyskusji toczonej w ramach współczesnych *cognitive sciences*. Można zadać pytanie, co ta debata ma wspólnego z problematyką podmiotu. Jednak ma, i to – jak się wydaje – wcale niemało. W rozdziale drugim zajmowałam się ucieleśnionym podmiotem jako pewną alternatywą dla podmiotu kartezjańsko-transcendentalnego. Otóż okazuje się, że podobne problemy pojawiają się także wówczas, gdy kwestiami podmiotowymi zajmujemy się nie z punktu widzenia filozofii, ale nauki. Jak zauważa Tim van Gelder, „kartezjańska tradycja jest w błędzie, zakładając, że umysł jest rodzajem wewnętrznej rzeczywistości (...). Ontologicznie rzecz biorąc, umysł jest dużo bardziej czymś związanym z tym, co robimy w obrębie środowiska i relacji społecznych” (van Gelder 1995, s. 380). Coraz większa część badaczy uznaje, że ucieleśnienie odgrywa centralną rolę w strukturyzowaniu doświadczenia, poznania i działania (por. Gallagher 2005/2006). Innymi słowy, otwiera się tu ważne pytanie, które postawiłam już wcześniej: czy u źródeł doświadczenia podmiotowego znajduje się „ja minimalne”, posiadające cechy zbliżone do ego „czystego” i transcendentalnego, czy może „ja ucieleśnione”, już pierwotnie działające w świecie? A może oba ujęcia są komplementarne?

Nurt usytuowanego poznania zakłada, najprościej mówiąc, że umiejscowienie w fizycznym (a także społecznym) środowisku ma wpływ na umysłowe właściwości czy – by użyć określenia Thomasa Nagela – na to, *jak to jest być świadomym*. W tym sensie osławiony Putnamowski „mózg w słoju” – niemający ciała ani niewchodzący w prawdziwe interakcje ze swoim otoczeniem, nie mógłby też mieć „normalnych” (takich jak nasze) stanów świadomości (por. Prinz 2009).

Współczesne ucieleśnione poznanie wymaga w pewnym sensie odwrócenia się od mózgu i skierowania uwagi na ciało. Mózg bowiem różni się od wielu części ciała, a także od ciała jako całości tym, że jest pozbawiony wszelkiego statusu fenomenologicznego, a więc oznak „przynależności do mnie”: „doświadczam związku z moimi członkami jako organami ruchu (ręka) lub postrzegania (oko), wzruszenia (serce) lub wyrażania (głos). Nie doświadczam żadnego związku z moim mózgiem (...). Dopiero okrężną drogą prowadzącą przez moje ciało ujęte ogólnie, w tej mierze, w jakiej moje ciało jest również pewnym ciałem, a mój mózg jest zawarty w tym ciele, mogę powiedzieć: mój mózg” (por. Ricoeur 1990/2005, s. 220). Zarazem ta „bliskość we własnej głowie” nadaje mu niezwykle charakter „niedoświadczonej wewnętrżności”.

Biorąc pod uwagę to, co zostało powiedziane, centralne tezy omawianego nurtu usytuowanego poznania można streścić następująco: 1) poznanie zależy nie tylko od umysłu/mózgu, ale także od ciała; 2) poznawcza aktywność korzysta z naturalnego i społecznego środowiska podmiotu, a jej celem nie jest poznanie czy wiedza, ale radzenie sobie w świecie i przystosowanie do jego wymagań; 3) poznanie (a w związku z tym umysł) rozciąga się poza granice indywidualnego osobnika, obejmując fizyczne i społeczne cechy środowiska (por. Robbins i Aydede 2009). Ta ostatnia teza zakłada zazwyczaj jakiś rodzaj eksternalizmu. W tym rozdziale interesować mnie będą przede wszystkim dwie pierwsze tezy.

## I. Usytuowane poznanie a tradycyjna kognitywistyka

Można powiedzieć, że od lat 70. ubiegłego wieku nurt kognitywny zaczął zdobywać dominującą pozycję w psychologii naukowej. Od swojego powstania miał on na celu integrację wysiłków i osiągnięć z różnych dziedzin: psychologii, lingwistyki, filozofii, nauki o komputerach, cybernetyki itp. Funkcjonalnie zorientowane *cognitive sciences* stanowiły naukę o systemach (jednostkach, mechanizmach, urządzeniach), którym można było przypisać cechę myślenia, poznawania lub inteligencji. Kryterium to wydawały się spełniać dwie klasy obiektów: ludzie i komputery. Nic więc dziwnego, że bardzo szybko zaczęto posługiwać się „metaforą komputerową” w modelowaniu procesów poznawczych zachodzących u człowieka. Co więcej – jak zauważa kognitywistycznie zorientowany filozof umy-



słu Daniel Dennett – wyjaśnienie dowolnych zdolności komputerów jest „modelowo wręcz przejrzyste”, co stanowiło o jednej z najbardziej atrakcyjnych cech metafory komputerowej (por. Dennett 2005/2006, s. 43). Upraszczając, można powiedzieć, że metafora komputerowa zrównywała dane wejściowe z informacją, programy z wiedzą, logiczną dedukcję z rozumowaniem, a rozwiązywanie problemów przez maszynę z ludzką aktywnością umysłową. Informacje były przetwarzane zgodnie z ustalonymi z góry regułami i funkcjonalnymi procedurami.

Modele funkcjonalne zakładają zazwyczaj trzy poziomy opisu: fizyczny (konkretna, fizyczna realizacja obliczeń), syntaktyczny (reguły i operacje wykonywane na symbolach) oraz semantyczny, na którym opis następuje w mentalistycznym języku znaczeń, pragnień czy zamiarów<sup>78</sup> itp. Właściwym poziomem dla opisu i wyjaśnień funkcjonalistycznych jest, podobnie jak ma to miejsce w komputerach, poziom drugi. W ten sposób abstrahuje się od specyficznej budowy danego urządzenia (nie jest ważne, czy jest to krzemowy komputer czy biologiczny mózg), a skupia się jedynie na funkcjach, które ono wykonuje (czyli tym, co urządzenie *robi*). Funkcjonalizm odpowiadał na różne zapotrzebowanie epoki. Wyjaśniał m.in., jak psychologiczne fenomeny odnoszą się do biologicznej struktury (tu dominowała zasada wielorakiej realizacji), dysponował określonym rozwiązaniem problemu psychofizycznego (por. Trzópek 2012a) oraz zapewniał odpowiedni poziom formalizmu, wiążanego z „prawdziwą nauką”, której wzorów od zawsze dostarczała fizyka (por. Cisek 1999).

Tymczasem obserwowany aktualnie rozwój badań neurobiologicznych, a także neuropsychologii i neurokognitywistyki postawił przed badaczami nową poważną kwestę: biologicznego ugruntowania osiąganych rezultatów. Związane z tym zadanie polegało m.in. na poszukiwaniu związków między psychologicznie określanymi funkcjami a biologicznymi mechanizmami i/lub strukturami mózgowymi, ale nie tylko to. Nie sposób już było ignorować doniesień płynących z nauk neurobiologicznych i neuronauki. Jedną z konsekwencji tego faktu może być kryzys w dominujących do tej pory w psychologii sposobach wyjaśniania – tak kognitywnych, jak potocznych. Kognitywistyczne odwołanie do systemów sformalizowanych, choć położyło ogromne zasługi w naukach ścisłych, niekoniecznie okazywało się właściwe – jak często się podkreśla – dla nauk o człowieku. Jak zauważa Gerald Edelman, jest ono wyrazem „umieszczenia umysłu poza naturą”, co staje się faktem, jeśli ignoruje się rzeczywiste funkcjonowanie umysłu w biologicznych organizmach (Edelman 1992/1998). Pomijany przez funkcjonalistyczny kognitywizm fakt, że umysł ludzki przetwarza *znaczenia* (które w znacznej mierze są wynikiem komunikacji społecznej) oraz cechuje się doświadczeniem subiektywnym, którego komputery

<sup>78</sup> Ludzie mają tendencję do opisywania w tym języku działania nawet tych urządzeń, którym trudno jest przypisać stany psychiczne czy intencjonalność (por. Dennett 1991). W tym sensie np. samochód „nie chce” zapalić itp.

nie posiadają, stanowi poważny argument przeciw niemu (por. Searle 1999a, 1992/1999b). Tu postawić można pytanie, czy wspomniana przejrzystość modeli obliczeniowych wzorowanych na pracy komputerów rzeczywiście przybliżyła nas do adekwatnego wyjaśnienia zjawisk umysłowych, jak to zakładał Dennett i inni kognitywiści. Ponadto – co trzeba dodać – adaptacja komputerowych wzorców separowała równocześnie psychologię poznawczą od takich prężnie rozwijających się dyscyplin, jak biologia, socjologia czy antropologia (por. Clancey 2009).

Wraz z usytuowanym poznaniem sytuacja w nauce zaczyna się zmieniać. Hasłowo można te zmiany określić jako: nowy naturalizm, podejście organizmistyczne i systemowe oraz nacisk na problem znaczenia.

*Nowy naturalizm.* Dawne kognitywistyczne próby naturalizowania rzeczywistości umysłowej mogły budzić uzasadniony opór antynaturalistów, opór skierowany głównie przeciw twardemu fizykalizmowi (por. Trzópek 2006). Obecnie sytuacja jest już nieco inna. Jak powiedziano, punktem odniesienia w stosunku do psychologii staje się współcześnie szeroko pojęta biologia. Jak podkreślają zorientowani biologicznie badacze, prowadzi to do „przywrócenia umysłu naturze” (Edelman 1992/1998): umysł jest pewnym procesem, którego podłożem jest szczególna biologiczna organizacja materii, i jako taki możliwy jest do naukowego badania i wyjaśniania przy wykorzystaniu aparatury neurobiologicznej. Metody *stricte* fizykalistyczne, choć fundamentalne dla nauki, okazują się niewystarczające: mimo że fizyka stanowi konieczną bazę dla biologii, nie zajmuje się ona biologicznymi strukturami, procesami czy zasadami (por. Edelman 1992/1998; Koch 2004/2008). Tym bardziej że – w przeciwieństwie do fizyki – w biologii istnieje niewiele żelaznych reguł i praw, a w wyniku doboru naturalnego powstała cała hierarchia złożonych mechanizmów. Wszystko to powoduje, że naturalizm oparty na biologii ma inny charakter niż dawny upraszczający naturalizm fizykalistyczny.

*W kierunku ujęcia organizmistycznego i systemowego.* W odróżnieniu od mechanistycznej wizji przetwarzania informacji oferowanej przez tradycyjny kognitywizm, odwołujące się do biologii „usytuowane poznanie” proponuje obraz procesów poznawczych jako z natury dynamicznych, interaktywnych i społecznych; wszystkie te cechy są zasadniczo obce podejściu opierającemu się na pojęciu sztucznej inteligencji.

Jako jednego z prekursorów tak pojętego „usytuowanego poznania” można traktować teorię systemów i jej holistyczne podejście (por. Clancey 2009). William J. Clancey wymienia kilka cech złożonych systemów, które mogą być użyteczne przy analizowaniu ludzkich zachowań. Są to: emergencja (niektóre właściwości systemu są rezultatem interakcji między jego częściami i efekt ten nie ma charakteru linearnego czy redukcijnego); istnienie sprzężeń zwrotnych, tak dodatnich, jak ujemnych; definiowanie granic systemu przez obserwatora (to, co konstytuuje dany system, zależy od celu poznawczego i stawianych pytań). Istotne znaczenie ma też histo-

ria systemu (to, jak części systemu oddziaływały z sobą w przeszłości, zmienia te części i ich funkcjonowanie w przyszłości) oraz kompozycyjna sieć systemowa (systemy składają się z mniejszych systemów, a te z jeszcze mniejszych itd.). Holistyczny punkt widzenia oferowany przez teorię systemów umożliwia widzenie ludzkiego zachowania w aspekcie rozwojowym i ewolucyjnym, w którym podstawowe znaczenie zostaje przyznane uczeniu i nabywaniu doświadczenia. Uczenie i zachowanie nie są tu czymś odmiennym, ale pierwsze znajduje wyraz w drugim. Podejście mechaniczne, właściwe dla modeli sztucznej inteligencji, zostaje tym samym zastąpione podejściem organizmistycznym, czerpiącym z metafory organizmu jako systemu otwartego.

*Problem znaczenia.* Problem znaczenia jest jednym z centralnych problemów filozofii umysłu. Jak się podkreśla, zaletą usytuowanego poznania jest między innymi to, że jest ono w stanie wyjaśnić, w jaki sposób reprezentacje umysłowe uzyskują sens (por. Cisek 1999; Robbins i Aydede 2009). Kwestia ta pojawia się ponownie w szerszym kontekście związanym ze sporem, jaki *situated cognition* toczy z tradycyjnymi nurtami kognitywnymi, zwłaszcza tymi, które odwołują się do metafory komputerowej. Problem można sformułować następująco: jeśli umysł/mózg dokonuje komputacji, zdefiniowanych jako przekształcenie jednej reprezentacji w inne, skąd wiadomo, co reprezentacje te *znaczą*?

Zgodnie z tradycyjnym podejściem kognitywistycznym, operacje psychologiczne (zwłaszcza poznawcze) mogą być w całości opisane w sposób funkcjonalny, podobnie jak ma to miejsce w przypadku programu komputerowego. Zarówno człowiek, jak i komputer używają symboli, które reprezentują zewnętrzne i wewnętrzne sytuacje. Operacje konieczne do przekształcenia ciągu symboli wejściowych w ciąg symboli wyjściowych zwane są obliczeniami. Oznaczenia symboliczne mają charakter formalny i arbitralny; symbol to znak, w którym nie występuje podobieństwo materialnego nośnika i przedmiotu oznaczanego. Symbole w opisywanym tu sensie to fizyczne stany materii (takie jak np. układy scalone czy komórki w mózgu), które reprezentują obiekty w świecie; pojawienie się tych obiektów („wejście”) wyzwała specyficzną aktywność po stronie organizmu/urządzenia („przetwarzanie informacji”). Dane symbole mają możliwość aktywowania innych symboli, aż do połączenia z „wyjściem” (poziom efektorów). Często używanym analogonem dla zachodzących tu procesów obliczeniowych jest maszyna Turinga (jej nowoczesną wersją jest właśnie komputer). Maszyna ma program, który nakazuje pewne działanie, jeśli spełnione są określone warunki. Innymi słowy, postępuje według określonego algorytmu. Analogicznie – procesy poznawcze są traktowane jako sekwencje takich właśnie prostych, podporządkowanych regułom, operacji. Reguły mówią o kolejności i typie operacji, które należy zastosować, by osiągnąć konkretny efekt poznawczy. Oliver Selfridge nazwał te naj-

prostsze operacje „demonami” (por. Lindsey i Norman 1972/1991). Od każdego „demoną” wymaga się, by reagował na pewne symbole.

Operacje na symbolach mają charakter formalny, co umożliwia opisywanie ludzkiego sposobu poznawania na wzór systemu sformalizowanego. Oznacza to, że nic w naszym mózgu nie rozumie symboli w taki sposób, jak my sami je rozumiemy (tzn. przez pryzmat znaczenia). Inteligencja systemu wyłącza się z działania mniej skomplikowanych podsystemów (na najniższym poziomie reagujących w sposób zero-jedynkowy). W ten sposób proste (zero-jedynkowe, nieświadome i nieintencjonalne) procesy obliczeniowe prowadzą do wytworzenia złożonej reprezentacji świata. Określona treść (wartość znaczeniowa) odsłania się przez związki danej operacji czy elementu z innymi operacjami i elementami. Element poza strukturą systemu nie może mieć samodzielnego znaczenia.

Zgodnie z wizją kognitywistyczną obiekty świata zewnętrznego pogrupowane są w pewne stałe, zdefiniowane kategorie, a świat jest zorganizowany w taki sposób, że można go przedstawić za pomocą modeli symbolizujących określone byty i relacje między nimi. Pojęcia języka nabierają znaczenia dzięki formalnemu, jednoznaczemu przypisaniu do owych kategorii czy relacji. W ten sposób system *reprezentuje* rzeczywistość. O reprezentacjach umysłowych można zaś orzec, że są prawdziwe lub fałszywe, w zależności od tego, czy wiernie oddają ową rzeczywistość<sup>79</sup>. Reprezentacje mają postać wyobrażeń i sądów zawierających pojęcia i relacje między nimi. Są one często ujęte w formie tzw. *propositional attitudes*, wyrażających pragnienia lub przekonania. Przypisanie to ma charakter „dyskretny i semantycznie interpretowalny” (por. Ramsey, Stich i Garon 2002, s. 97), co oznacza, że przybierają one postać zdań, które wchodzą z sobą w logiczne relacje; przetwarzanie tych relacji to myślenie.

Słynna krytyka silnej wersji kognitywizmu dokonana została przez Searle’a (1992/1999b). Posługuje się ona obrazem chińskiego pokoju, w którym siedzi człowiek nieznający chińskiego, ale dysponujący regułami pozwalającymi na określone zestawianie symboli. Człowiek w pokoju otrzymuje tekst chiński, następnie – posługując się zestawem reguł – tworzy przekład, nie rozumiejąc jednak w ogóle znaczenia używanych słów. System, który manipuluje określonymi znakami w zgodzie z zestawem reguł, ma więc naturę syntaktyczną, a nie semantyczną. W ten sposób – zdaniem Searle’a – metafora komputerowa zastosowana do rzeczywistego umysłu zawodzi, a więc psychologia zyskuje stosunkowo niewiele, posługując się tą analogią. Mimo wykazania jej nieadekwatności nie jest jednak łatwo porzucić ten sposób myślenia: wiele teorii psychologicznych opar-

<sup>79</sup> Zauważmy, że jest to wizja zgodna z poglądami Ludwiga Wittgensteina zawartymi w *Traktacie logiczno-filozoficznym*. Jest to również ta wizja, która legła u podstaw neopozytywistycznej filozofii nauki (por. Trzópek 2006). Ta ostaną zaś, mimo że od dziesięcioleci krytykowana z różnych stron, nadal wydaje się mieć całkiem dobrze na gruncie psychologii naukowej.

tych jest na przyjmowaniu założeń czy modeli funkcjonowania umysłu czerpiących z komputerowej metafory.

Alternatywnym do tradycyjnego kognitywizmu podejściem jest model oparty na przetwarzaniu równoległym (są to systemy koneksjonistyczne). Właściwości tak pojętych sieci nie dają się łatwo interpretować w sposób symboliczny. Nie ma tu żadnych neuronalnych substratów dla przypominających zdania (*sentence-like propositional attitudes*), takich jak przekonania czy pragnienia (por. Churchland 1999/2002). Wiedza zawarta w połączeniach sieci zależy w znacznej mierze od całościowego kontekstu, a nie funkcjonalnie „dyskretnych”, zmagazynowanych reprezentacji.

Także na gruncie usytuowanego poznania nie uważa się, by odbiór świata czy procesy kategoryzacyjne funkcjonowały podobnie jak posłuszna algorytmom taśma w maszynie Turinga. Znaczenie ma tu aspekt biologiczny. Poznanie rozgrywa się w mózgu, który podlegał (i podlega) ewolucji. Jak zauważa Paul Cisek (1999), fakt ten jest powszechnie akceptowany, ale jego implikacje naukowe, filozoficzne i praktyczne są rzadko podnoszone. Jest on tymczasem rozstrzygający, jeśli chodzi o możliwe teoretyzowanie na temat funkcji umysłu/mózgu. Przede wszystkim teoretyzowanie to powinno uwzględniać wymagania, jakim musiały sprostać bardziej prymitywne mózgi w toku swojej ewolucji.

Ewolucyjną funkcją mózgu wydaje się sprawowanie efektywnej kontroli nad stanem organizmu żyjącego w określonym środowisku. Podstaw dostarczają tu istniejące regularności. Celem przystosowania jest poszukiwanie sytuacji korzystnych, a unikanie niekorzystnych. Jest to podejście istotnie różniące się od metafory komputerowej: dla komputera przetwarzającego informacje nie ma czegoś takiego jak pożądane dane wejściowe. W ewoluującym mózgu znaczenie pojawia się w sposób naturalny od samego początku, na długo wcześniej, zanim można by mówić o rozwoju jakichś symbolicznych reprezentacji. Nie chodzi przy tym o to, że obiekty mają jakieś stałe, przypisane im znaczenia, ale raczej że ich sens wyłania się jako możliwość określonych interakcji ze środowiskiem. Jest to nie symboliczne, ale pragmatyczne rozumienie genezy sensu. Znika wówczas kognitywistyczny problem przypisania symbolowi znaczenia, ponieważ jest ono czymś, co wyłania się pierwotnie z możliwości użycia danego przedmiotu; symbol pojawia się ewentualnie później, gdy znacząca relacja z przedmiotem została już ustalona. Pojęcie poznawczej *reprezentacji* zostaje tu zastąpione pojęciem zachowania i złożonej *interakcji* z otoczeniem. Prawidłowości te obowiązują zarówno filo-, jak i ontogenetycznie.

Jak powiedziano, na gruncie usytuowanego poznania mózg i układ nerwowy nie mogą być rozważane w izolacji od złożonego środowiska zewnętrznego, w tym społecznego. Wzajemne interakcje są tu potencjalnie nieskończone: środowisko jest układem otwartym, nie można więc opisać go wyczerpująco za pomocą z góry przyjętych procedur. Jednostki interpretują zdarzenia i kategorie na wiele (nie zawsze spójnych) sposobów,

ludzkie myślenie jest zaś obrazowe i metaforyczne. Stosowane kody językowe nie wyczerpują sensu wyrażań. Powoduje to, że znaczenia nie są jasno określone i bywają zmienne nawet dla tej samej osoby.

## II. Percepcja w służbie działania

Tradycyjne ujęcia poznawcze uznają, że umysł pracuje w sposób serialny. Zgodnie z tą hipotezą system percepcyjny gromadzi informacje służące do budowy wewnętrznej reprezentacji obiektów w świecie zewnętrznym. Ta reprezentacja – wraz z informacjami dotyczącymi aktualnych potrzeb organizmu oraz uprzednich doświadczeń – jest wstępnie przetwarzana w celu podjęcia decyzji o przebiegu działania. Powstały plan przekładany jest następnie na określone komendy motoryczne. Umysł buduje więc najpierw wiedzę o świecie, używając niezależnych od działania reprezentacji, a wiedza ta jest potem wykorzystywana do dokonywania wyborów, tworzenia planów i wreszcie emitowania otwartego zachowania. Jesse Prinz (2009) nazywa to umysłowym „modelem kanapki”, w którym aktywność umysłowa jest rozdzielona na trzy względnie niezależne części: wejście, które otrzymuje informacje zmysłowe (spód „kanapki”); system poznawczy przetwarzający informacje (środek); oraz wyjście, które odzwierciedla działanie motoryczne systemu (góra „kanapki”). Podejście takie jest – zdaniem zwolenników ucieleśnionego i usytuowanego poznania – błędne. Badania nad organizacją kory mózgowej napotykają coraz więcej trudności w interpretacji jej neuronalnej aktywności w terminach odrębnych percepcyjnych, poznawczych i motorycznych systemów. Na przykład neurony w korze ciemieniowej zdają się odzwierciedlać mieszanekę sensorycznych, motorycznych i poznawczych informacji, co prowadzi do niekończących się debat nad ich funkcjonalnym znaczeniem (por. Cisek 2007). Wiadomo też skądinąd, że przetwarzanie informacji wzrokowej różni się w zależności od tego, czy przetwarzana jest tożsamość przedmiotów, czy też ich lokalizacja przestrzenna (por. Milner i Goodale 2006/2008). Prowokuje to pytanie, jak te różne systemy doprowadzają do powstania spójnego i jednego perceptu i jaka jest jego rzeczywista funkcja.

Usytuowane poznanie proponuje teorię alternatywną do tradycyjnych ujęć, zakładającą silny związek percepcji z działaniem. Teoria ta opiera się na kilku obserwacjach i związanych z nimi hipotezach. Pierwsza hipoteza ma charakter rozwojowy. Zgodnie z nią normalna percepcyjna świadomość nie mogłaby się rozwinąć bez możliwości jednoczesnego budowania sprawności motorycznej. Na poparcie tej tezy przytaczane są zazwyczaj – przeprowadzone jeszcze w 1963 roku – badania Richarda Helda i Alana Heina (por. Prinz 2009). Badacze ci stwierdzili, że unieruchomiony młody kot, nie mogąc swobodnie eksplorować swojego środowiska, nie był następnie zdolny do pewnych różnicowań wzrokowych dostępnych dla

kotów, które nie były unieruchamiane. Kot zachowywał się tak, jakby nie potrafił przypisać motorycznego znaczenia do tego, co widział (np. nie uchylał się w stosunku do zbliżających się obiektów, nie unikał krawędzi itp.). Nie rozumiał, że zmiana wyglądu czegoś ma też określone praktyczne znaczenie. Może to prowadzić do wniosku, że świadomość wzrokowa ulega upośledzeniu wówczas, gdy niemożliwe jest normalne fizyczne działanie w środowisku.

Inna hipoteza mówi, że odpowiedzi motoryczne, o ile są dostępne, wpływają na kształt czy charakter doświadczenia percepcyjnego lub poznawczego. Innymi słowy, kiedy coś widzimy czy myślimy, nasze świadome doświadczenie jest przynajmniej w części konstytuowane przez informacje sensomotoryczne. Philip Robbins i Murat Aydede (2009) cytują eksperymenty z dziedziny psychologii społecznej, które mogą przemawiać na rzecz tak pojętego ucieleśnionego poznania. W jednym z tych eksperymentów (por. Cacioppo, Priester i Berntson 1993) uczestnicy byli proszeni o ocenę atrakcyjności chińskich ideogramów, wykonując przy tym pozytywnie odbieraną czynność lub odwrotnie: czynność odbieraną negatywnie. W tym pierwszym wypadku oceny ideogramów były wyższe. W podobnym eksperymencie przeprowadzonym przez Marka Chena i Johna Bargha (1999) uczestnicy mieli pociągać lub odpychać od siebie dźwignię w odpowiedzi na słowa o pozytywnym (np. „kochać”) lub negatywnym (np. „nienawidzić”) ładunku. Ich odpowiedzi były szybsze, gdy ruch był zgodny z ładunkiem emocjonalnym słowa (tj. gdy odpychanie towarzyszyło słowu negatywnemu), niż gdy wartości te były niezgodne. Eksperymenty te wskazują, że – wydawałoby się – niezależna od aktywności cielesnej aktywność poznawcza (wydawanie sądów lub rozumienie słów) zależy do pewnego stopnia od motorycznych funkcji ciała i jest z tymi funkcjami skorelowana.

Za przedstawianym tu stanowiskiem przemawiają także dane ewolucyjne: ewolucja nie tyle tworzyła nowe, wyżej rozwinięte struktury, które mogłyby stanowić podstawę wyższych funkcji, takich jak poznanie, ile wykorzystywała struktury już istniejące, dostosowując je do zmieniających się uwarunkowań. By przetrwać w często wrogim otoczeniu, organizm musiał dysponować tworzonymi na bieżąco programami działania. Przesłanką była tu pomyślna interakcja z otoczeniem; ona też stanowiła podstawowe wyzwanie dla kształtującego się ewolucyjnie mózgu (por. Cisek 2007). Z tego względu informacje sensoryczne były przetwarzane w sposób, który promował określone działanie. Mówiąc innymi słowy, percepcja prowadziła nie tyle – czy nie: przede wszystkim – do powstania poznawczej reprezentacji, umożliwiającej rozpoznanie przedmiotów, ile jej celem było wypracowanie odpowiednich parametrów działania i zachowania organizmu w tymże środowisku.

Wyposażony w zbiór częściowo przynajmniej przygotowanych działań organizm mógł zareagować odpowiednio szybko, gdy zachodziła taka

potrzeba, co maksymalizowało jego szanse przetrwania. Najprawdopodobniej system nerwowy opracowywał możliwe działania („jak to zrobić”), *zanim* konkretne działanie zostało wybrane do faktycznej realizacji (zauważmy, że odwraca to tradycyjny sposób myślenia o podejmowaniu decyzji, w którym wybór „co zrobić” poprzedza konkretną specyfikację działania, czyli „jak to zrobić”). Sensoryczne informacje napływające z otoczenia byłyby tu na bieżąco wykorzystywane w procesie dostosowywania się do wymagań środowiska. Można powiedzieć, że ruch ręką i możliwości uchwycenia przedmiotu są preplanowane, niezależnie od tego, czy ta opcja działania zostanie wybrana, czy też nie. Mówiąc językiem fenomenologów, Merleau-Ponty’ego czy Heideggera, świat jawi się od razu w swej poręczności i jest dostępny za sprawą ucieleśnionych możliwości ruchu. Z tego punktu widzenia zachowanie byłoby ciągłą rywalizacją między powstającymi reprezentacjami możliwego działania. Cisek nazywa to „hipotezą rywalizujących afordancji” czy „możliwości” (*affordance competition hypothesis*; por. Cisek 2007). Oczywiście nie wszelkie możliwe działania są w ten sposób reprezentowane, ale te, które w jakiś sposób znajdują się w zakresie uwagi organizmu; plany takich działań nie są przy tym kompletne, lecz płynnie na bieżąco uzupełniane.

Podstawowa idea zakłada tu więc, że zamiast budować złożone reprezentacje świata, kosztowne pod względem poznawczym i energetycznym, można zwracać uwagę na informacje bezpośrednio zawarte w świecie i na nich opierać swoje funkcjonowanie. Prekursor takiego podejścia, James J. Gibson (1979), mówił o specyficznych „rzeczach coś umożliwiających” (*affordances*), jako naturalnych możliwościach działania. „Afordancje” takie nie mają ani charakteru ściśle subiektywnego, ani obiektywnego, ale – jak wyraża się Gibson – *ekologiczny*. Oznacza to, że tkwią one w naturalnych właściwościach środowiska (np. płaska powierzchnia umożliwia poruszanie się, pionowa – oparcie lub wspinanie itp.), ale są zarazem zrelatywizowane do możliwości organizmów (pionowa płaszczyzna umożliwia chodzenie musze, ale niekoniecznie człowiekowi).

„Hipoteza rywalizujących możliwości” różni się zasadniczo od modeli tradycyjnych. W szczególności nie ma tu wyraźnego rozgraniczenia na percepcję, poznanie i działanie, brak też nacisku na budowę reprezentacji magazynujących wiedzę o świecie. Zgodnie z tą hipotezą podstawową rolę percepcji nie jest odzwierciedlanie świata, ale mediacja adaptacyjnych relacji z otoczeniem. Nie znaczy to, że podział na percepcję, poznanie i motorykę powinien zostać całkowicie zarzucony (przemawia za nim chociażby rozróżnienie motorycznych i sensorycznych obszarów kory pierwszorzędowej), ale może sugerować, że inne konceptualne opracowania mogą lepiej przyczynić się do wyjaśnienia tego, co dzieje się na wyższych piętrach korowej organizacji.

Tak więc – jak to postulował już niegdyś Gibson – tym, co faktycznie zdaje się zachodzić podczas zachowania, jest połączona aktywność senso-



motoryczna, opierająca się na dynamicznych interakcjach między sensomotorycznym mózgiem i częściami ciała: organami zmysłów, czuciowymi i motorycznymi nerwami, kończynami itp. Obecność przedmiotów skutkuje nie tylko ich percepcją, ale także zaangażowaniem programów motorycznych związanych z sięganiem, chwytaniem czy innym możliwym użyciem przedmiotu. Mówiąc językiem Gibsona, widzimy bezpośrednio, jakie działanie przedmiot umożliwia. Z drugiej strony aktywność motoryczna, w którą zaangażowany jest podmiot, wpływa na to, co i w jaki sposób będzie on percypował. Ze strony trzeciej, ciało samorzutnie dostosowuje się do sytuacji ekologicznej podmiotu, radząc sobie – często poza świadomością – z wymaganiami danego środowiska. Ciało nie jest więc biernym odbiorcą stymulacji. To, co zostanie odebrane – oraz w jakim zakresie – w znacznym stopniu zależy od intencji podmiotu. Jak wyraża się Gallagher, ciało „*sportyka* stymulację i organizuje ją wewnątrz ram własnego pragmatycznego schematu” (Gallagher 2005/2006, s. 142). Owo „prenoetyczne” dostosowanie w istotnym stopniu determinuje przy tym świadome doświadczenie oraz stanowi jego ramy. Ucieleśnienie jest tu więc pojęte w ściśle literalnym sensie, a działanie w świecie zakłada ciało dosłownie i bezpośrednio. Powtórzmy: celem organizmu nie jest percepcja czy poznanie, ale adaptacyjne zachowanie w środowisku. Ucieleśnienie nie tylko warunkuje tu poznanie, lecz także konstytuuje je w głębszym sensie (por. Gallagher 2005/2006; Robbins i Aydede 2009; Prinz 2009).

### III. Ucieleśnione poznanie

Tak jak usytuowane poznanie zwraca uwagę na znaczenie środowiska, tak ucieleśnienie umysłu oznacza, najogólniej rzecz biorąc, zaangażowanie ciała w aktywność umysłu/mózgu.

W książce pod znamienym tytułem *How the Body Shapes the Mind* (2005/2006) Gallagher podejmuje problem stworzenia spójnego słownictwa dla różnych obszarów i dziedzin, dla których kwestia *ucieleśnienia* może być znacząca. Opracowanie takiego słownictwa może także przyczynić się do redefinicji problemu rozziewu między doświadczeniem pierwszo- i trzecioosobowym, fenomenologią i poznawczą neuronauką, a więc problemu, który w rozważaniach teoretycznych nosi miano „eksplanacyjnej luki”. Obszar zainteresowań dotyczy tu styku trzech dyscyplin: fenomenologii (*explicite* przywoływany jest w tym kontekście Merleau-Ponty), psychologii oraz poznawczej neuronauki. Jak się wydaje, na tym właśnie styku możliwa może być próba ponownego opracowania klasycznych i fundamentalnych zagadnień, takich jak problem podmiotu czy relacji umysł–ciało.

Problem ucieleśnienia można rozpatrywać w dwóch podstawowych aspektach. Pierwszy dotyczy tego, w jakim zakresie ucieleśnienie wchodzi

w zakres świadomego doświadczenia, stając się niejako częścią jego *struktury*. Aspekt drugi koncentruje się nie tyle na strukturze doświadczenia świadomego, ile na jego *strukturalizowaniu*. Chodzi tu o niedostępne dla fenomenalnej świadomości podstawy, które mimo to kształtują doświadczenie świadome.

W kontekście ucieleśnionego poznania na uwagę zasługuje rozróżnienie tzw. obrazu ciała (*body image*) oraz schematu ciała (*body schema*). Pojęcia te, używane początkowo zamiennie (por. Schilder 1935), służą do opisu złożonych fenomenów, których charakter wykracza poza reprezentację poznawczą. Jak wykazuje Gallagher (2005/2006), współcześnie pojęcia te są często mieszane z sobą, co jest błędem, gdyż konsekwentne ich użycie może się przyczynić do większej teoretycznej jasności, dostarczając odpowiedniego narzędzia do opracowania istotnych zagadnień związanych z rolą ucieleśnienia w kontekście podmiotowości.

Gallagher (2005/2006) proponuje, by pojęcie obrazu ciała używać w sensie *jawienia się* ciała w polu percepcyjnym, pojęcie schematu ciała zaś odnosić do sposobu, w jaki ciało *kształtuje* owo pole percepcyjne. *Obraz ciała* dotyczyłby percepcji, postaw czy przekonań związanych z własnym ciałem i jako taki zawierałby silny komponent społeczno-kulturowy. Tak pojęty obraz ciała zakłada często jedynie częściową i abstrakcyjną reprezentację ciała, odzwierciedlając stopień uwagi, myśli czy emocji związanych z różnymi jego częściami. Świadome uczucia względem własnego ciała, wchodzące w skład obrazu ciała, mogą być przy tym motywowane zarówno przez uświadamiane, jak i nieświadome doświadczenia i w dalszej kolejności rzutować zwrótnie na percepcję świata. Obraz ciała zakłada personalny poziom doświadczenia siebie i związany jest z poczuciem, że ciało jest czymś „własnym”.

*Schemat ciała* byłby z kolei pewnym systemem sensoryczno-motorycznych zdolności, możliwości i nawyków, funkcjonujących zazwyczaj bez świadomego monitoringu i poniżej poziomu, który można nazwać osobowym. System ten działa w sposób zintegrowany i holistyczny. Schemat ciała zarządza niejako ruchem i postawą, pracując w znacznym stopniu na poziomie regulacji automatycznej. Regulacja ta jednak, co trzeba zaznaczyć, w pełni uczestniczy w dowolnym, intencjonalnym wykonywaniu ruchu (np. sięgam w kierunku szklanki z wodą; moja świadomość nie monitoruje wówczas konkretnych ruchów i dostosowań, które są niezbędne, by tego dokonać; mimo to konkretny sposób, w jaki ręka się porusza, zależy od tego, czy mam zamiar się napić, czy tylko odsunąć szklankę lub podać ją komuś innemu). Warto zauważyć, że świadoma reprezentacja celu czy sensu czynności okazuje się tu niezbędna do właściwego wykonania ruchu na planie nieuświadamianym. Kurczenie mięśni czy poruszenie mięśni, choć nie stanowią części świadomości ruchu, mają tym samym charakter intencjonalny, jako część szerszego, intencjonalnego działania. W takich przypadkach ciało porusza się płynnie i w sposób skoordyno-

wany nie dlatego, że podmiot dysponuje obrazem czy percepcją własnego ruchu i jego składowych, ale ponieważ odpowiednio (i subświadomie) funkcjonuje schemat ciała, podporządkowany (przynajmniej częściowo uświadomianemu) celowi ruchu.

Studia neuropsychologiczne zdają się wskazywać, że schemat ciała zawiera w sobie trzy podstawowe aspekty. Pierwszy dotyczy przetwarzania informacji dotyczących postawy i ruchu. Informacje te są dostarczane za sprawą propriocepcji. Drugi aspekt to programy czy nawyki motoryczne, z których część ma charakter wrodzony, część zaś wyuczony. Przykładem tych pierwszych może być polykanie, sięganie, chodzenie itp. W odróżnieniu od np. jazdy na rowerze ich uczenie – jeśli jest wymagane – przebiega o wiele szybciej. Wreszcie aspekt trzeci jest związany z pewnymi zdolnościami, które umożliwiają komunikację między propriocepcją a innymi zmysłowymi modalnościami. Dzięki tej komunikacji możemy np. powtórzyć widziany gest bez zastanawiania się, jak przełożyć to, co jest dostępne za pomocą wzroku, na określone aktywności motoryczne (por. Gallagher 2005/2006).

Schemat ciała jest niezwykle plastyczny; interpretuje on na bieżąco sygnały, które otrzymuje. Wówczas gdy informacje te są niezgodne z sobą, może to wytwarzać pewne złudzenia w doświadczaniu siebie, w tym takie, które wydają się fizycznie niemożliwe. Jednym z takich złudzeń jest tzw. złudzenie Pinokia (por. Blakeslee i Blakeslee 2007/2008). Złudzenie to można wywołać wówczas, gdy dwie osoby siedzą jedna przed drugą. Osoba z tyłu sięga do nosa drugiej, podczas gdy pomocnik eksperymentatora w tym samym tempie dotyka jej własnego nosa. Po chwili osoba doświadcza złudzenia, jakby jej własny nos urósł (mózg próbuje tu wpasować w schemat ciała dwie sprzeczne informacje: jedną związaną z wyciąganiem ręki na pewną odległość od twarzy, by sięgnąć do nosa, i drugą związaną z dotknięciami odczuwanymi na własnym nosie; integracja tych informacji skutkuje przekonaniem, że własny nos się wydłużył).

Inne złudzenie polega na doświadczeniu dotyku w gumowej ręce. Badany kładzie rękę przed sobą, ale zostaje ona umieszczona za zasłoną. Obok leży widoczna ręka gumowa. Pomocnik eksperymentatora dotyka rytmicznie i synchronicznie ręki gumowej (co badany widzi) oraz tej schowanej za zasłoną (co czuje). Po chwili w badanym powstaje złudzenie, jakby czuł dotyk w gumowej ręce. Jest tak, ponieważ wzrokowa i dotykowa informacja jest koordynowana w mapach ciała należących do schematu ciała. W wyniku czasowej korelacji między doświadczeniami wzrokowymi i dotykowymi mózg akceptuje interpretację, że dotykowe wrażenia płyną z widzianego – choć sztucznego – obiektu.

Przytoczone tu złudzenia wskazują, że poczucie ciała, które zawdzięczamy schematowi ciała i które uważamy za coś oczywistego, jest bardziej podatne na zmiany, niż się nam wydaje (por. Blakeslee i Blakeslee 2007/2008, s. 153). W tym kontekście schemat ciała nie jest jakąś statyczną konstrukcją, ale dynamicznym i plastycznym procesem.

Zmiany w schemacie ciała pojawiają się także na skutek zaburzeń neurologicznych, starzenia się, ćwiczeń. Rzutują one na sposób, w jaki percypujemy siebie i własne otoczenie: zmieniają się rzeczy możliwe do wykonania i zakres owych możliwości. Im większa praktyka i rozwinięty schemat ciała, tym lepsza staje się percepcja przestrzeni i zakresu własnych w niej umiejętności czy zdolności motorycznych (por. Blakeslee i Blakeslee 2007/2008). We wszystkich tych przypadkach zmiany w aktywnym schemacie ciała, zachodzące na prenoetycznym poziomie, skutkują zmianami w percepcyjnej świadomości i zachowaniach motorycznych.

O istniejących tu zależnościach między schematem ciała a jego poczuciem świadczy także fakt istnienia tzw. ja poszerzonego, na co zwracał uwagę już William James (1890). Obecnie dowodów na istnienie takiego „ja poszerzonego” dostarczają badania neurologiczne.

W 1996 roku Atsushi Iriki (por. Maravita i Iriki 2004) zapoczątkował serię eksperymentów nad małpami posługującymi się narzędziami. Badano gatunki, które – inaczej niż np. szympansy – w swoim życiu na wolności nie wykazują skłonności do posługiwania się narzędziami. Trening małp trwał od 10 do 14 dni, po czym były one w stanie posługiwać się specjalnymi grabkami. W mózgi małp (w tzw. tylnym płacie ciemieniowym: *posterior parietal lobe*) zaimplantowano 12 elektrod rejestrujących aktywność neuronową obszaru odpowiedzialnego za tzw. peripersonalną sferę ciała. Sfera ta zawiera komórki, które mają charakter multisensoryczny: reagują zarówno na dotknięcie np. ręki czy twarzy, jak i na obiekt, który znajduje się w pobliżu ręki czy twarzy (i odpowiednio – także innych rejonów ciała). W ten sposób przestrzeń peripersonalna zostaje jakby włączona do osobistego schematu ciała.

Powróćmy do eksperymentu Irikiego. Rejestracja aktywności neuronów ze sfery peripersonalnej wokół ręki małpy przed treningiem wskazywała, że są one aktywne jedynie wtedy, gdy jakiś obiekt znajduje się w pobliżu samej dłoni. Sytuacja ta zmieniła się po treningu z użyciem narzędzia. Wizualno-dotykowe komórki reagowały na dotyk i na obiekt znajdujący się zarówno w pobliżu ręki, jak i *wzdłuż grabek*: przestrzeń peripersonalna rozciągnęła się poza ciało, inkorporując martwe narzędzie. Innymi słowy, w doświadczeniu przestawało być ono martwym przedmiotem, a stawało się częścią „ja”.

Podobne zjawiska możemy obserwować także w codziennym życiu: po pewnej praktyce z użyciem przedmiotów czy narzędzi stają się one niejako częścią własnej osoby. I tak czujemy konsystencję jedzenia, posługując się nożem i widelcem, osoba niewidoma doświadcza nierówności gruntu poprzez swoją laskę, a zapaleni kierowcy czują się stopieni ze swoim samochodem, odczuwając poprzez niego rodzaj nawierzchni itp. Wszystko to wskazuje, jak giętki i podatny na zmiany jest obraz naszego cielesnego „ja”, które zazwyczaj traktujemy jako stałe i stabilne.

Trzeba zarazem zauważyć, że w codziennym doświadczeniu nasza świadomość rzadko jest skierowana na ciało; koncentruje się ona raczej na obiektach świata zewnętrznego lub własnych projektach. Ciało znajduje się natomiast w tle wszystkich owych operacji, wychodząc na plan pierwszy w niektórych stanach, takich jak ból, zmęczenie, ćwiczenia wymagające precyzji itp. W sytuacjach takich odczuwamy zazwyczaj początkowo, że to sytuacja stała się trudniejsza czy bardziej wymagająca; fizyczny stan ciała pojawia się w świadomości później. W ten sposób w normalnych okolicznościach doświadczenie ciała może być transparentne, wymazujące się na rzecz projektów, w które podmiot się angażuje. Mimo to, zgodnie z tym, co zostało powiedziane przed chwilą, funkcjonowanie ciała, choć nie pojawia się w świadomości w sposób *explicite*, może kształtować świadome doświadczenie. Przykładowo: ze względu na ucieleśnienie spostrzegamy świat zawsze z pewnego egocentrycznego punktu widzenia. W tym sensie widzieć to nie tylko widzieć *coś*, ale także widzieć *z* (określonej perspektywy). Ponadto rzeczywistość zawsze spostrzegamy, będąc w jakimś nastroju czy samopoczuciu, którego źródłem są odczucia cielesne. Filozofowie, jak John Searle (1992/1999b), i neurobiologowie, jak Antonio Damasio (1999/2000a), mówią wówczas zgodnie o tzw. tle. Chociaż nie jest ono jasno i świadomie przez podmiot tematyzowane, ciało stanowi ramy, w których doświadczenie świadome może przebiegać. Owo tło towarzyszy zawsze świadomości i zachowaniu, decydując o tym, co w danym momencie jest możliwe w sensie doświadczenia i działania. Mimo to pozostaje ono zazwyczaj anonimowe, działając na poziomie przedświadomym. Jak zauważa Gallagher, „ludzkie ciało i sposób, w jaki wpływa ono na kształt ludzkiego doświadczenia, przyczynia się także do kształtowania doświadczenia Ja i prawdopodobnie [stanowi] prawdziwą możliwość rozwoju pojęcia Ja. Nawet jeśli ludzkie Ja jest czymś więcej, w pierwszej kolejności jest właśnie tym – Ja ucieleśnionym” (Gallagher 2005/2006, s. 3). Te właśnie aspekty świadomości nazywa Gallagher prenoetycznymi, w odróżnieniu od aspektów fenomenalnych, mających odzwierciedlenie w treściach świadomości. Aspekty prenoetyczne czynią percepcję i poznanie w ogóle możliwymi i stanowią tym samym ramy i podłoże dla fenomenalnej świadomości. W ten sposób dla zrozumienia wyłonienia się pierwszoosobowej perspektywy niezbędne jest zdanie sobie sprawy z procesów zachodzących w nas wówczas, gdy wchodzimy w relacje ze światem. I tak gdy np. spostrzegamy coś wzrokowo, oprócz informacji o obiekcie, które następnie zostaną przetwarzane m.in. w korze wzrokowej, nasz układ nerwowy wysyła do mózgu także informacje o zaistniałym *pobudzeniu ciała* (np. siatkówki oka, skóry, mięśni itp.). Uwzględnienie tych dwóch rodzajów informacji/obrazów jest istotne dla właściwego zrozumienia umysłu ucieleśnionego (por. Damasio 1999/2000a). Przetwarzanie przez neuronalny system wyższego rzędu obu tych informacji, tj. tego, że pojawił się obiekt, oraz tego, że jego pojawienie się zmieniło coś

w naszym ciele, staje się źródłem pierwotnego, niewerbalnego poczucia, że pojawiające się wrażenia *należą do organizmu*. Poczucie to pozwala powiedzieć, że coś jest przezeń słyszane, dotykane, widziane, wraz ze strumieniem doznań i uczuć, które temu towarzyszą. Jest to „poczucie, że się wie”, jak nazywa je Damasio (1999/2000a). Choć dominującym doświadczeniem jest doświadczenie obrazów zewnętrznych, stanowią one pewną całość – „obrazów-przynależnych-do-danego-funkcjonującego-żyjącego-podmiotu”. Tworzą się tym samym – jak była już o tym mowa – zęb- by świadomości pierwotnej (rdzennej) z jej subiektywnością i poczuciem „ja”. Co przy tym ciekawe, na poziomie prenoetycznym wyraźne granice między ciałem a środowiskiem, w którym ono operuje, ulegają zatarciu. Ręka stapia się niejako z narzędziem, którym się posługuje i które włącz- one zostaje w obręb funkcjonującego-w-świecie schematu ciała. Natomiast wtedy, gdy ciało pojawia się w świadomości *explicite*, jest ono już zazwy- czaj spostrzegane jako wyraźnie odgraniczone od swojego środowiska. Opisy tego typu sytuacji można odnaleźć także w *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty’ego.

Różnice między obrazem a schematem ciała znajdują również potwier- dzenie w opisach zaburzeń neurologicznych. Na przykład pacjenci cier- piący na pomijanie stronne mogą używać pomijanej strony (wówczas, gdy nie jest ona objęta paralizem) do ubierania się, chodzenia, jedzenia itp. Pomijana strona jest więc wyłączona z obrazu ciała, nadal jednak funk- cjonuje w ramach jego schematu. Zdarzają się też przypadki przeciwne: upośledzeniu ulega wówczas praca schematu ciała, obraz ciała zaś pozo- staje nienaruszony. Ma to miejsce w niektórych rzadkich przypadkach neuropatii, w których dochodzi do utraty propriocepcji i czucia ciała, tak że ruch staje się możliwy jedynie za pomocą percepcyjnej kontro- li położenia własnych kończyn. Najgłośniejszy przypadek tego typu zaburzeń został opisany przez Jonathana Cole’a i Shauna Gallaghera (por. Gallagher 2005/2006). W literaturze jest on znany jako przypadek IW (tzn. Iana Watermana). Dla pacjentów z tego typu dolegliwością ruch pole- ga właściwie na świadomości ruchu (uwzględniającej położenie kończyn względem innych kończyn, części ciała oraz otoczenia, a także biorącej pod uwagę określony balans ciałem itp.). Każdy ruch musi być świadomie zaplanowany i uważnie poprowadzony za pomocą percepcji. Jest to całko- wicie odmienna sytuacja niż ta, która występuje w ruchu osoby zdrowej, kiedy to działanie i odpowiednie motoryczne dostosowania *wyprzedzają* na ogół świadomość konkretnych ruchów. W normalnym doświadczeniu nie tyle świadomość kształtuje ruch, ile samo to świadome doświadcze- nie jest kształtowane przez prenoetyczny przebieg doświadczenia ruchu. Uwypuklają to właśnie przykłady opisywanych zaburzeń, pojawiających się wówczas, gdy nieświadoma kontrola sprawowana przez schemat ciała jest nieobecna lub zakłócona.

Rozróżnienie obrazu i schematu ciała wskazuje na pierwotne ucieleśnienie, które znajduje wyraz przede wszystkim w operacjach schematu ciała. Także inne badania zdają się uwypuklać istnienie niekonceptualnego, doświadczeniowego czy – by użyć określenia Ulrica Neissera – ekologicznego „ja”, „ja”, które nie zależy jeszcze od świadomego użycia zaimków pierwszoosobowych.

Interesujące doniesienia zdają się zwłaszcza płynąć z obszaru badań nad dziecięcą imitacją, występującą już u noworodków. Eksperymenty przeprowadzone przez Andrew N. Meltzoffa i M. Keitha Moore'a (1983) wskazują, że nawet noworodki są zdolne do imitacji ruchów ręki oraz twarzy (np. wyciągania języka, otwarcia ust czy uśmiechu), które obserwują. By było to możliwe, dziecko musi być zdolne do umiejscowienia i użycia pewnych części własnego ciała w celu odzwierciedlenia gestów i mimiki kogoś innego. W przypadku tym dochodzi więc do międzymodalnej translacji: to, co widziane w ruchach innego, jest „przekładane” na określone odczucia proprioceptywne związane z imitacją. Ustanowiona zostaje tym samym równowaga między obserwowaną transformacją innego ciała a własnym niewidzianym, lecz jedynie odczuwanym proprioceptywnie poruszeniem. Dochodzi także do rozpoznania, że twarz czy ręka, którą noworodek widzi przed sobą, jest tego samego rodzaju czy natury co jego własna twarz i ręka (noworodki nie imitują zachowań obiektów innych niż ludzie). Co ciekawe, noworodki są także zdolne do pamiętania i odraczania tych reakcji, jak również do poprawy wykonania z próby na próbę. To ostatnie zakłada rozpoznanie różnicy między gestem własnym a gestem innego, co wskazuje na podstawowe odróżnienie siebie od Innego. Jedną z możliwych interpretacji tych umiejętności zakłada, że noworodki dysponują prymitywną samoświadomością czy „proprioceptywnym ja” (por. Gallagher 2000, 2005/2006). Owo pierwotne „ja” miałoby charakter ucieleśniony i byłoby oparte na wrodzonych elementach schematu ciała i proprioceptywnej rudymen tarnej świadomości, związanej z własnymi motorycznymi możliwościami.

Na podstawie tego, co powiedziano dotychczas, wydaje się więc, że można wyróżnić cztery podstawowe cechy tego wczesnego pojęcia podmiotu: 1) proprioceptywną świadomość własnego ciała; 2) odróżnienie „ja” od nie-„ja”; 3) rozpoznanie, że Inny jest tej samej natury co „ja”; oraz 4) pierwotną intersubiektywność łączącą „ja” ze światem społecznym. Tak rozumiana podmiotowość miałaby charakter pierwotny, przedrefleksyjny, niekonceptualny i przede wszystkim ucieleśniony. W ten sposób świadomość, tak jak jawi się to w ontogenezie, zdaje się pierwotnie opierać na proprioceptywnym czuciu swego ciała, stanowiąc podstawę dla tworzącej się później właściwej świadomości siebie.

Podstaw dla wyjaśnienia fenomenu dziecięcej imitacji mogą dostarczyć badania nad neuronami lustrzanymi: istnieje powiązanie między tym, co widziane, a tym, co odczuwane we własnym ciele. Tym, co jest w tym pro-

cesie konstytuowane, jest nie jakiś statyczny obraz Innego czy jego ciała, ale relacja nastawiona na działanie i ekspresję. W tej obserwacji (i odbieraniu) ekspresji ciała Innego odzwierciedlają się zarówno własne możliwości, jak i rozumienie drugiego.

W tym kontekście wydaje się także, że rozumienie pierwotnej intencjonalności jest związane bardziej z „czytaniem ciała” niż – jak się to tradycyjnie określa – „czytaniem umysłu”. Poruszenia ciała są traktowane jako obdarzone znaczeniem i zorientowane na cel. Percepcja takiego ruchu dotyczy prerefleksyjnego i niementalistycznego (a więc takiego, które nie zawiera jeszcze odwołań czy inferencji dotyczących przekonań, wierzeń, pragnień) rozumienia aktów Innego. Do rozumienia takiego są zdolne już całkiem małe dzieci (por. Baron-Cohen 1997/2009).

Podobnie bezpośrednio przebiega percepcja emocji czy ogólniej: stanów afektywnych zawartych w ekspresjach ciała. Jak wykazali Derek G. Moore, R. Peter Hobson i Anthony Lee (za: Gallagher 2005/2006, s. 227), ruch ludzki zawiera w sobie inherentnie emocjonalne charakterystyki. Wspomniani badacze przytwierdzili punkty świetlne do stawów aktorów. W zaciemnionym pokoju sam rozkład owych punktów świetlnych wystarczał, by możliwe było odczytanie stanu emocjonalnego postaci. Notabene osoby autystyczne nie są do tego zdolne: zachowują się one tak, jakby niedostępna była dla nich pierwotna intersubiektywność związana z czytaniem ekspresji ciała w kategoriach intencji czy emocji. Niektórzy dobrze przystosowani autystycy potrafią kompensować ten brak poprzez tworzenie teorii na temat funkcjonowania innych osób – zachowują się oni wówczas tak, jak postulują to niektóre teorie poznawcze, starając się opisać to, co ma miejsce podczas normalnego zachowania (ustalenie algorytmów i komputacji dotyczących stanów umysłowych innych ludzi: ich przekonań i pragnień, oraz tworzenie na tej podstawie wyjaśnień i przewidywań). To jednak, że wnioskowanie takie zachodzi właśnie w sytuacji zaburzeń, wskazuje, iż ma ono raczej sztuczny i wtórny charakter. Z kolei zdolność do pierwotnego „czytania ciała” stanowi hermeneutyczną podstawę, na której dopiero mogą pojawić się ewentualne mentalistyczne interpretacje przebiegające w kategoriach wskazanych przez teorie umysłu. Gallagher (por. 2005/2006, s. 230) nazywa tę podstawę „wymogiem rozwojowym” (*developmental claim*), gdyż zanim jesteśmy w stanie wyjaśnić czy przewidzieć czyjeś zachowanie na podstawie inferencji dotyczącej jego pragnień czy przekonań, wcześniej – niejako bezpośrednio – rozumiemy jego ucieleśnione intencje, gesty i emocje. Jak powiedziano, stanowi to zarazem o pierwotnej intersubiektywności (którą Gallagher odróżnia od intersubiektywności wtórnej, związanej z „czytaniem umysłu”), będącej (w znacznej mierze wrodzonym) podłożem pierwotnych interakcji.

Innym aspektem ucieleśnienia umysłu, o którym należy tu wspomnieć, są ludzkie gesty. Gallagher wyszczególnia cztery typy ruchu o odmiennej fenomenologii. Są to: odruchy, ruchy lokomocyjne, ruchy instrumental-



ne (związane z posługiwaniem się i manipulowaniem przedmiotami) oraz ruchy ekspresyjne. Do tych ostatnich zalicza gestykulację. W tym sensie nie jest ona nigdy „po prostu” ruchem, ale mieści w sobie podwójne znaczenie: z jednej strony komunikacji i przekazu znaczenia dla innych, z drugiej – kształtowania myśli dla siebie samego, ich wewnętrznego wypracowywania. Zauważmy, że na te właśnie dwa sposoby gesty towarzyszą mowie. Gesty stają się w ten sposób nośnikami znaczenia, symbolem, który nie da się zredukować do ruchu, ale ruch ten niejako transcenduje w kierunku przestrzeni semantycznej, pragmatycznej i intersubiektywnej zarazem. Transcendencja ta nie jest jednak nigdy pełna i zawsze zakłada ucieleśnienie, przez które wyraża się gest. Możliwość nadawania znaczenia przekształca więc – jak na to zwrócił uwagę już Merleau-Ponty – naturalne motoryczne właściwości ciała, nie pozostawiając jednak owego ciała „na uboczu”: język i gesty przekraczają ucieleśnienie, pozostając zarazem od niego zależne.

O tym, że gesty – podobnie jak język – należą przede wszystkim do sfery komunikacji i kształtowania myśli, a nie czystej motoryki zawiadywanej przez schemat ciała, świadczy fakt, iż pacjenci pokroju wspomnianego już IW są zdolni do spontanicznej gestykulacji, choć wszystkie inne ich ruchy muszą być wykonywane pod świadomą percepcyjną kontrolą. Przykładowo, wówczas gdy IW nie widzi swoich rąk, nie jest w stanie podać ich lokalizacji, a jednak jest w stanie wyrażać za ich pośrednictwem znaczenie, gestykulując w trakcie opowieści czy rozmowy (por. Gallagher 2005/2006). Warto jest też podkreślić, że normalna gestykulacja towarzyszy także osobom niewidomym od urodzenia. Znaczenie, które wyrażają gesty i inne ekspresyjne zachowania, nie muszą być przy tym *explicite* wyrazem myśli; są one raczej odzwierciedleniem sensu – by odwołać się do Heideggera – własnego bycia-w-świecie.

#### IV. Refleksje podsumowujące

Tradycja kartezjańska mocno zaważyła na traktowaniu sfery ludzkiego poznania i świadomości jako oddzielonej i niezależnej od ciała. Mimo że tradycja ta spotyka się współcześnie z dość powszechną krytyką, to jednak przekonania na temat tego rozdzielenia pozostają nadal silnie zakorzenione. Próby poradzenia sobie z Kartezjańskim dualizmem, zmierzające głównie w kierunku redukcji „zdarzeń mentalnych” do „zdarzeń mózgowych”, nie sprzyjają raczej uwzględnianiu roli ciała w faktycznym przebiegu tych pierwszych (ciało jest wówczas redukowane do sensoryczno-motorycznych obszarów mózgu lub traktowane jako źródło „sygnałów wejściowych”). Także funkcjonalistyczne utożsamienie procesów umysłowych z komputacją pozostawia kwestię cielesnej realizacji tych procesów zupełnie poza uwagę. Nieprzypadkowo jedną z najbardziej wpływowych metafor rozwijanych przez funkcjonalizm był „mózg w słou”.

Niniejszy rozdział traktował o ucieleśnieniu pierwotnego podmiotu, a więc korespondował z wcześniejszym filozoficznym ujęciem właściwym dla fenomenologii Merleau-Ponty'ego czy Heideggera. Jak się wydaje, wiele współczesnych danych przemawia za tym właśnie podejściem. Podsumowując to, co powiedziano wcześniej, można powiedzieć, że istnieje kilka mocnych argumentów potwierdzających silną korelację między ucieleśnieniem a ogólnym funkcjonowaniem, w tym motorycznym i poznawczym. I tak:

- a) Obserwacje rozwoju możliwości percepcyjnych i poznawczych u dzieci i zwierząt wykazują związek z ich ruchliwością i eksploracją.
- b) Wizualna obserwacja obiektów automatycznie wywołuje opracowywanie określonych programów motorycznych, które byłyby wymagane przy ewentualnej interakcji z danym obiektem. Ta aktywacja obszarów w mózgu związanych z przygotowaniem motorycznym ma wpływ na to, *co to znaczy spostrzegać* dany obiekt.
- c) Postawa i ruchy ciała mogą wpływać na uwagę i rodzaj wydawanych sądów.
- d) Odkrycie neuronów lustrzanych wskazuje na bezpośrednie połączenie między systemem motorycznym i sensorycznym, umożliwiając prawdopodobnie wczesną imitację.

Wszystko to powoduje, że ucieleśniony ruch zdaje się w bardzo pierwotnym sensie kształtować percepcję, doświadczenie emocjonalne, pamięć czy sądy. Wpływa także na poczucie siebie i innych.

Z ujęciem „ucieleśnionym” wiąże się zarazem szereg pytań i problemów. Jesse Prinz (2009) zbiera je w cztery podstawowe kategorie. Wszystkie one dotyczą bezpośrednio fenomenu podmiotowości. Pytania te to kolejno: 1) Czy ucieleśnienie przyczynia się do samoświadomości? 2) Czy poczucie ciała towarzyszy poczuciu własności ruchów i działań? 3) Czy jedność doświadczenia – mimo wielu modalności, w jakich to doświadczenie się przejawia – jest wynikiem ucieleśnionego „umiejscowienia podmiotowości” (*locus of agency*)? Wydaje się, że na te trzy pierwsze pytania odpowiedź może brzmieć twierdząco. Czwarte to wspomniany już „trudny problem świadomości”, czyli pytanie o to, jaką funkcję pełni w tym wszystkim świadomość. Warto je zadać także w kontekście podmiotowości ucieleśnionej i – w znacznej mierze – „prenoetycznej”.

Zgodnie z hipotezą Prinza (2009), podobnie zresztą jak Raya S. Jackendoffa (1987), świadomość pojawia się na poziomie pośrednim (wyższym niż motoryczne reprezentacje, ale niższym niż ogólne wybory kategoriałne). Jest to – zdaniem Prinza – poziom, na którym działanie może być powiązane ze szczególną podmiotową perspektywą. Funkcją świadomości byłoby podejmowanie decyzji, jak działać w czasie realnym i na poziomie wyboru konkretnych zachowań (ogólne cele byłyby domeną systemu wyższego, poszczególne ruchy – niższego). Zarazem mechanizm prowadzący do ewolucji świadomości pojawia się tu w służbie działania organizmu

w środowisku. Jeżeli tak jest, świadomość nie służyłaby pierwotnie odbiorowi wrażeń (jak długo sądzono), ale właśnie działaniu. Jest to zasadniczo zgodne – choć znajduje wyraz w innym języku – z tym, co na ten temat twierdzili filozofowie „promujący” ucieleśnienie i pierwotne usytuowanie w świecie. Warto w tym kontekście przywołać także koncepcje „ja minimalnego” Gallaghera omówioną w rozdziale poprzednim.

Zgodnie z Gallagherem, pojęcie „minimalnego ja” może stanowić w istocie punkt, z którego możliwe jest rozejście się koncepcji „ja” w dwie strony. Pierwsza prowadzi w kierunku konstatacji, że musi istnieć jeszcze bardziej pierwotne i ucieleśnione „ja”, będące podłożem „ja minimalnego”. Druga droga wiedzie natomiast do bardziej abstrakcyjnego i refleksyjnego pierwszoosobowego doświadczenia. Prerefleksyjne minimalne „ja” miałyby wówczas znaleźć odzwierciedlenie w refleksyjnych procesach introspekcji, pozostając jednak nadal – co Gallagher podkreśla – „ja momentalnym”, pozbawionym historii i osobowości. Takie ujęcie – jak powiedziano – zbliżałoby je do fenomenologicznego „ja” czystego. Co ciekawe, to ostatecznie ujęcie może, zdaniem Gallaghera, prowadzić do możliwości implementacji procesów wiążących się z „ja” w maszynach wyposażonych w sztuczną inteligencję. Jest to możliwe o tyle, o ile traktuje się „ja” jako operujące jedynie na poziomie konceptualnym, bez ekologicznego zakotwiczenia właściwego dla „ja” ucieleśnionego (por. Gallagher 2007, s. 18). Niezależnie od tych (dość kontrowersyjnych) spekulacji interesujący jest fakt, że opierając się na współczesnej wiedzy neurobiologicznej, Gallagher rozpatruje możliwość poszerzenia koncepcji minimalnego „ja” także w drugim kierunku: „ja” ucieleśnionego, którego filozoficzny pierwowzór może stanowić koncepcja Merleau-Ponty’ego (por. rozdz. 2). Jak konkluduje Gallagher (2005/2006, s. 247), „nic, co dotyczy ludzkiego doświadczenia, nie pozostaje nietknięte przez ucieleśnienie: począwszy od podstawowych perceptualnych i emocjonalnych procesów funkcjonujących od wczesnego dzieciństwa, do wyrafinowanych interakcji z innymi ludźmi; od nabywania i kreatywnego użycia języka do wyższych poznawczych zdolności, włączając w to wydawanie sądów i tworzenie metafor; od wyrażania wolnej woli w intencjonalnym działaniu – do tworzenia kulturalnych obiektów, które tworzą przyszłe możliwości”. Ucieleśnienie kształtuje nasze doświadczenie „zanim o tym wiemy”, stanowi dla tego doświadczenia ramy i możliwości. Z owym pierwotnym ucieleśnieniem idzie w parze pierwotna intersubiektywność i włączenie w świat.



## „Pozorna mentalna kontrola” Daniela Wegnera

*Pozorna kontrola umysłowa jest produktem procesu interpretacyjnego, który jest w sposób fundamentalny oddzielony od mechanicznego procesu realnej umysłowej przyczynowości (Wegner 2002, s. 96).*

*W obrębie naszego obecnego rozumienia znalazło się wiele fenomenów, które uprzednio, w wyniku założenia o istnieniu realnego kontrolera [podmiotu – przyp. J.T.] – znajdowały się poza wszelkim naukowym badaniem (Wegner 2005, s. 32).*

Rozdział ten poświęcony zostanie teorii pozornej mentalnej kontroli Daniela Wegnera. Na uwagę zasługuje ona przede wszystkim z dwóch względów. Po pierwsze, wydaje się jedną z najczęściej cytowanych koncepcji, i to w obszarze różnych nauk: od filozofii, przez psychologię, po neurobiologię; trudno znaleźć pracę, której autor nie odwoływałby się do niej w mniejszym (co występuje częściej – przywoływana jest wówczas ogólna konkluzja) lub większym (co rzadsze) stopniu. Po drugie, dotyczy ona bezpośrednio spraw, którymi zajmuję się w tej książce, a więc – z jednej strony – doświadczenia podmiotowego, a z drugiej – dysponowania przez podmiot realną mocą sprawczą. Wiele z tez Wegnera zdaje się sytuować go w pobliżu twierdzeń Freudowskich na temat potęgi nieświadomości, konkluzja taka byłaby jednak błędna. Trzeba zwrócić uwagę, że Freud nie negował w istocie możliwości świadomej woli czy świadomego sprawstwa: wszak cała idea psychoanalizy oparta jest na wierze w możliwość zyskania przynajmniej częściowej wolności względem nieświadomych motywacji. Wegner idzie w swej koncepcji znacznie dalej, czy może lepiej: gdzie indziej. Świadoma wola w ogóle okazuje się u niego iluzją, a realny podmiot staje się w efekcie podmiotem „wirtualnym” (por. Wegner 2002). (Oczywiście na marginesie od razu pojawia się pytanie o to, jak konceptualizowany jest ów podmiot i co może oznaczać stwierdzenie, że dysponuje on jedynie pozorną czy iluzoryczną kontrolą nad działaniami – do sprawy tej wypadnie powrócić). W niniejszym rozdziale chciałabym przyjrzeć się argumentacji Wegnera oraz zastanowić nad kwestią, czy empiryczne

dowody, które przytacza on na rzecz swoich tez, rzeczywiście usprawiedliwiają rozgłos i uznanie, jakie zyskała ta teoria.

## I. Ogólne założenia teorii

Teoria pozornej mentalnej kontroli, rozwijana od kilku (a właściwie już kilkunastu) lat przez Daniela Wegnera, dotyczy statusu doświadczenia woli, sprawstwa i w efekcie – własnej podmiotowości. Jak zauważa Wegner, podmiot (*agent*) jest zazwyczaj widziany jako pierwsza przyczyna, źródło ruchów, które wykonuje sam z siebie (por. Wegner, Sparrow i Winerman 2004). W tym sensie jesteśmy przekonani, że nasze działanie jest spowodowane przez świadomą intencję zachowania się w określony sposób: chcę podnieść rękę – i proszę, ręka się unosi. Jednak – jak zauważa Wegner – umysł lubi czynić sztuczki (por. Wegner 2003). Jedną z takich sztuczek jest wytwarzanie w nas poczucia, że to my świadomie powodujemy działania. Streszczając stanowisko Wegnera, oznacza to, że świadoma wola jest iluzją, a zachowania są wytwarzane przez nieświadomy, mechaniczny proces umysłowy, podobnie zresztą jak ma to miejsce w przypadku myśli dotyczących tych zachowań.

Nawiązując do Davida Hume'a, Wegner zauważa, że umysł nigdy nie odsłania przed nami faktycznego sposobu, w jaki powodowane są działania (por. Wegner i Wheatley 1999; Wegner 2002, 2003). Orzekanie o przyczynowości mentalnej ma zasadniczo taką samą naturę jak obserwacja działania przyczynowego w świecie fizycznym: zgodnie z Hume'em nie obserwujemy faktycznie niczego takiego jak „związek przyczynowo-skutkowy”, „siła” lub „moc” przyczynowości czy wreszcie „konieczne sprawianie skutków”. Tym, co obserwujemy, jest natomiast jedynie następstwo faktów, z którego *wyprowadzamy* pojęcie przyczyny. Kula bilardowa uderza drugą kulę, a my *wnioskujemy*, że pierwsza jest przyczyną ruchu drugiej. Faktycznie wykraczamy wówczas poza fakty. Ponieważ tym, co obserwujemy, są tylko określone ruchy. Analogicznie: z tego, że działanie następuje po myśli o wykonaniu tego działania, wcale nie wynika, że to drugie *spowodowało* pierwsze. Zawsze może bowiem istnieć inny, trzeci czynnik, warunkujący wystąpienie zarówno myśli, jak i działania. Przypisywanie świadomym myślom mocy sprawczej jest rodzajem iluzji, opartej na atrybucji i wnioskowaniu.

Jak więc działa mechanizm świadomej woli? Zgodnie z Wegnerem „ludzie doświadczają świadomej woli wówczas, kiedy interpretują własne myśli jako przyczynę własnych zachowań” (Wegner i Wheatley 1999, s. 480). Teoria Wegnera określa warunki, w których taka atrybucja może mieć miejsce. Są to warunki: uprzedniości (*priority*), zgodności (*consistency*) i wyłączności (*exclusivity*). Innymi słowy, myśl musi być w stosunku do działania uprzednia, musi być z nim spójna oraz musi występować brak

widocznych innych powodów czy przyczyn, którym można by działanie to przypisać. W swoich badaniach, które zostaną omówione w dalszej części tego rozdziału, Wegner podaje przykłady zarówno iluzji sprawowania kontroli (gdy wydaje się nam, że jesteśmy sprawcą, ale realna przyczyna działania jest inna) oraz iluzji niesprawowania kontroli (gdy – w wyniku braku w spełnieniu któregoś z warunków – czynność jest przypisana komuś innemu, mimo iż to podmiot jest jej faktycznym autorem).

Stanowisko Wegnera zakłada, że ludzie mogą doświadczać świadomej woli niezależnie od istnienia realnego powiązania między myślami a działaniem, i rzeczywiście, jego zdaniem, takie bezpośrednie powiązanie nie istnieje. Czym wobec tego jest wola? Zdaniem Wegnera świadoma wola jest jedynie doświadczeniem „podobnym do odczucia koloru czerwonego, percepcji głosu przyjaciela lub radości z miłego, wiosennego dnia” (Wegner i Wheatley 1999, s. 480). Wynika z tego, że nie jest ona (wola) niczym więcej niż wewnętrznym wrażeniem. Nie jest jakąś psychologiczną siłą, która powoduje działania; jest rodzajem percepcji (która, notabene, jednak z jakimś przybliżeniem zdaje sprawę z realnych przyczynowych relacji między poznaniem a działaniem, stanowiąc rodzaj „przeglądu” tego, co będzie się działo, por. dalej). Relacje te, jak powiedziano, operują faktycznie na poziomie nieświadomym. Oznacza to, że zarówno myśli, jak i działania osoby są powodowane przez nieuświadomiane mechanizmy; zdaje sobie ona sprawę jedynie z efektów ich pracy, którymi są z jednej strony świadome myśli, a z drugiej – podejmowane działania. Wegner powołuje się tu na klasyczne badania Nisbetta i Wilsona (1977/1995) dotyczące słabości introspekcji oraz braku wglądu we własne procesy umysłowe. Na poparcie swoich tez przytacza także dane neuropsychologiczne (por. Wegner 2002, 2003). Odwołuje się zwłaszcza do klasycznych eksperymentów Benjamina Libeta (por. rozdz. 7) i Wildera Penfielda (te ostatnie wskazują, zdaniem Wegnera, na istnienie dysocjacji między wykonywanym – pod wpływem stymulacji mózgu – przez badanego ruchem a poczuciem, że nie on go spowodował; w tym wypadku doświadczenie oraz faktyczny ruch biegnęłyby dwiema odrębnymi drogami). Wegner (2003) powołuje się również na nowsze badania Joaquina Pereiry Brasila-Neto i współpracowników (por. Brasil-Neto, Pascual-Leone, Valls-Solé, Cohen i Hallett 1992; por. też rozdz. 7), w których osoby badane były poddane tzw. międzyczaszkowej stymulacji magnetycznej w trakcie wykonywania ruchów dowolnych: uniesienia palca prawej bądź lewej ręki. Okazało się, że badani dokonywali ruchów zlateralizowanych w stosunku do magnetycznej stymulacji pól ruchowych, mimo to spostrzegali subiektywnie, że sami dokonywali wolnego wyboru, czy chcą poruszyć prawym, czy lewym palcem. Kolejnym obszarem, z którego Wegner (2002, 2003) czerpie argumenty na poparcie swojej teorii, są badania kliniczne (np. „słyszenie głosów” w schizofrenii czy neurologiczny syndrom „obcej ręki”: wówczas brak jest poczucia spójności między własnymi myślami a tym, co pojawia się w zachowa-

niu) oraz przypadki różnych zaburzeń w rozpoznawaniu podmiotowych zdarzeń (Wegner z upodobaniem i wyczerpująco sięga tu do przykładów hipnozy, wirujących stolików, pisma automatycznego itp.; por. Wegner 2002). W działaniach tego typu dochodzi do błędnego przypisania sprawstwa (komuś innemu, a nie sobie), chociaż to „ja” jest sprawcą zachowania. Następuje to, zdaniem Wegnera, na skutek braku w świadomości osoby odpowiednich uprzednich intencji. Ogólnie mówiąc, wszystkie te dane wskazują, że *doświadczenie* woli może być przetwarzane niezależnie od *faktycznych przyczyn* mających wpływ na zachowanie.

Ostatnią grupą argumentów, na które powołuje się autor *Iluzji wolnej woli*, są jego własne badania eksperymentalne. One też – jako że w zamierzeniu mają stanowić bezpośrednie poparcie omawianej tu teorii – w szczególności zasługują w tym miejscu na uwagę.

## II. Wsparcie eksperymentalne teorii pozornej mentalnej kontroli

W prowadzonych eksperymentach Wegner eksploruje zwłaszcza trzy wyróżnione przez siebie warunki związane z przypisywaniem przyczynowości. Jak pamiętamy, są to uprzedniość, spójność i ekskluzywność. Rozpocznijmy od eksperymentów na uprzedniość myśli w stosunku do działania. Z ogólnych (zresztą zdroworozsądkowych) założeń wynika, że jeżeli myśl nie pojawia się *przed* działaniem lub następuje krótko po nim, nie będzie ona doświadczana jako przyczyna tego działania. I przeciwnie – jeśli myśli takie pojawią się bezpośrednio przed działaniem, zaistnieje tendencja, by traktować je jako jego przyczyny. Można tu postawić pytanie, co oznacza sformułowanie „bepośrednio przed podjęciem działania”. Wegner i Wheatley (1999) stawiają hipotezę, że dla zaistnienia *doświadczenia* woli znaczenie powinien mieć zwłaszcza okres między 30 sekundami (czas przechowywania informacji w pamięci krótkotrwałej) a trzema sekundami (czas, w którym dochodzi do spontanicznej zmiany w percepcji figur typu sześcianu Neckera, a więc naturalna zmiana w ukierunkowaniu świadomości).

By się przekonać, która z tych miar jest bliższa prawdy, Wegner i Thalia Wheatley przeprowadzili pomysłowy eksperyment (por. Wegner i Wheatley 1999). Zgodnie z przyjmowanym założeniem, jeśli *doświadczenie* woli jest wynikiem spostrzegania (nieistniejącego) związku przyczynowego między myślą a działaniem, powinno być możliwe sprowokowanie *doświadczenia* woli w sytuacji, gdy tak naprawdę wola nie miała mocy sprawczej. Badacze przyjęli, że myśl traktowana jako przyczyna działania ma zazwyczaj postać nazwy lub obrazu danego aktu, o wykonanie którego chodzi, albo też rezultatu, który ma być za sprawą tego aktu osiągnięty.



W przeprowadzonym eksperymencie badany oraz pomocnik eksperymentatora (który był uważny przez faktycznych uczestników za innego uczestnika) wspólnie poruszali dużą myszą komputerową, powodując koliste ruchy kursora po ekranie komputera. Na ekranie znajdowały się obrazki różnych obiektów. I badany, i pomocnik eksperymentatora mieli na uszach słuchawki, przez które badany słyszał słowa odpowiadające (w niektórych przypadkach) przedmiotom wyświetlanym na ekranie. W słuchawkach pojawiała się też muzyka wskazująca, że nadszedł czas zatrzymania kursora (pomocnik eksperymentatora słuchał w tym samym czasie komend mówiących, jak ma poruszać myszą). Kursor miał być przez uczestników (tzn. łącznie badanego i pomocnika eksperymentatora) zatrzymywany co 30 sekund. Po każdym zatrzymaniu badany określał na czternastopniowej skali, jak bardzo czuje się autorem zatrzymania myszy w tym właśnie miejscu (od „pozwoliłem, by mysz zatrzymała się gdziekolwiek” do „zatrzymanie myszy [w tym miejscu] było moją intencją”). W rzeczywistości słyszane przez badanego słowa miały stanowić rodzaj przesłanki czy prymowania myśli związanych z obiektami wyświetlanymi na ekranie. W części prób badany słyszał słowo spójne z miejscem, gdzie następnie zatrzymywał się kursor, w części – nie. Ponieważ mysz komputerowa była dzielona z pomocnikiem eksperymentatora, w rezultacie konkretny ruch zatrzymujący się na danym obiekcie był wynikiem działania pomocnika, a nie badanego, czego ten ostatni nie był świadomy. (W dodatkowym wariantcie eksperymentu sprawdzono, czy wówczas, gdy pomocnik eksperymentatora nie kieruje kursorem celowo na dany obiekt, nie robi tego sam badany. Okazało się, że nie było istotnej korelacji między miejscem zatrzymania przez badanego kursora a słowami słyszonymi przez słuchawki. Najwyraźniej więc badani nie mieli tendencji, by kierować się w swoich ruchach kursorem słyszonymi w słuchawkach „myślnymi”. Interpretowali jednak takie ruchy jako bardziej „własne” wówczas, gdy następowała koincydencja między słyszonym słowem a zatrzymaniem kursora na reprezentującym go obrazku). Kiedy dana myśl (tj. wyraz słyszany przez słuchawki, odnoszący się do określonego przedmiotu na ekranie) była słyszana na około 1 do 5 sekund przed zatrzymaniem kursora na tym przedmiocie, badani mieli wrażenie, że intencjonalnie powodowali te działania. Efekt ten nie występował wówczas, gdy myśl (słyszane w słuchawkach słowo) poprzedzała działanie o 30 sekund lub występowała bezpośrednio (1 sekunda) po zatrzymaniu się kursora na danym obiekcie. Badania te wskazują, zdaniem Wegnera i współpracowników, że nawet wówczas, gdy myśl ma całkowicie „zewnętrzny” charakter (jak miało to miejsce w przypadku słów słyszanych przez słuchawki), odpowiednie zgranie czasowe wystarczy, by przypisać sobie autorstwo danego działania (zatrzymanie kursora na tym właśnie przedmiocie). Zauważmy jednak, że omówiona tu procedura kłóci się z wymaganym przez Wegnera warunkiem ekskluzywności, szeroko dyskusowanym zwłaszcza w przypadku omawiania róż-

nych eksperymentów z użyciem hipnozy (gdzie w wyniku braku spełnienia warunku wyłączności następuje „delegacja” autorstwa na hipnotyzera). W wypadku omawianego tu eksperymentu badany miał świadomość, że dzieli mysz ze współuczestnikiem, mającym także wpływ na jej ruchy. Zarzut ten próbuje zneutralizować Wegner przez takie zaprojektowanie procedury eksperymentu, by badany był przekonany, iż współuczestnik, z którym dzieli mysz, słyszy w słuchawkach inne słowa niż on sam.

Przyjrzyjmy się kolejnemu eksperymentowi. Dotyczy on czegoś, co Wegner nazywa „systemem przetwarzania autorstwa” (*system for authorship processing*). Zadaniem tego systemu jest, zdaniem Wegnera, wskazywanie, kiedy daną czynność należy przypisać sobie, a kiedy nie. Istnieje cała grupa wskazówek, którymi można się posłużyć, przypisując sobie sprawstwo. Należą do nich między innymi informacje płynące z ciała, bezpośredni *feedback* proprioceptywny, wskazówki wzrokowe, konsekwencje działania i wreszcie – związane z danym zachowaniem myśli (por. Wegner, Sparrow i Winerman 2004). Te ostatnie wydają się odgrywać szczególnie istotną rolę wtedy, gdy inne dane są niepewne. By przetestować tę hipotezę, Wegner i współpracownicy (2004) przeprowadzili eksperyment, w którym badani mieli stać nieruchomo przed lustrem. W tym czasie ukryta za nimi osoba poruszała rękami, co mogli obserwować w lustrze. Ruchy te były wykonywane zgodnie z instrukcją słyszaną przez słuchawki. W niektórych próbach te same instrukcje słyszał zarówno pomocnik eksperymentatora, jak i sami badani. Zgodnie z przewidywaniami okazało się, że wówczas, gdy słyszane przez badanego instrukcje były zgodne z obserwowanymi poruszeniami rąk pomocnika eksperymentatora, ten pierwszy doświadczał w pewnym stopniu iluzji, że sam jest autorem wykonywanych ruchów. Wrażenie było szacowane na siedmiostopniowej skali, na której badany zaznaczał swoją odpowiedź na pytania w rodzaju: „W jakim stopniu miałeś poczucie, że antycypujesz [obserwowane] ruchy rąk?”, „Jak znaczną kontrolę nad ruchami rąk czułeś?” itp. Średnia odpowiedzi przy zgodności ruchów ze słyszaniem instrukcjami plasowała się na poziomie około 3,5 punktu. W przypadku ruchów zgodnych z uprzedzającą instrukcją notowano też (wersja druga eksperymentu) wyższe przewodnictwo skóry, niż miało to miejsce z próbach, gdy taka odpowiedź nie była dostępna. Wskazuje to, że dostarczenie podstaw do antycypacji ruchów wpływa na przewodnictwo galwaniczne skóry, a więc zapewne ruchy te są doświadczane jako bardziej „własne”. W trzeciej wersji eksperymentu badacze wykazali, że wykonywanie przez badanego niewielkich ruchów zgodnych z instrukcją powoduje wzrost poczucia „zastępczej” (*vicarious*) kontroli w stosunku do sytuacji, w której własne minimalne ruchy nie były wykonywane. Badacze ustalili też, że wykonywanie przez badanego niewielkich ruchów kłócących się ze słyszaniem instrukcją (np. klepanie się po nogach) nie likwiduje całkowicie poczucia kontroli nad obserwowanymi w lustrze ruchami, mimo iż w tym wypadku ruchy własne były niezgodne z obser-

wowanymi poruszeniami rąk (średnia poczucia kontroli na poziomie 2,3). Oznacza to, że instrukcje – traktowane jako „przeгляд” czy antycypacje tego, co będzie się działo (tj. obserwowanych ruchów) – mają wpływ na wzrost poczucia autorstwa danych działań. W eksperymencie kontrolowano też czas podawania instrukcji w stosunku do obserwowanych następnie poruszeń. Wyniki potwierdziły wcześniejsze wnioski na temat preferowanej uprzedniości (instrukcja podana 1–5 sekund przed wykonaniem ruchu była najbardziej efektywna).

W omówionym eksperymencie, mimo że badani *wiedzieli*, iż obserwowane ruchy *nie są* ich własne, doświadczali czegoś na kształt poczucia iluzji działania ich woli w stosunku do ruchów innej osoby. Było tak, ponieważ dysponowali antycypacyjną instrukcją mówiącą, jakie poruszenie za chwilę nastąpi. Zdaniem Wegnera podobna sytuacja może mieć miejsce wówczas, gdy „przeгляд” jest dostarczany w sposób naturalny, a więc za sprawą własnych myśli. „Być może – pisze Wegner – wszystko, czego potrzeba dla rozwoju poczucia sprawstwa, to [antycypacyjny] przeгляд [preview], który umożliwi osobie ustanowienie poczucia mentalnego sprawstwa nad podlegającymi przewidywaniu wydarzeniami” (Wegner, Sparrow i Winerman 2004, s. 845). Myśli te, jak pamiętamy, są – zdaniem Wegnera – wynikiem funkcjonowania nieświadomych procesów, niemających jednak bezpośredniego przełożenia na działanie (choć dostarczających w większości wypadków adekwatnego „przeгляdu” tego, co osoba za chwilę zrobi, co zapewnia inny nieświadomy proces). Doświadczenie świadomej woli byłoby więc jedynie inferencją wyprowadzoną z zachodzącego spontanicznie „przeгляdu działania” dokonywanego przez organizm. „Przeгляд” taki (w postaci myśli, intencji, celów, planów itp.) zapewnia nam tym samym poczucie autorstwa działań, a w dłuższej perspektywie – także poczucie tożsamości (por. Wegner 2002). To właśnie stanowi dla Wegnera podstawową funkcję świadomej woli i jest to jedyny argument przeciw całkowitej epifenomenalności tego doświadczenia. W ten sposób interpretuje też Wegner uzyskane przez siebie rezultaty: myśli nie są faktycznymi przyczynami działań, choć może w nas powstawać takie złudzenie. Bliższa analiza tych wniosków wskazuje jednak, że opierają się one na rozumowaniu kołowym, w którym to, co ma być udowodnione, służy jako przesłanka: wyniki eksperymentu nie wskazują, iż naturalne myśli pełnią rolę jedynie przeгляdu antycypacyjnego – jest to coś, co należałoby najpierw dowieść.

Zastrzeżenia może też budzić sama procedura badań, w tym szacowanie na skali o takiej, a nie innej (w istocie sugerującej) treści oraz niska średnia wyników szacowania (w okolicach trzech punktów; byłyby to więc odpowiedzi w rodzaju „nie mam zdania” czy „być może”). Wegner zdaje sobie z tego sprawę, uznaje jednak, że czynnikiem odpowiedzialnym za „ogólnie niski poziom zastępczej kontroli obserwowanej w tych eksperymentach” (Wegner, Sparrow i Winerman 2004, s. 846) jest czynnik, który nie był

tu brany pod uwagę, mianowicie wyłączość (badanie kontrolowało efekt uprzedniości i spójności). Nie podaje jednak, w jaki sposób włączenie tego czynnika w badanie miało by polepszyć osiągnięte rezultaty.

Jak powiedziano, w omawianym eksperymencie osoba badana wiedziała, że nie ona sama jest autorem wykonywanych ruchów, mimo to miała poczucie sprawiania danego ruchu. Na tej podstawie Wegner uznaje, że rozpoznanie własnego sprawstwa zakłada dwa podstawowe komponenty: racjonalny (wiedza, że samemu spowodowało się działanie) oraz doświadczeniowy (poczucie świadomego chcenia czy woli). Jak się wydaje, Wegnerowi chodzi przede wszystkim o wykazanie, że poczucie oraz samo sprawianie mogą iść dwiema niezależnymi drogami. Oznacza to, że także wówczas, gdy nam się wydaje, iż to my sami (tj. nasze świadome myśli) powodujemy zachowanie, możemy – podobnie jak w omawianych wyżej eksperymentach – doświadczać jedynie złudzenia działania woli. „Odpowiedzi [badanych] pokazują różnorodne regularności, sugerujące, że królestwo doświadczenia podmiotowego może być odwzorowane [*can be mapped*] nawet wówczas, gdy fizyczna przyczynowość nie wchodzi w grę” (Wegner, Sparrow i Winerman 2004, s. 486). Doświadczenie woli nie musi iść równoległe z autentycznym sprawstwem.

W kolejnym pomysłowym eksperymencie (por. Pronin, Wegner, McCarthy i Rodriguez 2006) Wegner w dalszym ciągu eksploruje kwestie nadmiernego szacowania osobistego wpływu na następujące później wydarzenia. Przedmiotem badań było tym razem myślenie magiczne, a więc poczucie sprawiania rzeczy na odległość za pomocą samych myśli. Badacze przyjęli, że ludzie mogą zachowywać się tak, jakby wierzyli we własne (lub czyjeś) magiczne moce, nawet wówczas, gdy racjonalnie odrzucają taki pogląd. Postawili więc hipotezę, że gdy osoby badane będą spozstrzegać spójność między własną myślą a tym, co się następnie zdarzy, będą czuć się odpowiedzialne za to zdarzenie.

Rzekomym celem eksperymentu było oszacowanie psychosomatycznego wpływu określonych praktyk psychicznych, zwłaszcza praktyk voodoo. Badani zapoznali się z odpowiednią literaturą, a ich właściwym zadaniem było wbijanie szpilek w lalkę reprezentującą współuczestnika badania (w rzeczywistości pomocnika eksperymentatora). Przed samą tą procedurą część badanych spotykała się z rzekomym współuczestnikiem, który zachowywał się nieznośnie i budził irytację. Manipulacja ta miała na celu wzbudzenie w badanych „złych myśli” w stosunku do współuczestnika. Pozostali badani nie mieli takich doświadczeń, nie żywili więc tego rodzaju negatywnego nastawienia. W dalszej fazie eksperymentu uczestnicy mieli przez chwilę skoncentrować się, a następnie wbić szpilkę w lalkę reprezentującą towarzysza badania. Po chwili potraktowany w ten sposób pomocnik eksperymentatora zaczynał się skarżyć, że rozboleła go głowa. Zgodnie z przewidywaniami, osoby, które żywiły względem współuczestnika negatywne myśli (co potem osobno sprawdzano kwestionariuszem),

znacząco częściej czuły się tak, jakby rzeczywiście spowodowały u niego wystąpienie bólu (średnio 5 punktów na dziewięciostopniowej skali: od „zupełnie nie” do „tak, z pewnością”), częściej też czuły się z tego powodu odpowiedzialne (3,9 punktu), niż miało to miejsce w przypadku badanych nastawionych do współuczestnika w sposób neutralny (odpowiednio: 2,2 punktu oraz 2 punkty). Mimo to ich poczucie winy, lęku i innych negatywnych uczuć z tym związanych nie różniło się bardzo od poziomu uczestników neutralnych. Zauważmy, że także w tym eksperymencie zależności okazały się dość słabe, zważywszy, iż 4,5 punktu oznacza: „czasami” lub „częściowo” – a więc odpowiedź stosunkowo najłatwiejszą do udzielenia w sytuacji eksperymentalnej manipulacji. Generalnie, jak konkludują Wegner i współpracownicy (2004), uczestnicy eksperymentu byli bardziej skłonni wierzyć w efektywność praktyk voodoo wówczas, gdy sami żywili w stosunku do „ofiary” negatywne myśli.

W innej wersji tego eksperymentu badacze sprawdzali, czy podobne poczucie wpływu towarzyszy też myśleniu pozytywnemu. Tym razem uczestnicy mieli za zadanie wizualizować sukces zawodnika w rzucie do kosza. Wyniki były zgodne z przewidywaniami: fakt żywienia wspierających myśli wpływał na szacowanie stopnia własnego udziału w sukcesie. Także koszykarze, którym powiedziano o wspierających ich rzut myślach i wizualizacjach, byli w większej mierze przekonani, że przyczyniły się one do ich sukcesu, niż miało to miejsce w przypadku tych, którzy wiedzieli, iż obserwatorzy ich nie wspierają.

W kolejnym – naturalnym tym razem – eksperymencie otrzymano na pierwszy rzut oka wyniki podobne: badani czuli się bardziej odpowiedzialni za wynik meczu wówczas, gdy żywili przekonania, nadzieje czy uczucia związane z tym meczem. Im więcej było tych uczuć i myśli, tym bardziej badani czuli się odpowiedzialni za wynik meczu, i to – co ciekawe – niezależnie od natury owych myśli. Na tym tle powstaje jednak pytanie, czy rezultaty te rzeczywiście potwierdzają teorię pozornej mentalnej kontroli. Eksperyment pokazał, że nawet gdy badani myśleli o sukcesie i kibicowali zwycięstwu, a drużyna odniosła porażkę, ci badani, którzy myśleli o meczu więcej, czuli się bardziej odpowiedzialni za ten wynik niż ci, którzy kibicowali ogólnie mniej. Wydaje się, że znaczenie miał tu raczej poziom ogólnego zaangażowania w oglądanie meczu, a nie myśli o określonej treści (warunek spójności). Tym samym badania te wyjaśniają co prawda zachowania kibiców i ich chęć oglądania meczu „na żywo” (zamiast np. retransmisji), ale trudno znaleźć jednoznaczny ich związek z teorią Wegnera. Co więcej, wyniki te zdają się raczej świadczyć przeciwko niej. Powtórzmy: zgodnie z teorią pozornej mentalnej kontroli wówczas, gdy ludzie żywią myśli spójne z późniejszymi wydarzeniami, są oni bardziej skłonni przypisywać sobie wpływ na te wydarzenia (por. Pronin, Wegner, McCarthy i Rodriguez 2006, s. 228 i dalsze). Naturalny eksperyment z kibicami pokazuje, że warunek spójności nie ma aż takiego znaczenia, a tym, co się

liczy, jest ogólne zaangażowanie w wydarzenia. Wegner i współpracownicy zdają się nie dostrzegać tej okoliczności.

Powstaje tu ponadto jeszcze jedno ważne pytanie. Po co nam doświadczenie woli, skoro jest ono w pewnym – bardzo realnym – sensie nieefektywne? Odpowiedź, jakiej udziela Wegner, wiąże się z traktowaniem przez niego woli jako „emocji informującej o autorstwie”. Za sprawą doświadczenia woli wiążemy mianowicie dane działania z nami właśnie, a nie z kimś innym.

Zgodnie z omawianym przed chwilą ujęciem, świadomość jest jedynie *doświadczeniem*, a nie *sprawcą*: „odbija” ona czy odzwierciedla dokonywane na poziomie przedświadomym wybory (por. Velmans 2002; Wegner 2002). W wielu wypadkach informują one trafnie – jak zauważają wyżej wspomniani badacze – o przyszłym przebiegu działania: nie będąc przyczynami, są rodzajem „przeglądu” tego, co będzie się działo, co ma znaczenie także z punktu widzenia życia społecznego i komunikacji z innymi. Jednocześnie to powiązanie świadomych intencji, działania i woli jest tym, co – jak pisze Wegner – „przygotowuje narodziny podmiotu” (Wegner 2002, s. 186).

Świadoma wola jest czymś, co „znaczy” działania jako *nasze* działania, tak by w naszej pamięci zostały one złączone właśnie z nami i naszą przeszłością. Doświadczenie woli i sprawstwa jest tu więc ujęte jako coś w rodzaju „poznawczej emocji” dotyczącej „własnego autorstwa” działania (tzw. *authorship emotion*; Wegner 2002, s. 325). W ten sposób funkcją tego doświadczenia staje się zapewnienie nam ciągłości naszego poczucia bycia sobą (tożsamości). Wegner przywołuje tu popularną w kognitywizmie metaforę komputerową: mózg i nieświadome mentalne procesy to coś na kształt twardego dysku, natomiast ludzkie „ja” – to rodzaj oprogramowania, które jest „autorem” wyświetlanego na ekranie obrazu (sposobu, w jaki rzeczywistość jawi się świadomości)<sup>80</sup>. Człowiek bez takiego „wirtualnego podmiotu” byłby czymś w rodzaju zombie i trudno sobie wyobrazić taki stan – bo nie mamy o nim żadnych możliwych danych. Doświadczenie woli jest iluzją – ale jest zarazem tym, co czyni nas istotą ludzką, z poczuciem ciągłości naszego doświadczenia.

Jednak przytoczone w rozdziałach siódmym i ósmym badania i związane z nimi hipotezy teoretyczne zdają się nie potwierdzać wcześniej dyskutowanych spekulacji Wegnera, iż wola jest po prostu doświadczeniem, którego rolą jest zapewnienie poczucia autorstwa własnego czynu. Wydaje się, że generowanie poczucia autorstwa własnych działań operuje na bardziej podstawowym poziomie niż ten, który musiałby czerpać ze świadomości.

<sup>80</sup> Wegner powołuje się tu m.in. na istnienie zaburzeń osobowości wielorakich: w zaburzeniach tych dzieje się tak, jakby nagle następowała zmiana programu operacyjnego i w tym samym ciele pojawiało się inne „ja”, dysponujące inną wizją rzeczywistości i działające inaczej. Skoro takie zmiany są możliwe, to znaczy, że „ja” (wirtualny podmiot) działa rzeczywiście jak rodzaj oprogramowania (por. Wegner 2002).

mego odczucia woli. Innymi słowy, decyzja, czy czyn jest „mój”, zapada zapewne na dużo wcześniejszych etapach przetwarzania, niż te związane ze świadomym odczuciem sprawstwa. Fenomenologia dowolności byłaby w tym wypadku luksusem, co do którego zasadności teoria pozornej mentalnej kontroli raczej nie przekonuje.

Koncepcja pozornej mentalnej kontroli budzi ponadto inne wątpliwości<sup>81</sup>. Przede wszystkim powstaje pytanie o możliwość realnej umysłowej kontroli<sup>82</sup>. Jest ono tym bardziej uprawnione, że inna znana teoria Wegnera, dotycząca funkcjonowania ironicznych procesów umysłowych (por. Wegner 1994), zdaje się wskazywać, iż kontrola taka istnieje. Wegnera interesuje to, dlaczego w sytuacji stresu czy umysłowego przeciążenia często robimy to, czego właśnie pragniemy uniknąć. Winę, jego zdaniem, ponosi nieświadomy monitorujący proces, odpowiadający za poszukiwanie danych wskazujących na odstępstwo od stanu pożądanego. Gdy świadomość jest przeciążona – to te właśnie dane, wyłapanie przez proces monitorujący, przejmują kontrolę nad zachowaniem. Jednak, jak przyznaje Wegner, w sytuacjach normalnych kontrola umysłowa działa przecież sprawnie: zasypiamy, gdy chcemy iść spać; mówimy to, co zamierzaliśmy powiedzieć itp. Dla Wegnera wyjściem z pułapki procesów ironicznych jest *rezygnacja z chęci świadomej kontroli*: gdy sobie „odpuścimy”, także monitorujący nieświadomy proces zostanie dezaktywowany. Ale problem podstawowy, który w cytowanej wcześniej książce Wegnera dotyczącej iluzji woli zamyka się w jednym (jakby mimochodem zamieszczonym) zdaniu, brzmi: „czy można celowo zrezygnować z iluzji celu, czy też jednostka może jedynie usiąść i czekać, aż utrata iluzji się jej przytrafi?” (Wegner 2002, s. 333). Konsekwencją teorii pozornej mentalnej kontroli jest bowiem to, że świadome myśli *nie mogą* powodować *celowych* zmian w naszym działaniu (w tym umysłowym), a jeśli nawet myśli (zarówno świadome, jak i nieświadome<sup>83</sup>) wpływają (za sprawą jakiegoś umysłowego mechanizmu, nieświadomej woli itp.) na nasze postępowanie – to niemożliwe jest celowe „myślenie inaczej”. Nie możemy wybrać świadomie naszych myśli (także tych – wracając do teorii procesów ironicznych – by sobie „odpuścić”).

Poniekąd problem koncepcji pozornej mentalnej kontroli może polegać na tym, że sprawę przedstawia się w kategoriach albo – albo. A więc albo świadome działanie i świadomą kontrolę nad tym działaniem traktuje się

<sup>81</sup> Fragment poniższy opiera się na moim artykule (Trzópek 2010b).

<sup>82</sup> Nie chodzi przy tym o to, że świadome myśli nie mają znaczenia. Podkreśla się powszechnie, że żywione *przekonania* o własnej kontroli nad działaniami czy *poczucie* dysponowania świadomą wolą mają kluczowe znaczenie dla dobrostanu jednostki. Potwierdza to szereg badań z dziedziny spostrzeganego sprawstwa, umiejscowienia kontroli, poczucia bezradności, wewnętrznej motywacji itp. Badania te jednak nie dotyczą kwestii rzeczywistości (vs iluzoryczności) tego doświadczenia.

<sup>83</sup> Wówczas pojawia się pytanie, czym są nieświadome myśli. Niektórzy, jak np. J. Searle (1999b), przeczą możliwości istnienia takiego zjawiska.

jako oczywistość, zdarzające się zaś automatyzmy są czymś, co należy jakoś wyjaśnić (co zakłada potoczne zdroworozsądkowe stanowisko), albo też jest tak, że faktyczna kontrola nad naszymi działaniami ma charakter automatyczny i subświadomy (i działają tu różne mechanizmy od woli niezależne), natomiast pojawienie się świadomego doświadczenia woli jest iluzją, którą należy wyjaśnić. Nie ma nic, co leżałoby pośrodku.

W tym miejscu można przytoczyć metaforę, którą posługuje się sam Wegner (2002). Przyrównuje on mianowicie świadomą wolę do kompasu. Jeżeli zapytamy, czy to kompas steruje statkiem – to odpowiedź brzmi „nie”. Statek ma swoją maszynię. Ale, jak zauważa Wegner, odczyt kompasu – podobnie jak doświadczenie woli – mówi nam coś o operacjach dokonujących się wewnątrz statku. Kolejne pytanie, które aż prowokuje ta metafora (i które nie jest rozważane przez Wegnera), jest pytaniem o to, czy ruch statku – zapewniany przez jego maszynię – może ulegać zmianie ze względu na wskazania kompasu. Jeżeli uznamy, że tak (bo w przypadku statku tak rzeczywiście się dzieje: kompas służy przecież do określania pożądanego kierunku ruchu), to metafora ta prowadzi do intuicji sprzecznych ze stanowiskiem Wegnera, a mianowicie, że świadomość ma wpływ i może korygować kierunek, w którym toczą się mechaniczne procesy naszego mózgu. Problemem staje się wówczas jednak to, kto i jak odczytuje wskazówki kompasu oraz kto jest sternikiem. Jak widzieliśmy to dotychczas, jest to jedno z palących – i kontrowersyjnych – pytań współczesnej nauki.

### III. Podsumowanie i dyskusja

Streszczając stanowisko Wegnera, można powiedzieć, że świadoma wola jest dla niego pewnym żywionym przez ludzi przeżyciem czy doświadczeniem. Jako doświadczenie pełni ważne funkcje, zapewniając poczucie tożsamości i podmiotowości. Nie zmienia to jednak faktu, że „ustawiana” w roli realnego sprawcy jest jedynie iluzją.

W stosunku do teorii Wegnera można wysunąć szereg zastrzeżeń, i to niezależnie od diskutowanych wcześniej kwestii, związanych z procedurą eksperymentalną i wyciąganymi na podstawie przeprowadzanych eksperymentów wnioskami. Zastrzeżenia te mogą iść w kilku kierunkach. Część z nich dotyczy spraw ogólnych, związanych z teoretycznym usytuowaniem teorii. Inne mają charakter bardziej szczegółowy. Przyjrzyjmy się najpierw tym pierwszym.

Teoria Wegnera nawiązuje *explicite* do Hume’owskiej krytyki przyczynowości. W tym sensie waga argumentów przytaczanych na jej rzecz zależy w znacznym stopniu od wartości krytyki Hume’a. Tymczasem – podobnie jak miało to miejsce w kwestii demontażu przez Hume’a pojęcia podmiotowości – również demontaż pojęcia przyczynowości bywa kwestionowany. John Searle zapytuje wprost, czy prawdą jest, że nigdy nie doświadcza-



my *sprawiania* rzeczy (por. Searle 2004/2010, s. 204 i dalsze). I odpowiada na to pytanie przecząco: wszyscy doświadczamy powiązań koniecznych przez cały czas, w którym jesteśmy świadomi. W charakterystyczny dla siebie, zdroworozsądkowy sposób Searle argumentuje na rzecz bezpośredniego odczuwania związku przyczynowego: „kto ma wątpliwości – pisze – niech podniesie rękę” (2004/2010, s. 205). Jego zdaniem Hume po prostu szukał w niewłaściwym miejscu: przyglądał się w niezaangażowany sposób przedmiotom świata zewnętrznego, w istocie odległym i obcym, nie poddał natomiast analizie doświadczenia najbardziej oczywistego i samonarzucającego się: własnego podmiotowego poczucia sprawstwa. „Kiedy zastanowimy się nad charakterem naszych realnych doświadczeń – pisze Searle – moim zdaniem dojdziemy do wniosku, że powszechne są w nas doświadczenia *sprawiania*, iż coś się wydarza (to wtedy, gdy w grę wchodzi nasze działanie z określonym zamiarem), albo *przeżywania*, jak coś innego *sprawia*, że nam się coś przydarza (gdy w grę wchodzi percepcja). W obu przypadkach doświadczenie związku przyczynowo-skutkowego jest czymś na porządku dziennym” (2004/2010, s. 206). Na tym zasadza się specyfika związków intencjonalnych zawierających w sobie rodzaj przyczynowości *in actu*. Zdaniem Searle’a to pierwotne odczucie przyczynowości ulega później rozszerzeniu na przedmioty świata zewnętrznego i zachodzące między nimi oddziaływania. Jest to więc kierunek odwrotny niż w klasycznym rozumowaniu Hume’a (paradygmat kul bilardowych) czy Wegnera, którzy w swoich analizach rozpoczynają od obserwacji relacji w świecie zewnętrznym. Wychodzi więc na to, jak zauważa Searle, że nie tylko bezpośrednio doświadczamy przyczynowości, ale także możemy to doświadczenie rozszerzyć na przedmioty na zewnątrz nas. Choć z drugiej strony w naszym *doświadczeniu* przyczynowości nie ma niczego, co mogłoby gwarantować jego pewność: zawsze możemy się bowiem mylić. Niemniej jednak doświadczenie to wydaje się równie naturalne jak percepcja, której zewnętrzny świat jest przyczyną. I mamy równe prawo do negocjowania przyczynowości, jak do zaprzeczania realności percepcji.

W stosunku do „wątku Hume’owskiego” należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną sprawę. Powołanie Wegnera na Hume’a nie jest w pełni konsekwentne: Wegner stoi wszak – co wielokrotnie podkreśla – na stanowisku deterministycznym i bynajmniej nie neguje autentycznego działania przyczyn nieświadomych. Tymczasem na gruncie stanowiska Hume’owskiego także realne działanie tych ostatnich zostałoby podane w wątpliwość, czego Wegner zdaje się nie uwzględniać.

Po drugie, nie zawsze jest jasne, co Wegner ma na myśli, gdy pisze, że wola i podmiotowe sprawstwo są iluzją. Z jednej strony może to oznaczać negocjowanie dualistycznego stanowiska psychofizycznego; oznaczałoby to wówczas, że nie ma jakichś osobnych mentalnych czy duchowych sił wpływających na maszynierię ciała. Pogląd taki nie budziłby zasadniczo kontrowersji, przynajmniej w naukowych kręgach. Stanowisko Wegnera zdaje się

jednak iść dalej, w kierunku czegoś, co Eddy Nahmias nazywa „modularnym epifenomenalizmem” (por. Nahmias 2002). Pogląd ten zakłada, że doświadczenie woli i podmiotowości jest wynikiem funkcjonowania pewnego umysłowego procesu, proces ów jednak nie uczestniczy w ogólnych zależnościach, których wynikiem jest dane działanie. Innymi słowy, wola jest przez Wegnera traktowana jako moduł czy system w mózgu, odpowiedzialny za „produkcję” świadomego doświadczenia w postaci takich świadomych stanów, jak pragnienia, zamiary, intencje, plany czy postanowienia. Ten moduł produkujący doświadczenia jest jednak odseparowany od modułu aktualnie powodującego działania. Otrzymuje on pewne informacje wejściowe, ale nie dysponuje „wyjściem” w postaci wpływu na następujące później działanie. To ostatnie uzależnione jest od innych mózgowych procesów. W koncepcji modularnego epifenomenalizmu istotne jest zgranie w czasie i przebiegu różnych mózgowych aktywności, przy czym, jak się zakłada, procesy świadome zachodzą zbyt wolno i są nieefektywne w sensie realnego sprawiania działania. Mimo to, przyznaje Wegner, świadomość dostarcza na ogół trafnego przeglądu tego, co będzie się działo. Teza o modularnym epifenomenalizmie i związana z nią iluzja świadomego powodowania działań nie jest jednak nigdzie stawiana przez Wegnera kategorycznie, a dowód na jej rzecz ma raczej charakter „poszlakowy”, opierający się na możliwości eksperymentalnego rozdzielenia doświadczenia woli i faktycznego sprawstwa. Z tego, że coś „może być”, nie wynika jednak, że zawsze „jest”.

Po trzecie, jedną z istotnych przesłanek przemawiających, zdaniem Wegnera, za jego tezami jest fakt, że nasze potoczne intuicje nie są zgodne z obrazem, który jest właściwy dla badań naukowych. Wegner pisze: „Prawdziwe pojęcie woli wydaje się przeczyć podstawowemu [*the core*] założeniu nauki psychologicznej. Poza wszystkim psychologia bada, jak zachowanie jest powodowane przez mechanizmy: genetyczne, nieświadome, neuronalne, poznawcze, emocjonalne, społeczne i inne łańcuchy [przyczyn], które powodują to, co ludzie robią. Jeśli nasze działania powodowane są przez takie mechanizmy, to jak to się dzieje, że doświadczamy, iż czynimy [to wszystko] zgodnie z naszą wolą?” (Wegner i Wheatley 1999, s. 480). W cytacie tym widać wyraźnie kierunek argumentacji: skoro na gruncie naukowych założeń i naukowej praktyki badawczej wolne działania nie są możliwe do przyjęcia, to tym, czym należy się w kwestii woli zająć, jest odpowiedź na pytanie, dlaczego doświadczamy czegoś takiego jak wola oraz jak złudzenie to powstaje. Innymi słowy, Wegner stara się wyjaśnić, „dlaczego ludzie w ogóle doświadczają świadomej woli – skoro psychologia naukowa [*psychological science*] sugeruje, że całe zachowanie powinno zostać przypisane funkcjonowaniu mechanizmów, które przekraczają ludzką podmiotowość [*that transcend human agency*]” (Wegner i Wheatley 1999, s. 480). Pytanie o to, czy ewentualnie obraz naukowy jest adekwatny (i czy rzeczywiście ze sposobu postępowania naukowego wynikają takie właśnie wnioski, jakie wyciąga Wegner), nie jest stawiane.

W zamian Wegner poszukuje jeszcze jednego łańcucha przyczynowego – mechanizmu, którego efektem jest doświadczenie świadomego sprawstwa. Doświadczenie to, jak powiedziano, uważa za szczególny przypadek spostrzegania przez ludzi relacji przyczynowych w ogóle, czegoś, co Dennett (1987) nazywa postawą intencjonalną (*intentional stance*): potoczno-psychologiczna przyczynowość jest spostrzegana nie przez pryzmat kauzalnych mechanizmów, ale w terminach działań wolnego podmiotu, kierującego się w swoim postępowaniu własnymi zamiarami i pragnieniami. Zdaniem Wegnera jest to złudzenie: prawdziwe przyczyny ludzkich działań mają naturę nieświadomą i bliskie są procesom działającym automatycznie, których badanie w sposób szczególny upodobała sobie współczesna psychologia eksperymentalna (por. Trzópek 2012a; zob. też rozdz. 12).

Po czwarte, powołując się na Hume'a, a także na takich badaczy, jak Albert Michotte czy Theodor Ziehen (por. Wegner 2003), Wegner zdaje się nawiązywać do określonej tradycji uprawiania psychologii, a mianowicie do tradycji psychologii klasycznej. Dla psychologii tej charakterystyczne były pewne określone „-izmy”, takie jak: strukturalizm, aktualizm, asocjacionizm, eksperymentalizm, paralelizm czy epifenomenalizm. I rzeczywiście, wszystkie one zdają się znajdować odpowiedniki w teorii Wegnera, by wymienić chociażby modularność, epifenomenalizm, nacisk na kojarzenie myśli i następujących po nich efektów, aktualizm myśli związanych z działaniem itp. Założenia przyświecające psychologii klasycznej powracają w psychologii co jakiś czas, by wymienić chociażby – z pozoru im przeciwstawny – klasyczny behawioryzm. Jego atomizm i asocjacionizm wiązały się w tym wypadku nie z treściami świadomości, ale rozumieniem bodźców i reakcji. Reakcją na klasyczne założenia są okresy odejścia od nich. Znamionują je ujęcia „nieklasyczne”: całościowe, holistyczne, „postaciowe”, fenomenologiczne. Otóż wydaje się, że prowadzone współcześnie badania neurobiologiczne dowartościowują przede wszystkim ten drugi nurt myślenia. Powstaje pytanie, czy wizja uprawiania nauki preferowana przez Wegnera nie jest wizją odchodzącą w przeszłość.

Po piąte, teoria pozornej mentalnej kontroli dotyczy zasadniczo działań, które spostrzegane są co prawda jako wynik uprzedniej intencji – ale w kategoriach sekund. Nie zajmuje się natomiast długotrwałym planowaniem: Wegner koncentruje się na ostatnim etapie działania dowolnego, gdy przed bezpośrednim wykonaniem pojawiają się odpowiednie, odnoszące się do tego działania, myśli (por. Wegner i Wheatley 1999).

Z drugiej strony Wegner nie uwzględnia też wolicjonalnego charakteru aktywności, która następuje bez uprzedniej wyraźnej intencji. Teoria pozornej mentalnej kontroli odnosi się tylko do działań, które są świadomie chciane czy wybrane, i to bezpośrednio przed przystąpieniem do działania, co mocno zawęża rozumienie dowolności i nie uwzględnia jej złożonego charakteru. Odwołajmy się do przykładu podanego przez Wegnera. Pisze on, że jeśli ktoś pomyślał o włączeniu światła w pokoju, a następnie to

zrobił, będzie interpretować tę czynność jako wynik działania swojej świadomej woli. Natomiast – argumentuje Wegner – jeśli przekreśliłam kontakt, nie myśląc o tym, brak spójności między moimi własnymi myślami a działaniem spowoduje, że poczucie świadomego sprawstwa będzie podważone (por. Wegner 2003, s. 67). Z przykładu tego zdają się wynikać dwie rzeczy: po pierwsze, że Wegner nie uwzględnia całej gamy zachowań, w których wykonujemy pewne czynności, mimo iż świadomie nie myślimy o każdej z nich. W praktyce można sobie wyobrazić, że gdyby było inaczej, nasze dowolne funkcjonowanie w świecie – wobec przeładowania systemu świadomości – byłoby co najmniej znacznie utrudnione. Poza tym – wbrew temu, co zdaje się sugerować Wegner – doświadczenie poucza, że mimo iż nie myślimy o wszystkich naszych zachowaniach, postrzegamy je jako w pełni dowolne i nie mamy tendencji, by przypisywać je komuś innemu niż sobie. Omawiane tu zachowania można traktować jako rodzaj intencji ideomotorycznych, o których pisał już William James. Z drugiej strony intencje ideomotoryczne – jeśli je właśnie ma na myśli Wegner – nie służą w żadnym razie jako paradygmatyczne przykłady działania woli (która dla Jamesa wiązała się z wysiłkiem i przewyciężeniem pewnych naturalnych, nawykowych czy popędowych tendencji do reagowania; por. Trzópek 2003). Ponadto wydaje się, że myśli traktowane jako przyczyna działania w koncepcji Wegnera mają jednoznacznie uświadamiany charakter, podczas gdy w przypadku działań ideomotorycznych myśli te są jedynie mgliście (lub wcale) uświadamiane.

Wydaje się, że najbardziej oczywista rola świadomości w działaniach dowolnych polega właśnie na planowaniu, decydowaniu czy wybieraniu celów do przyszłej realizacji (por. Nahmias 2002). Wówczas intencje powstałe bezpośrednio przed zaistnieniem danego zachowania mogą zupełnie nie odzwierciedlać faktycznej roli świadomego sprawstwa i jego wpływu na późniejszy kierunek działania. „Faktycznie, naszym celem wydaje się to – pisze Eddy Nahmias – byśmy byli zdolni działać w różnych typach sytuacji bez poczucia zaangażowania woli, ale zgodnie z planami, które powzięliśmy poprzednio. I czujemy się wolni i odpowiedzialni za działania zgodne z tymi planami, niezależnie od tego, czy każde z tych poszczególnych działań było świadomie chciane” (Nahmias 2002, s. 537). Wegner zdaje się ignorować zupełnie ten wątek podmiotowej kontroli. Tymczasem to w tym momencie rozstrzyga się późniejsze działanie, o czym świadczą także badania eksperymentalne. Wskazują one, że możliwe jest automatyczne wdrożenie działania wówczas, gdy zostało ono świadomie wybrane i określone odpowiednio wcześniej. Peter Gollwitzer nazywa to intencją implementacyjną (por. rozdz. 13). Sprawne działanie intencji implementacyjnej wskazuje, że nie zawsze myśl musi pojawić się bezpośrednio przed zachowaniem, by można je było traktować (i odczuwać) jako w pełni dowolne. W niektórych wypadkach decyzja zapada znacznie wcześniej, a jej wykonanie może być delegowane systemom działającym na poziomie automa-

tycznym i niezależnym od woli. Co więcej, takie funkcjonowanie wydaje się poniekąd celem i warunkiem sprawnie funkcjonującej samoregulacji.

Wiele badań pokazuje też, że powzięcie odpowiedniej intencji (by studiować, umówić się na randkę czy choćby wrócić do domu) powstaje na poziomie ogólnych planów, a nie konkretnych zachowań do nich prowadzących (tak np. zamiar powrotu do domu wcale nie musi być szczegółowo opracowany na poziomie wyboru konkretnej drogi realizacji tego planu; przeciwnie – myśli podmiotu mogą być wówczas zajęte zupełnie czym innym). W rzeczywistości wiele konkretnych działań, które podejmujemy w celu realizacji bardziej ogólnych planów, w ogóle zdaje się umykać naszej uwadze. Co ciekawe, kwestie te nie są obce samemu Wegnerowi wówczas, gdy bierze pod uwagę różne poziomy identyfikacji działania (por. Vallacher i Wegner 1987). Tych własnych wcześniejszych intuicji i badań nie wydaje się jednak wiązać w jakikolwiek sposób z założeniami rozwijanej przez siebie współcześnie teorii pozornej mentalnej kontroli.

Można zapytać, na ile omówione tu eksperymenty są w stanie rzucić światło na sposób, w jaki powstaje doświadczenie bycia podmiotem działania. Eksperymenty te w większości opierają się na pewnych trikach, a badani są w nich pytani o pojawiające się w nich odczucia w sytuacjach, które z natury są niejednoznaczne czy wręcz nierealistyczne. Innymi słowy, pojawia się pytanie, czy badania te są trafne, a więc czy badają to, co rzeczywiście mają badać. Zasadność tego pytania potwierdza chociażby przeprowadzony przez Wegnera i współpracowników eksperyment naturalny z kibicami meczu; jak pamiętamy, wykazał on, że nie zawsze trzy wyszczególnione przez teorię pozornej mentalnej kontroli warunki są rzeczywiście efektywne (myśli nie musiały być spójne z rezultatem osiągniętym przez drużynę, by badani czuli się odpowiedzialni za ten wynik).

Przejdę obecnie do uwag bardziej szczegółowych. By uzasadnić swoje tezy, Wegner powołuje się na prace innych badaczy, interpretując je zgodnie ze swoimi tezami i dopasowując do własnej argumentacji. Tymczasem trzeba pamiętać, że jest to właśnie jedynie pewna interpretacja i w wielu wypadkach możliwe są interpretacje alternatywne. I tak np. w przypadku znanych badań Penfielda to, że pacjenci donosili, iż to nie oni są autorami wykonywanego pod wpływem stymulacji kory mózgowej ruchu (np. uniesienia ręki), świadczy raczej o tym, że przeżycia, które towarzyszą takiemu ruchowi, rzeczywiście są różne od świadomego, wolicjonalnego jego powodowania. Oznacza to, że gdy rękę unosi się z rzeczywistym zamiarem jej uniesienia, doświadczana jest własna mentalna przyczynowość, różniąca się od mechanicznego powodowania ruchu przez stymulację. Podobnie wiele cytowanych przez Wegnera badań nad hipnozą czy badań wskazujących na uprzedniość zaistnienia ruchu w stosunku do jego uświadomienia także może podlegać różno-

rakim interpretacjom, niekoniecznie zgodnym z linią interpretacyjną Wegnera (por. rozdz. 8).

Można też powiedzieć, że argumentacja Wegnera zmierza w kierunku traktowania jako reguły różnych wyjątków od typowego przebiegu świadomego działania. Te wyjątkowe sytuacje, będące np. wynikiem subtelnych manipulacji eksperymentalnych, są następnie traktowane jako rzucające rzeczywiste światło na sposób funkcjonowania umysłu. I tak większość eksperymentów przytaczanych przez Wegnera służy poparciui tezy, że *zdarzają się* wypadki, gdy świadome poczucie sprawstwa i realne sprawstwo nie pokrywają się. Ale być może są to właśnie wyjątki wywołane przemyślną eksperymentalną manipulacją. Nie mogą one świadczyć na rzecz tezy, że tak właśnie sprawy się mają w normalnych okolicznościach. By to sobie uzmysłwić, wystarczy przytoczyć badania nad tzw. widzeniem mimo ślepoty: ludzie z uszkodzeniami kory wzrokowej potrafią wykonywać pewne proste zadania wymagające wzrokowego różnicowania. Wysuwanie na tej podstawie wniosku, że możemy radzić sobie bez świadomego widzenia, świadczyłoby o braku rozumienia problemu zaburzeń neurologicznych.

Podobne uwagi można poczynić też w stosunku do innych elementów teorii. I tak, analizując warunek ekskluzywności, Wegner wskazuje, że wówczas, gdy istnieją inne możliwe przyczyny działania, podmiot ma tendencję do niedoszacowania własnego w nie wkładu. Wegner (2003) powołuje się tu na przypadki hipnozy, w których własne zachowanie jest przez badanego spostrzegane jako wywołane przez hipnotyzera (por. rozdz. 8). Dla krytyki prowadzonej w tym miejscu ważne jest jednak co innego. Jako podobne do sytuacji hipnotycznej przytacza Wegner słynne eksperymenty Stanleya Milgrama z lat 60. nad posłuszeństwem wobec autorytetu. Także i tu, jak zauważa, następuje „przesunięcie sprawstwa” (*agentic shift*) na inne czynniki (w tym wypadku na rolę autorytetu). Wydaje się jednak, że sytuacja hipnozy oraz eksperymenty Milgrama dotyczą zupełnie innego poziomu owego „przesunięcia” i zupełnie inna jest zarówno ich fenomenologia, jak i mechanizm. Definitywnym czynnikiem działania hipnozy wydaje się takie realne „przesunięcie”, że w hipnozie właśnie sugestia hipnotyzera *powoduje* zachowanie badanego. Istnienie związku między sytuacją hipnozy a eksperymentem Milgrama jest interesującą hipotezą, ale jest to hipoteza, którą dopiero należałoby udowodnić, a nie traktować jako przesłankę rozumowania.

Przytoczone powyżej argumenty pozwalają zaryzykować stwierdzenie, iż głębsza analiza pokazuje, że wiele z odwołań czynionych przez Wegnera, zarówno do filozofów, jak i badaczy (Hume’a, Michotte’a, Penfielda, Milgrama), w znacznej mierze ma charakter arbitralny. W niektórych wypadkach odwołania te bywają też niespójne. Osobiście przeprowadzone przez Wegnera eksperymenty wydają się natomiast eksplorować obszar zachowań wyjątkowych. Opierają się one często na „poczuciu” (np. że porusza się rękami, gdy porusza nimi ktoś stojący za plecami), które nie pokrywa się z realną

wiedzą podmiotu. Wszystko to powoduje, że sytuacje takie trudno jest uznać za paradygmatyczne przykłady sprawowania kontroli wolicjonalnej.

Podsumowując, wydaje się, że można powiedzieć, iż koncepcja pozornej mentalnej kontroli Wegnera jest pewną interesującą – ale tylko – spekulacją, zależną od sposobu, w jaki interpretujemy niejednoznaczne fakty.





## W sieci nieuświadomianych zależności

*Nasz sposób widzenia nowej nieświadomości jest cząstkowy (...), lecz podobnie jak inne wizje ludzkiej natury może zawierać w sobie potencjał zdolny do zrewolucjonizowania naszego rozumienia siebie (Uleman 2005, s. 14).*

*W próbach uchwycenia sposobu, w jaki umysł współpracuje ze środowiskiem, poznawcza nauka nie potrzebuje przywoływać pojęć takich jak świadomość, intencja czy wolna wola (Bargh i Ferguson 2000, s. 926).*

Historia nauki zna kilka rewolucji, które przyczyniły się do zmiany sposobu, w jaki widzimy samych siebie. Najczęściej wymieniane są trzy: kopernikańska, detronizująca Ziemię jako centrum wszechświata; darwinowska, pokazująca człowiekowi jego właściwe miejsce w łańcuchu ewolucji; oraz freudowska, kładąca nacisk na ukryte i nieuświadomiane motywacje rządzące naszym postępowaniem. Można powiedzieć, że wszystkie one zachwiały naszym dobrym samopoczuciem. Obecnie wydaje się do tego dołączać rewolucja czwarta, a przynajmniej przez niektórych zachodzące zmiany bywają tak traktowane (por. Nahmias 2002). Chodzi o znaczenie, jakie współcześnie jest przypisywane automatycznej i utajonej regulacji – z jednej strony, oraz o negowanie znaczenia świadomego sprawstwa i roli świadomego podmiotowania – z drugiej (por. Bargh i Ferguson 2000; Bargh 2005, 2008; Wegner 2002, 2003, 2005, 2008). Jak zauważa Ran R. Hassin, „nowe dane mogą mieć daleko idące implikacje dla naszego rozumienia świadomości lub – mówiąc bardziej ogólnie – dla naszej wizji tego, jak to jest być człowiekiem” (Hassin 2005, s. 196).

Wypracowanym na gruncie filozoficznym oraz psychologii potocznej koncepcjom podmiotu zdają się przeczyć badania prowadzone między innymi w obrębie psychologii poznawczej i społecznej<sup>84</sup>. Co ciekawe, kontekst metateoretyczny, w którym są one podejmowane, wskazuje zarazem na mocno konfrontacyjną postawę badaczy wobec tradycyjnych ujęć: „Jako naukowcy studiujący ludzkie zachowania i wyższe procesy umysł-

---

<sup>84</sup> Dyskutowane tu treści były także omawiane w moich artykułach (Trzópek 2010a; Trzópek 2012a).

we – piszą przykładowo John A. Bargh i Melissa J. Ferguson, i brzmi to nieco jak manifest – odrzucamy tezę o wolnej woli (...) i zarazem przyjmujemy, że ludzkie zachowanie, a także wybory, które do niego prowadzą, mają swoje przyczyny” (Bargh i Ferguson 2000, s. 926). Jak trafnie zauważa Daniel Dennett, sednem nauk kognitywnych „jest ekstrapolacja mechanicznego naturalizmu z ciała na umysł” (Dennett 2005/2006, s. 41, podkreśl. oryg.). Także psychologia wydaje się coraz bardziej aspirować do tego rodzaju rozwiązań (por. Trzópek 2012a).

W niniejszym rozdziale chciałabym się przyjrzeć tym właśnie zagadnieniom, które na gruncie prężnie rozwijających się nauk społeczno-poznawczych zdają się prowadzić do nowego paradygmatu w myśleniu o człowieku (por. Trzópek 2010a). Jest tu też miejsce na zaznaczenie wątpliwości. Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje pytanie o rolę procesów automatycznych i utajonych w relacji do pytania o znaczenie świadomego, podmiotowego sprawstwa w regulacji własnego funkcjonowania człowieka (por. Jarymowicz 2008). Może się przy tym okazać, że oba te pytania są źle czy niewłaściwie postawione.

## I. Co wiemy o sobie? Problem samowiedzy

Jesteśmy zazwyczaj przekonani, że nasze świadome myśli pośredniczą we wszystkim, co robimy, a w szczególności wówczas, gdy decyzje, które podejmujemy, mają ważne dla nas znaczenie. Jednak coraz więcej badań wskazuje, że większość decyzji zapada subświadomie, bez kosztownej i czasochłonnej analizy. Tak np. nieświadome procesy (skutkujące np. mniej lub bardziej uświadamianym poczuciem, że coś będzie lub nie będzie właściwe) leżą u podłoża podejmowanych przez nas istotnych wyborów. Badania dotyczą tu m.in. roli uczuć w rozumowaniu i ludzkiej racjonalności. Jak wykazują znane eksperymenty Antonia Damasia i Antoine’a Buchary nad tzw. markerami somatycznymi, nacechowane emocjonalnie odczucia z ciała stanowią niezbędną przesłankę do podejmowania racjonalnych decyzji, do których niezdolni są pacjenci z pewnymi specyficznymi uszkodzeniami mózgu, mimo iż ich inteligencja pozostaje nienaruszona (por. Damasio 1994/2002). „Racjonalność – pisze Damasio – nawet jeśli dokonuje działań najbardziej wysublimowanych, jest prawdopodobnie kształtowana i modelowana przez sygnały pochodzące z ciała” (1994/2002, s. 229). Sygnały te nie są zazwyczaj uświadamiane.

Tym samym podważony zostaje pokutujący jeszcze gdzieś pogląd, że umysł jest siedliskiem rozumu, a ciało – emocji. Dusza oddycha poprzez ciało – powie Damasio.

Markery somatyczne wykształcają się na podstawie naszych indywidualnych doświadczeń, ale nie tylko. Pozostają bowiem zarazem pod kontrolą wrodzonego systemu preferencji (kształtowanie owego systemu

opisuje m.in. Gerald Edelman [1992/1998]) oraz „zastanych” czynników zewnętrznych, takich jak np. konwencje społeczne, normy kulturowe czy reguły moralne. W ten sposób ich funkcjonowanie staje się wyrazem działania wielorakich wpływów.

Doświadczenie związane z działaniem markerów somatycznych można zapewne traktować jako część tzw. adaptacyjnej nieświadomości. „Adaptacyjna nieświadomość – pisze propagator tego pojęcia, Timothy Wilson – robi wspaniałą robotę, radząc sobie ze światem, ostrzegając przed niebezpieczeństwem, ustanawiając cele, uruchamiając działanie w wyrafinowany i skuteczny sposób. Jest niezbędną i rozległą częścią niezwykle wydajnego umysłu” (Wilson 2002, s. 6–7). Termin „adaptacyjna” oznacza, że nieświadome myślenie stanowi ewolucyjną adaptację: zdolność do poradzenia sobie ze środowiskiem, zinterpretowaniem go i zainicjowaniem zachowania szybko i nieświadomie niosła z sobą najwyraźniej przystosowawcze korzyści. Adaptacyjna nieświadomość stanowiłaby więc starszy ewolucyjnie system przeznaczony do obserwacji środowiska i wykrywania w nim wzorców. Jako taka jest ona częściowo genetycznie zdeterminowana, ale jej funkcjonowanie jest także ugruntowane w doświadczeniach wczesnego dzieciństwa i zapewne późniejszych.

Jak łatwo się domyślić, określenia „adaptacyjna” czy „nowa nieświadomość” (por. Trzópek 2010a) mają na celu także przeciwstawienie się skojarzeniom z nieświadomością psychodynamiczną. Z definicji nieświadomość jest procesem umysłowym, który jest niedostępny świadomości, ale który wpływa na sądy, uczucia czy zachowania. W prezentowanym ujęciu to, co nieświadome, znajduje się u podstaw normalnego funkcjonowania, bez potrzeby wprowadzania dodatkowych psychologicznych konstruktów, takich jak represja, opór czy unikanie lęku. Więcej ma też wspólnego z mechanistycznym ujęciem behawioralnym niż z dynamicznym podejściem Freudowskim (por. Bargh 2004; Bargh i Ferguson 2000). Pojęcie nieświadomości adaptacyjnej zyskuje współcześnie silne ugruntowanie w głównym nurcie psychologii społecznej i poznawczej (por. Trzópek 2012a).

Istnieją jednak też koszty takiego stanu rzeczy. Brak dostępu do sposobu, w jaki selekcjonujemy, interpretujemy czy oceniamy napływające informacje, skutkuje poważnym brakiem wiedzy o sobie samym. W swojej ostatniej książce pod znamienym tytułem *Strangers to Ourselves* (2002) Timothy Wilson wskazuje na obszary, w których niedostatki wiedzy o nas samych są szczególnie widoczne. Dobrze oddają je tytuły kolejnych rozdziałów: *Knowing who we are*, *Knowing why*, *Knowing how we feel*, *Knowing how we will feel*. Wilson argumentuje, że także wiele stałych dyspozycji i cech temperamentalnych stanowi część adaptacyjnej nieświadomości, do której nie ma bezpośredniego dostępu: „ponieważ znaczna część naszego życia umysłowego znajduje się poza świadomością, często nie zdajemy sobie sprawy ani ze sposobu, w jaki oceniamy świat, ani nawet

z natury naszych własnych osobowości” – pisze (Wilson 2002, s. 41). W konsekwencji ludzie są zmuszeni do konstruowania teorii na swój własny temat, czerpiąc informacje z różnych źródeł (opinii rodziny, wiadomości na temat kultury, idei dotyczących tego, jacy chcieliby być itp.). Badacze odnotowują znaczące podobieństwo między reakcjami uczestników prowadzonych przez psychologów społecznych eksperymentów z wykorzystaniem *primingu* oraz pacjentami z pewnymi uszkodzeniami mózgu lub osobami pozostającymi pod wpływem hipnozy. Wszyscy oni na bieżąco wymyślają interpretacje własnych zachowań, do których realnych przyczyn nie mają dostępu. W ten sposób także nasze świadome „ja” staje się rodzajem tworzony przez nas interpretacji czy narracji (por. Bargh 2005; Gazzaniga 2005/2006; zob. rozdz. 9).

W związku z tym, co powiedziano powyżej, trudno mówić o pojedynczym „ja”, skoro jedno koncentruje się wokół adaptacyjnej nieświadomości, drugie zaś jest związane z aktywnością świadomą. Adaptacyjna nieświadomość jest przy tym zazwyczaj źródłem tego, co ludzie *robią*, natomiast świadome „ja” wpływa na to, co zazwyczaj *mówią* (o sobie, swoich zamiarach, przyczynach własnych działań itp.). Powoduje to, że często zewnątrzni obserwatorzy (mający dostęp do naszych działań, a nie naszych myśli na nasz własny temat) lepiej niż my sami przewidują nasze przyszłe postępowanie i mogą mieć na nasz temat inne zdanie niż my sami.

## II. Co wpływa na nasze działanie? Związek percepcji i zachowania

Można powiedzieć, że w latach 80. pojęcie automatyzmów na dobre zagościło w naukowych sformułowaniach i tytułach czasopism. O ile przed 1975 rokiem termin ten pojawił się zaledwie w 29 abstraktach z tej dziedziny, o tyle w 1980 roku tekstów takich było już 40, a w 1990 roku – 115. W latach 2000–2007 przybyło ich kolejne 240. W stosunku do liczby wydawanych w ogóle artykułów stanowi to postęp iście geometryczny (dane na podstawie: Kihlstrom 2008, s. 158–159). Przenikając na teren badań społecznych, konstrukt automatyzmów zmienił zarazem swój charakter: rozumienie tego terminu ulega mianowicie rozszerzeniu w stosunku do poznawczego określenia „procesy automatyczne”<sup>85</sup>. „Automatyczność” oznacza tu, że ludzie są nieświadomi istniejących wpływów sytuacyjnych, które działają wobec tego niejako „automatycznie” (por. Trzópek 2010a, 2012a).

Badaczem, który chyba w największym stopniu przyczynił się do rozpowszechnienia idei automatyzmów i wiedzy na temat ich roli w ludzkim

---

<sup>85</sup> Procesy te są na gruncie psychologii poznawczej konceptualizowane zazwyczaj jako przebiegające równolegle, nieświadome, nieintencjonalne, balistyczne i sztywne.

funkcjonowaniu, jest John Bargh. Prowadzone (zazwyczaj przy wykorzystaniu *primingu*) przez niego i jego współpracowników od lat 80. XX wieku badania obejmują szeroki obszar zagadnień: od prostych związków między percepcją a zachowaniem po nieświadome wzbudzanie celów i motywów. Rozległa literatura dotycząca tego tematu pokazuje, że nawet skomplikowane zachowania i wyższe procesy umysłowe mogą przebiegać niezależnie od świadomości i wymagać niewielkiej uwagi, wysiłku czy woli. „W rzeczy samej ewolucja mózgu i neuropsychologiczne dane sugerują, że ludzki mózg został skonstruowany dla takiej właśnie niezależności” (Bargh 2005, s. 54). I w innym miejscu: „Ludzie zachowują się, wchodzą w interakcje, realizują cele, wszystko to najwidoczniej bez świadomego zamiaru i wiedzy, że to właśnie robią” (2005, s. 41).

Wiele spektakularnych efektów osiągnięto, badając związek „percepcja – zachowanie”. Przyjmuje się tu założenie, że społeczna percepcja, definiowana jako aktywacja określonych percepcyjnych reprezentacji, ma bezpośredni wpływ na społeczne zachowanie się ludzi. Percepcyjne „wejście” jest w tym wypadku automatycznie przekształcane w zachowaniowe „wyjście”. W rezultacie robimy często to, co obserwujemy w zachowaniu innych (por. Dijksterhuis i Bargh 2001). W obrębie psychologii społecznej za typowy wyraz związku percepcji i zachowania uchodzi tzw. efekt kameleona (por. Chartrand, Maddux i Lakin 2005). Przeglądu odnośnych badań dokonałam w innym miejscu (por. Trzópek 2012a).

Bezpośredni wpływ percepcji na zachowanie tłumaczy się zazwyczaj poprzez odwołanie do wspólnej reprezentacji powstającej wówczas, gdy obserwujemy i gdy wykonujemy jakieś działanie. Jest to dobrze znana koncepcja neuronów lustrzanych. Ponadto – jak wiadomo z badań neurobiologicznych – wyobrażenie działania (co można rozpatrywać w kategoriach wzbudzenia określonej jego reprezentacji) skutkuje aktywacją tych samych rejonów motorycznych kory co podczas wykonywania danego ruchu. To właśnie prawdopodobnie zachodzi w przypadku związku percepcji i zachowania. Percepcja jest przy tym traktowana funkcjonalnie. Jej celem jest nie tyle uzyskanie rozumienia i wyrobienie określonych przekonań, ile praktyczne działanie. W ten sposób percepcja pełni rolę adaptacyjną, pośrednicząc w odpowiedzi na wymagania środowiska.

Jak zauważają badacze, w przypadku większości zwierząt percepcja prowadzi bezpośrednio do określonego zachowania, jakkolwiek w przypadku ludzi tak być nie musi (por. Dijksterhuis, Bargh 2001). Można snuć różne spekulacje dotyczące tego, dlaczego tak jest. Może być tak, że percepcja jako taka nie jest wystarczającym warunkiem wzbudzenia działania i musi pojawić się jakiś dodatkowy proces – np. świadoma decyzja czy *fiat* woli. Zgodnie z inną hipotezą niezbędna jest np. określona motywacja. Czasem ów dodatkowy czynnik jest obecny, a czasem nie. Powoduje to, że w pewnych okolicznościach percepcja prowadzi do działania, a w innych – nie. Obie te możliwości Ap Dijksterhuis i John Bargh włączają do hipotezy

tw. opcji ułatwiającej (*facilitator-option*). Jeszcze inną możliwością jest przyjęcie, że w normalnych okolicznościach percepcja prowadzi do działania, jakkolwiek niekiedy związek ten może ulec zahamowaniu. W tym przypadku jakieś czynniki hamujące (czy kontrolujące) mogą zablokować otwarte działanie. Możliwość ta została nazwana „opcją hamowania” (*inhibitor-option*). Z ewolucyjnej perspektywy druga opcja wydaje się bardziej prawdopodobna: istnieją stare mechanizmy działania, a ewolucja dodaje do nich czy nabudowuje na nich nowe funkcje. W ten sposób u człowieka rozwinął się system hamowania czy moderowania starszych ewolucyjnie związków percepcji i zachowania. Hipoteza „ułatwacza” zakładałaby natomiast, że stary związek percepcji i zachowania z jakichś powodów przestał istnieć i został zastąpiony nowszymi mechanizmami. Z ewolucyjnego punktu widzenia wydaje się to wersją mniej prawdopodobną.

Skoro percepcja prowadzi automatycznie do określonych zachowań, warto zastanowić się nad tym, co może być faktycznie obserwowane. I tak, po pierwsze, obserwowane mogą być ruchy, gesty, mimika twarzy, ton głosu. Po drugie, co stanowi kolejny poziom, na podstawie obserwowalnych charakterystyk zachowania i wyglądu danych osób wyposażamy je w określone cechy, które same w sobie nie są dosłownie obserwowane, a jedynie wywnioskowane. Wnioski te jednak powstają spontanicznie, nieświadomie i bezpośrednio, stając się częścią codziennej społecznej percepcji. Po trzecie, społeczna percepcja wykracza poza informacje, które są aktualnie dostępne, a to poprzez aktywację określonych stereotypów opierających się na pewnych łatwo identyfikowalnych cechach danych grup społecznych. Aktywizacja stereotypów i „zaliczanie” innych do pewnych kategorii zachodzi tak samo automatycznie i nieintencjonalnie, jak ma to miejsce w przypadku inferencji cech. W sumie można powiedzieć, że dostrzegamy więcej, niż jest dosłownie obecne (por. Bruner 1978; Dijksterhuis i Bargh 2001). Wszystkie te formy społecznej percepcji wzbudzają tendencję do imitacji i były poddane rozległym badaniom (przegląd badań por. Dijksterhuis i Bargh 2001).

Ogromna większość tych badań wskazuje, że ludzie są skłonni do naśladowania tego, co obserwują w czyimś zachowaniu, lub do działania zgodnego z reprezentacją, która została aktywowana. Prawdopodobnie jest tak dlatego, że w naszej ewolucyjnej przeszłości często najlepszą strategią przetrwania było robienie tego, co reszta grupy. Co ciekawe, badani nie są świadomi występowania tej tendencji i dziwią się, gdy po eksperymencie wskazuje im się na – niekiedy bardzo subtelne – wpływy, którym ulegli.

### III. Automatyczna realizacja celów oraz procesy samoregulacyjne

Uważa się zazwyczaj, że dla aktywnego ludzkiego<sup>86</sup> działania w otoczeniu niezbędne jest zaangażowanie świadomych procesów kontrolnych, którym to procesom towarzyszy często poczucie znacznego wysiłku. Zwłaszcza działania celowe wydają się stanowić podstawę zdolności do kierowania samym sobą. Tradycyjnie teorie celów podkreślają rolę świadomego wyboru celu, a następnie dążenia do niego. Wybór celu zazwyczaj zakłada świadomą deliberację, analizę „za” i „przeciw”, branie pod uwagę możliwych konsekwencji i ich relacji do własnych norm oraz wartości. Dążenie i osiąganie celów jest też traktowane jako proces wysiłkowy, zaangażowany w monitorowanie środowiska i dopasowywanie się do zmieniających się warunków. W tym ostatnim sensie aktywność celowa była określana jako aktywność elastyczna (*flexible*). Wszystkie te cechy powodują, że można ją zaliczyć do tzw. działań kontrolowanych, przeciwstawianych w teoriach dwuprocesowych zachowaniom automatycznym. Te ostatnie były widziane jako bezwysiłkowe i nieintencjonalne, ale także balistyczne i sztywne. Była to cena, jaką trzeba było zapłacić za ich użyteczność i wydajność, odciążające świadome przetwarzanie.

Istnieją jednak badania, które zdają się wskazywać, że ów świadomy, wysiłkowy proces nie jest niezbędny, a co więcej – nie jest nawet czymś typowym dla przebiegu skutecznej realizacji celów: ludzie angażują się w różne (właściwe z punktu widzenia działalności celowej) działania bez potrzeby dokonywania ciągłych świadomych wyborów i monitorowania ich skutków oraz przebiegu. I tak, przykładowo, podprogowa ekspozycja słowa „współpraca” zwiększa prawdopodobieństwo, że poddane *primingowi* osoby będą bardziej współpracujące; prymowanie słowem „grzeczność” wpływa na sposób zachowania w późniejszych interakcjach, nieuświadomiane wzbudzenie motywacji osiągnięć owocuje zaś lepszym wynikiem w wykonywanych następnie zadaniach, niż ma to miejsce w grupie kontrolnej (przegląd badań por. Bargh i Ferguson 2000). Do czynności wykonywanych automatycznie, które bywają wymieniane w tym kontekście, należy m.in. szybkie wyszukiwanie właściwych sposobności, ignorowanie dystraktorów, elastyczne dostosowywanie się do sytuacji, pokonywanie przeszkód oraz rozwiązywanie konfliktów między celami. Jak zauważają Gráinne M. Fitzsimons i John Bargh (2004), operacje te mogą przebiegać również na poziomie automatycznym, bez potrzeby odwoływania się do kierowniczej roli świadomości. Automatyczna aktywacja oznacza, że nie jest konieczny świadomy wybór czy zaangażowanie, by wewnętrzna reprezentacja (celów, standardów itp.) stała się aktywna i przejęła kontrolę nad

<sup>86</sup> Zastrzeżenie to jest tu istotne, gdyż działania celowe możliwe są także u zwierząt, tam przypisuje się im jednak zazwyczaj inne charakterystyki.

zachowaniem. Innymi słowy, cele i standardy operujące poza świadomością umożliwiają kontrolowanie myśli, uczuć i zachowań, bez aktywowania zamierzonej i świadomej kontroli. Z punktu widzenia adaptacji wydaje się to rozwiązaniem sensownym, a nawet koniecznym, zważywszy, że nawet proste świadome czynności celowe zdają się wyczerpywać zasoby ego (por. badania Baumeistera i współpracowników, rozdz. 13).

Warto przyrzeć się przykładowym eksperymentom, których wyniki są przytaczane jako argument za istnieniem automatycznej realizacji celów i automatycznej kontroli zachowania. Cel bywa zazwyczaj definiowany jako mentalna reprezentacja przyszłego stanu, który osoba chciałaby osiągnąć i wierzy, że to osiągnięcie leży w zakresie jej możliwości. Interesujące badania zostały przeprowadzone w tym względzie przez Rana R. Hassina, Johna Bargha oraz Shirę Zimerman (2009). Wspomniani badacze wykazali, że dane cele mogą być wzbudzone w sposób nieświadomy i automatycznie dążyć do realizacji. Będąc realizowane automatycznie, pozostają jednak elastyczne, odpowiadając na wymagania otoczenia. Ustalenia te wymuszają refleksję zarówno nad tradycyjnym spostrzeganiem działań celowych jako świadomych i zamierzonych, jak i tradycyjnym podziałem na procesy automatyczne i kontrolowane.

W cytowanych badaniach cel wiązał się z osiągnięciami i był wzbudzany w sposób nieuświadomiany, za sprawą zadania polegającego na wyszukiwaniu ukrytych słów. W grupie badawczej połowa słów dotyczyła motywacji osiągnąć (słowa takie jak „wygrać”, „sukces”, „rywalizować”, „osiągać” itp.), połowa zaś była neutralna. W grupie kontrolnej wszystkie poszukiwane słowa były neutralne. Następnie badani – w dwóch różnych wersjach eksperymentu – wykonywali dwa różne zadania, które wymagały elastycznego dostosowania się do zmieniających się w trakcie pracy reguł gry. Zadaniem tymi były Test Wisconsin Sortowania Kart (*The Wisconsin Card Sorting Test*, WCST) oraz *The Iowa Gambling Task* (IGT) (szczegółowe omówienie obu metod por Hassin, Bargh i Zimerman 2009). Badacze upewnili się, że uczestnicy byli nieświadomi eksperymentalnej manipulacji i prawdziwego celu badania. Wyniki obu eksperymentów pokazały, że lepsze wyniki – w tym zwłaszcza pod względem elastycznego dopasowania się do zmieniających się warunków – osiągnęli badani z grupy eksperymentalnej, a więc tej, w której nieświadomie wzbudzono cel związany z osiągnięciami.

Z kolei w badaniach Waltera Mischela i Ozlem Ayduk (2002) wykazano został celowy – i automatyczny – wpływ pozaświadomie aktywowanych strategii pamięciowych na procesy poznawcze. Badanym pokazywano listę słów, którą mieli zapamiętać, jednocześnie połowie z nich sublimalnie wyświetlono słowo „zapomnij”, drugiej zaś połowie: „zapamiętaj”. Okazało się, że polecenia te – niespostrzegane świadomie – miały wpływ na procesy pamięciowe. W innych badaniach (por. Moskowitz 2002) wykazano, że także selektywna uwaga może być regulowana przez nieświadomie



aktywowany określony cel uwagi. Istnieją ponadto badania (omówienie por. Fitzsimons i Bargh 2004/2007) wskazujące, że nieświadoma regulacja procesów poznawczych możliwa jest również w przypadku pamięci roboczej, uchodzącej za *residuum* świadomej kontroli i funkcji wykonawczych. W badaniach tych uczestnicy byli w stanie wykryć (w sposób nieświadomiony) reguły pojawiające się w zadaniach, co znajdowało odbicie w czasach reakcji (szybsze reakcje następowały wówczas, gdy reguły były zachowywane, a wolniejsze, gdy reguły takie były łamane). Interesujące badanie dotyczące nieświadomej regulacji zachowania zostało przeprowadzone przez Bargha i współpracowników (por. Bargh, Gollwitzer, Lee-Chai, Barndollar i Trötschel 2001). W badaniu tym porównywano obiektywny stopień zaangażowania uczestników we współpracę oraz ich własną ocenę poziomu tej współpracy w dwóch sytuacjach eksperymentalnych. W pierwszej cel współpracy był jawnie podany do wiadomości uczestników; w sytuacji drugiej był on jedynie podprogowo prymowany, tak że badani nie byli świadomi aktywacji reprezentacji tego celu. Porównanie obu grup pokazało, że współpracowały one na podobnym poziomie. Tym, co je różniło, było świadome przekonanie na temat bycia osobą współpracującą. O ile w sytuacji jawnej instrukcji badani oceniali wysoko swoją kooperację, o tyle w sytuacji przekazu podprogowego nie mieli świadomości współpracującego charakteru własnego zachowania.

Istnieją jednak interesujące ograniczenia dla automatycznego wzbudzenia i realizacji celów, a także omawianego wcześniej związku percepcji i zachowania. I tak, po pierwsze, nieświadomie aktywowana reprezentacja celu będzie miała wpływ na zachowanie badanych wówczas, gdy istnieje określony wewnętrzny stan, który czyni ów cel pożądanym. Przykładowo, ludzie, którzy są spragnieni, będą z większym prawdopodobieństwem sięgali po napój w rezultacie podprogowego przekazu niż ci, którzy spragnieni nie byli (por. Fitzsimons i Bargh 2004/2007). W innych badaniach Fitzsimons i Bargha (2003) studenci, u których wzbudzone subświadomie reprezentację matki, lepiej wypadali w następujących później zadaniach werbalnych niż grupa kontrolna, ale jedynie wówczas, gdy na wcześniejszym etapie eksperymentu zadeklarowali, że chcieliby dobrze wypaść na swoich studiach, aby zdobyć uznanie matek. Innymi słowy, cel nie może być subświadomie aktywowany, o ile już wcześniej istniał w jakiś sposób w umyśle osoby. Podobne zależności otrzymano, badając związki percepcji i zachowania, a także automatycznej aktywacji zachowań zgodnych z określonymi cechami czy stereotypami. Na przykład w badaniach Apa Dijksterhuisa i Oliviera Corneille'a (2000) wykazano, że aktywizacja stereotypu związanego z tym, iż kobiety są gorsze w matematyce, działała tylko wówczas, gdy badani rzeczywiście przejawiali takie stereotypowe przekonania. Wpływ automatycznej aktywacji stereotypu zależy więc od tego, czy wierzy się w dany stereotyp. W innym eksperymencie uczestnicy byli mniej skłonni do pomocy w zbieraniu rozsypanych przez pomocni-

ka eksperymentatora przedmiotów – mimo odpowiedniego prymowania – wówczas, gdy powiedziano im, że muszą się spieszyć na następny eksperyment (por. Macrae i Johnston 1998). Badania te wskazują, że pasywny wpływ percepcji na zachowanie jest podporządkowany aktualnie działającym ważnym dla badanego celem.

Po drugie, eksperymenty wskazują na pojawiający się w nich efekt asymilacji (zachowanie zgodne z prymowaną cechą czy stereotypem), ale także kontrastu. I tak w badaniach Paula M. Herra (1986) prymowanie cechą wrogości prowadziło badanych do oceny ambiwalentnie zachowującej się osoby jako bardziej wrogiej, natomiast prymowanie przykładem takim jak Adolf Hitler prowadziło do oceny tego zachowania jako mniej wrogiego. Kluczowe wydaje się tu więc porównywanie budzące efekt kontrastu. Podobnie w badaniach Apa Dijksterhuisa, Russella Spearsa i Vincenta Lépinasse'a (cyt. za: Dijksterhuis i Bargh 2001) prymowanie stereotypem profesora powodowało polepszenie w późniejszym wykonywaniu testu niż prymowanie konstruktem modelki. Z kolei odwrotny efekt otrzymano, gdy prymowano konkretnymi przykładami, np. Alberta Einsteina. Tu zadziałał więc efekt kontrastu. Ogólnie można zatem założyć, że prymowanie konkretnym bodźcem prowadzi do efektu kontrastu, zaś prymowanie bodźcem bardziej abstrakcyjnym – do efektu asymilacji.

Po trzecie, także napotymane niedogodności mogą wpłynąć na opisywany tu związek percepcji i zachowania. Na przykład badania wskazują, że uczestnicy prymowani słowem „pomocność” są częściej skłonni nieść pomoc osobie, której np. „przypadkiem” rozsypały się książki czy długopisy. Jednak w badaniach C. Neila Macrae'a i Lucy Johnston (1998), wówczas gdy długopisy przeciekały i brudziły ręce, zarówno badani z grupy kontrolnej (niepoddanej *primingowi*), jak i ci prymowani konstruktem bycia pomocnym ociągali się w równym stopniu z pomaganiem w zbieraniu brudzących długopisów.

Po czwarte wreszcie, wpływ na zachowanie ma świadoma intencja postępowania w określony sposób (np. bycie fair, bycie uważnym czy dokładnym). W jednym z badań prymowanie wrażeniem pięciu starszych osób prowadziło do asymilacji (wolniejsze ruchy badanych), jakkolwiek prymowanie przykładem jednej starszej osoby prowadziło do kontrastu (badani ruszali się szybciej). Jednak w przypadku wprowadzenia instrukcji, by wyrobić sobie możliwie najdokładniejszą opinię o danych pięciu starszych osobach, efekt asymilacji zanikał (por. Dijksterhuis, Spears i Lépinasse 2000). Świadoma aktywacja refleksyjności może więc zneutralizować automatyczną odpowiedź na określoną stymulację. Podobnie może działać uwaga skierowana na siebie. Uwaga taka powoduje, że własne normy, standardy zachowaniowe i ważne dla osoby cele stają się bardziej wyraziste czy dostępne. Przykładowo, w jednym z badań uczestnicy byli prymowani stereotypem związanym z byciem politykiem. Następnie mieli napisać esej na temat testowania programu nuklearnego. W badaniach

takich prymowani stereotypem polityka uczestnicy piszą zazwyczaj dłuższe eseje, jednak efekt ten zanikał wówczas, gdy osoby badane siedziały przed lustrem, co – jak się zakłada – sprzyja uwadze skierowanej na siebie. Podobnie wówczas, gdy uczestników uprzedzono, że będą prymowani daną cechą i że może to wpłynąć na ich wykonanie następnego zadania, informacja ta okazywała się skutecznym środkiem eliminowania automatycznego wpływu (przegląd badań por. Dijksterhuis i Bargh 2001).

Podsumowując, społeczna percepcja nie zawsze prowadzi do asymilacji czy imitacji. Wiele zależy od tego, czy zachowanie jest zgodne z uświadomionymi (lub możliwymi do uświadomienia, choć w danym momencie „uśpionymi”) celami czy pragnieniami osoby. Zależy także od sposobu, w jaki wzbudzone są określone reprezentacje: tego, jakie porównania one budzą oraz jak rzetelnie wykonuje się dane zadanie lub czy jest ono z jakichś względów uciążliwe albo niewygodne. Nie bez znaczenia jest też zaangażowanie świadomej uwagi czy refleksji. Bez możliwości moderowania wpływu percepcji na zachowanie ludzie rzeczywiście mogliby się zachowywać jak ryby w ławicy. Tak jednak nie jest: ludzkie zachowanie jest elastyczne i może nie ulegać wspomnianym zależnościom.

Inna interesująca grupa danych pochodzi z badań nad samoregulacją emocji i zachowania. Samoregulacja – podobnie jak zachowanie celowe – uchodzi za paradygmatyczny przykład działania procesów świadomych i intencjonalnych. Okazuje się jednak, że także w tej sferze można mówić o samoregulacji zachodzącej w sposób automatyczny. Badania pokazały np., że ludzie, których obraz siebie był zagrożony, łatwiej angażowali się w stereotypowanie innych, niż miało to miejsce w grupie kontrolnej. Rezultaty te są wyjaśniane w kategoriach samoregulacyjnej chęci przywrócenia korzystnego wyobrażenia o sobie (por. Spencer, Fein, Wolfe, Fong i Dunn 1998). Samoregulacyjna aktywność może być też wynikiem bezpośredniej adaptacji sytuacyjnych norm, i to powiązanie: normy – zachowanie nie musi być świadomie mediatyzowane. W istocie przekaz społecznych norm wydaje się przebiegać w ten właśnie sposób w procesie socjalizacji. W eksperymencie Henka Aartsa i Apa Dijksterhuisa (2003) uczestnicy prymowani fotografią czytelnicy mówili ciszej niż ci, którzy nie zostali poddani tej eksperymentalnej manipulacji. Może to świadczyć na rzecz hipotezy, że samo wzbudzenie reprezentacji sytuacji wymagającej określonego zachowania i kojarzącej się z tym zachowaniem wystarcza, by czynność samoregulacyjna (odpowiednia do wymogów danych norm sytuacyjnych) zaszła w sposób nieuświadomiany. W innym eksperymencie przytoczonym przez Fitzsimons i Bargha (2004) uczestników prymowano słowami związanymi z konformizmem bądź słowami podkreślającymi niezależność. Okazało się, że badani z pierwszej grupy częściej zgadzali się z opinią oceniającego eksperyment pomocnika eksperymentatora, niż miało to miejsce w grupie drugiej. Co istotne, badani nie mieli świadomości, że ich zachowanie podlegało uprzedniej manipulacji, a tym bardziej

że było do niej dostosowane. Badań tego typu jest bardzo wiele (przegląd por. Fitzsimons i Bargh 2004/2007). Znaczna ich część odwołuje się do nieświadomej aktywacji celów i następującej później – dostosowanej do wymogów otoczenia i sytuacji – realizacji. Działanie takie jest zazwyczaj przez badaczy traktowane jako *par excellence* samoregulacyjne.

Zarazem, jak się wydaje, mówiąc o istnieniu „automatycznej samoregulacji”, należy wykazać przede wszystkim dwie rzeczy. Po pierwsze, że regulacja ta ma charakter *automatyczny*, a po drugie, że można ją zakwalifikować jako aktywność *samoregulacyjną*. W przypadku pierwszym działanie musi nie wymagać świadomej, intencjonalnej interwencji, zarówno w sensie wyboru celu działania, jak i sposobu jego realizacji. W przypadku drugim niezbędne jest natomiast – jak się zakłada – by działania te dostosowały myśli, emocje i zachowania do wymagań zarówno bieżącej sytuacji, jak i indywidualnych celów podmiotu w tej sytuacji (por. Fitzsimons i Bargh 2004/2007). Powstają jednak pytania: 1) czy przytoczone przykłady badań spełniają te kryteria oraz 2) czy same kryteria są odpowiednio dobrane. Na pierwsze pytanie można, jak się wydaje, udzielić odpowiedzi twierdzącej: aktywacja celów samoregulacyjnych następowała poza świadomością, a ich realizacja była dostosowana do wymagań tak sytuacji, jak wzbudzonego celu działania. Wątpliwości budzi jednak stosowanie przedrostka „samo-” w stosunku do tak sprawowanych procesów kontroli. Innymi słowy, mimo że jakiś rodzaj regulacji zachodził, warto postawić pytanie, czy należy go traktować jako zachowanie w istocie *samoregulacyjne*, jeżeli przez „samo-” rozumie się efektywną regulację sprawowaną przez podmiot. Przykładowo, Fitzsimons i Bargh piszą: „badania sugerują, że dostosowanie do norm może przebiegać w sposób nieświadomiony, a ludzie, którzy się tak dostosowują, często *utrzymują, że nie rozumieją, dlaczego postąpili zgodnie z normami*” (Fitzsimons i Bargh 2004/2007, s. 161, podkreśl. J.T.). Powstaje pytanie, czy w tej sytuacji można jeszcze mówić o *samoregulacji* bez redefinicji znaczenia tego terminu. Może być też tak, że określone „świadomościowe” wymagania względem samoregulacji stają się inne wówczas, gdy z samoregulacji wyodrębnimy bardziej restrykcyjnie traktowane pojęcie samokontroli (por. rozdział następny).

Nie należy też, jak się wydaje, zapominać o odmiennych skutkach, jakie dla „ja” mogą się wiązać z regulacją świadomą i nieświadomą. Jak pokazują badania, wynikiem powodzenia (lub odpowiednio: niepowodzenia) w realizacji nieświadomie wzbudzonego celu jest zmiana następująca w nastroju czy emocjach osoby. Powód owej zmiany może być dla niej zasadniczo niedostępny w przypadku regulacji automatycznej, co może zwrotnie wpływać dezinformująco na jej sądy i działanie (jest to zgodne z teorią, że afekt dostarcza informacji; por. Clore 1994/1998). W przypadku gdy emocja jest efektem świadomych wysiłków samoregulacyjnych lub działań celowych (ich powodzenia, względnie niepowodzenia), zyskuje

ona jasne sytuacyjne zakotwiczenie, niwelując ryzyko, że przeniesie się w sposób niekontrolowany na inne sytuacje.

#### IV. Empiryczne badania nad podmiotowością w kontekście działania procesów automatycznych

Badań, w których sama podmiotowość jako taka staje w centrum uwagi, jest – w stosunku do cytowanych wcześniej eksperymentów „anty-” czy „apodmiotowych” – dramatycznie niewiele. Jest to poniekąd zrozumiałe: trudno jest operacjonalizować zmienną taką jak „podmiot”. Jeśli operacjonalizacje takie są dokonywane, to dotyczą one najbardziej podstawowego poziomu funkcjonowania podmiotowego, na którym określa się np. to, czy ktoś ma poczucie bycia źródłem działania lub rozpoznaje siebie jako sprawcę danej czynności (por. rozdz. 7). Obecnie chciałabym przyjrzeć się badaniom, które mogą stanowić przeciwwagę nakreślonego w tym rozdziale obrazu automatycznego i nieuświadomianego reagowania. Są to badania, których przedmiotem jest *złożone* funkcjonowanie podmiotowe, funkcjonowanie dotyczące „niezwykłości osobowych właściwości człowieka” (por. Jarymowicz 2008, s. 9). Badania takie zostały przeprowadzone w zespole Marii Jarymowicz (por. Jarymowicz 2008). Ich celem jest, jak zauważa sama autorka, nie tyle opis tego, co wymyka się podmiotowi (takich badań prowadzi się bardzo wiele), ile eksploracja tego, co sprzyja podmiotowemu funkcjonowaniu.

By uświadomić sobie ich oryginalność na gruncie psychologii empirycznej, na wstępie trzeba zdać sprawę, jak rozumiany jest w nich podmiot. Wśród przejawów podmiotowości znajdują się między innymi takie cechy, jak: „świadomość tego, kim się jest, dlaczego coś się wybiera i ku czemuś zmierza, zdolność do dystansowania [się] względem samego siebie, kontrolowania własnych poczynań, wyboru reguł traktowania innych ludzi” (Jarymowicz 2008, s. 9). Tym, co podmiotowość ogranicza, jest natomiast „reagowanie automatyczne, obronne, bezwiedne, impulsywne, egocentryzm, samooszukiwanie, nieświadome tendencyjne traktowanie siebie, swoich i obcych” (Jarymowicz 2008, s. 9). Ograniczenia te mają więc zarówno charakter wewnętrzny (uleganie popędowi czy pokusom, brak wglądu itp.), jak i zewnętrzny (bezwiedne lub bezkrytyczne przyjmowanie przekonań, podporządkowanie się naciskom itp.). Autorka trafnie rozróżnia przy tym „podmiot” – funkcjonującą osobę oraz „podmiotowość” rozumianą jako „zbiór atrybutów, które sprawiają, że *osoba wpływa na swoje własne funkcjonowanie*” (2008, s. 9, podkreśl. J.T.). W tym ujęciu rozwój podmiotowości wiąże się z wyjątkową zdolnością człowieka do uczynienia samego siebie przedmiotem poznania (por. też Obuchowski 2000). Warunkiem podmiotowości staje się tu samoświadomość i autorefleksja,

pod wpływem i dzięki której możliwe staje się *zmienianie siebie*. Dokonywane tu „wglądy w siebie” niekoniecznie muszą odzwierciedlać trafną percepcję (a nie jest jasne określenie, na czym by ona polegała i jakie byłoby kryterium jej prawdziwości), ale istotny jest sam fakt, że podmiot kieruje refleksyjną uwagę na siebie, zadaje sobie pytania i poszukuje na nie odpowiedzi. Tym, co się tu liczy, jest więc nie tyle trafność samowiedzy, ile zdolność do autorefleksji i zmieniania się pod jej wpływem. W ten sposób podmiotowość przejawia się zarówno w sferze poznawczej, jak i emocjonalnej oraz motywacyjnej, a także wykonawczej. W pierwszej wiąże się z samoświadomością i samowiedzą, sposobami określania własnej tożsamości i dystansowania się wobec samego siebie. W sferze drugiej dotyczy zdolności uznania czegoś za dobre bądź złe, zgodnie z określonymi, wypracowanymi przez siebie kryteriami, a także zdolności do kierowania się własną wolą, formułowania celów i programów działań oraz przewidywania ich następstw. Motywacje podmiotowe mają tu charakter refleksyjny, racjonalny i transgresyjny, i jako takie przeciwstawiają się motywacjom obronnym. Wreszcie w sferze trzeciej – wykonawczej – podmiotowość polega na zdolności do samokontroli i sprawstwa, sterowania sobą i podejmowania odpowiedzialności (por. Jarymowicz 2008). Wszystkie te warunki zdają się wiązać podmiotowość z rozwojem moralnym i rozumowym. Z psychologicznego punktu widzenia tak pojęta podmiotowość kształtuje się zarówno za sprawą naturalnych procesów rozwojowych, jak i celowej, własnej aktywności podmiotu. W tym drugim wypadku rozwijanie podmiotowości wymaga przewycięzania wielu pierwotnych ograniczeń, związanych przede wszystkim z brakiem wglądu w samego siebie, tendencjami obronnymi oraz własnym egocentryzmem.

Wszystko to powoduje, że podmiotowość jako taka wydaje się nie tyle czymś danym, ile raczej zadaniem. Jak przyznaje autorka, od samych początków życia psychika pełni swe funkcje bez udziału świadomości (tu trzeba dodać: świadomości refleksyjnej) i niejako „bez interwencji” podmiotu. Co więcej, „człowiek może tak funkcjonować całe życie: bez wglądu w mechanizmy leżące u podstaw własnych zachowań” (Jarymowicz 2008, s. 15). By zasadnie mówić o podmiotowości, muszą być więc spełnione wspomniane wyżej warunki, wiążące się z namysłem, refleksją i wolą. Dzięki zdolnościom intelektualnego przetwarzania informacji dochodzi do ukształtowania specyficznych, osobowych przesłanek podmiotowości (por. Jarymowicz 2008). W odniesieniu do własnego „ja” jest to wyartykułowana samowiedza (dotycząca zarówno „ja” realnego, jak i idealnego oraz powinnościowego), standardy samokontroli, a także określona hierarchia wartości i celów własnych działań, wraz z gotowością do jej realizacji. W odniesieniu do świata i innych ludzi przesłanki takie stanowi wiedza o świecie i jego stanach możliwych i pożądanym, standardy wartościowania i cele poza „ja”, a także gotowość do angażowania się prospołecznego. Jak przyznaje autorka, regulacja automatyczna

i bezwysiłkowa ma faktyczną i znaczącą przewagę nad regulacją związaną z zaangażowaniem systemu refleksyjnego. Jednak to ta ostatnia wiąże się z funkcjonowaniem specyficznie ludzkim, podmiotowym. W tym sensie można także powiedzieć, że podmiotem nie tyle się jest, ile się nim bywa. „Bywanie podmiotem” wzbogaca ludzkie funkcjonowanie, prowadząc do rozwoju, aczkolwiek życie toczy się także wówczas, gdy tak rozumiana podmiotowość nie jest zaznaczona.

Przedstawiona tu koncepcja wydaje się – zwłaszcza jako koncepcja psychologiczna, a nie filozoficzna czy antropologiczna – niezwykle wymagająca. Można ją wiązać z podmiotowością w sensie węższym, który odpowiada sposobowi funkcjonowania podmiotu osobowego w tradycji filozoficznej.

Zasadniczą tezę, która przyświeca podejmowanym eksperymentalnym badaniom nad tak pojętą podmiotowością, streszcza następujące zdanie: „Ukształtowane refleksyjnie przesłanki zachowania mają wpływ na przebieg procesów automatycznych, w tym – nieświadomych. Pierwotne automatyczne reakcje podporządkowane są podstawowym potrzebom związanym z obroną własnej egzystencji, ale wtórnie nawet bezwiedne reakcje zależą od tego, co i jak człowiek przemyślał” (Jarymowicz 2008, s. 13). Na zapleczu znajduje się tu założenie, że konstrukcja mózgu umożliwia wzajemne wpływy procesów toczących się w różnych jego obszarach. „Innymi słowy – pisze dalej autorka – przyjmujemy, że podobnie jak możliwe jest bezwiedne uleganie procesom utajonym, tak niewykluczone są – bez pośrednictwa kontroli podmiotu – wpływy reguł i efektów myślenia refleksyjnego na automatyczne funkcjonowanie podmiotu. Bez tej tezy idea podmiotowości przejawiającej się panowaniem nad samym sobą byłaby utopijna, bo świadomie możemy skontrolować niewielką część tego, co się z nami dzieje” (Jarymowicz 2008, s. 58). Stanowisko zawarte w przytoczonych cytatach zdaje się wskazywać zarówno na wiarę w siłę podmiotu (podmiot nie jest wobec nieświadomej warstwy psychiki bezbronny), jak i na jego słabość (w istocie świadoma regulacja to wierzchołek góry lodowej i trzeba „zaprogramować” automatyczne funkcjonowanie podmiotu w taki sposób, by owa regulacja podmiotowa toczyła się niejako sama, na... automatycznym poziomie). W rozumowaniu tym wydaje się tkwić paradoks, jakkolwiek nie jest też ono pozbawione pewnych racji. Automatyczna regulacja podmiotowa byłaby więc taką regulacją, która nie wymaga ustawicznej samokontroli, ale polega na refleksyjnym wypracowaniu pewnych standardów, które następnie mogą zwrotnie wpływać na automatyczne zachowania przebiegające na poziomie nieświadomym. Owe nieuświadomiane regulacje pozostawałyby wtedy zgodne z tym, co zostało wybrane i uznane za słuszne na autorefleksyjnym, podmiotowym poziomie.

Jak zdaje sobie z tego sprawę Jarymowicz, procesy automatyczne odgrywają w naszym życiu zarówno rolę zbawienną, odciążając nas znacznie w codziennym funkcjonowaniu (o czym była już mowa przy oka-

zji dyskusowania roli i znaczenia tzw. nieświadomości adaptacyjnej), jak i niekorzystną, prowokując bezpodstawne uprzedzenia, mylne interpretacje zdarzeń czy działania irracjonalne (por. też Zimbardo 2008/2012). Jarymowicz interesuje zwłaszcza ta druga grupa zachowań automatycznych. Jak zauważa, mimo iż posiadamy kryteria wartościowania i normy postępowania (czy to przejęte od otoczenia, czy nawet wypracowane osobiście), nie zawsze (a nawet stosunkowo rzadko) faktycznie przejmują one kontrolę nad zachowaniem. Konstatacja ta jest oczywiście zgodna z przytoczonym wcześniej stanowiskiem Wilsona (2002) i innych badaczy. Tym, co różni prezentowane tu ujęcie, jest zadawane w tym kontekście pytanie o to, jak można tego typu procesom przeciwdziałać. Jasna artykulacja przyjmowanych zasad oznacza, że reguły leżące u podstaw własnego postępowania można dostrzec, a skoro tak, to także poddać je analizie i zmienić, co jest niemożliwe w przypadku afektów bezpośrednio wyznaczających reakcje czy zachowanie. Jest to, jak zauważa Jarymowicz (2008), zasadnicza różnica w *sytuacji podmiotu*, różnica, która przyczynia się do możliwości jego faktycznego samostanowienia. Warto przypomnieć, że podobne stanowisko właściwe jest także niektórym reprezentantom neopsychoanalizy, zwłaszcza Erichowi Frommowi (por. Fromm 1996).

Istotna wartość prezentowanego tu stanowiska nie leży jednak w samych rozważaniach teoretycznych, ale w próbie empirycznego testowania hipotez wysuwanych na wyżej omówionych podstawach. Badań takich przeprowadzono kilka; zostaną one teraz krótko omówione, by zdać sprawę z zaangażowanej procedury i możliwych wniosków, jakie na ich podstawie mogą być wysuwane.

Jedne z takich badań (por. Dobrenko 2005, za: Jarymowicz 2008) dotyczą możliwości wglądu w to, co utajone: świadczą one, że sygnały odnoszące się do przebiegu procesów niedostępnych świadomości mogą być przez podmiot jednak jakoś odbierane. Jest to istotne z perspektywy roli, jaką w podmiotowości pełni zdolność do autorefleksji i samoświadomości. W badaniach tych stosowane były podprogowo eksponowane bodźce słowne, a zadaniem badanych było rozpoznanie tych słów wśród słów jawnych, które następnie prezentowano w parach. Jedno ze słów z pary stanowiło wcześniejsze słowo utajone lub jego synonim czy antonim. Drugim słowem było słowo niepowiązane z nim treściowo. Zadaniem badanych było określenie, które z dwóch słów pasuje do wyświetlanego uprzednio podprogowo (a więc niedostrzeganego w planie świadomym) słowa. Okazało się, że badani wskazywali słowa utajone lub ich synonimy i antonimy ze stopniem trafności wyższym niż poziom przypadku (na poziomie około 0,6; gdzie: 1 oznacza odpowiedź prawidłową, 0 – nieprawidłową, a 0,5 to poziom przypadku). Badania te Maria Jarymowicz nazywa „światelkiem w tunelu” (Jarymowicz 2008, s. 50). W szczególności chodzi w nich o możliwość rozpoznawania przez ludzi tego, co dzieje się z nimi pod wpływem niewidocznych bodźców. Jarymowicz powołuje się tu także na ekspery-



menty, w których część badanych była w stanie rozpoznać podprogowo wyświetlane słowa (choć inna część ich nie widziała). Jak konkluduje, „wystarczy patrzeć, żeby zobaczyć” – innymi słowy, skupić się, dociekać. Jak zauważa sama badaczka, podstawowym warunkiem rozwoju podmiotowości jest przewyciężenie fundamentalnego ograniczenia, jakim jest brak samoświadomości (2008, s. 62). Jarymowicz pisze: „w dociekaniach psychologii klinicznej poszukuje się głównie wglądów w nieświadome emocje czy przekonania o sobie, a badania [Kamili] Dobrenko informują o wglądach w neutralne słowa, co poszerza zakres twierdzeń” (2008, s. 57). Jest to dość nowatorskie podejście do mających generalnie ugruntowaną pozycję w badaniach naukowych eksperymentów z wykorzystaniem prymowania, nasuwa się jednak pytanie, czy wnioski dotyczące „obrony” podmiotowości, jakie mogą być wysuwane na tej podstawie, nie są zbyt dalekosiężne, zwłaszcza jak na prostotę zaangażowanej tu eksperymentalnej procedury i wykazanie w rzeczywistości niewiele więcej poza działaniem „nieświadomości poznawczej” (por. Zajonc 1994/1998).

Cały szereg kolejnych badań został poświęcony wpływowi refleksyjności na przetwarzanie jawnych i utajonych informacji. Badaniom tym przyświecały dwa podstawowe założenia. Po pierwsze, że automatyczne reagowanie jest zależne od zmagazynowanej jawnej wiedzy na dany temat: np. podprogowo wyświetlone słowo „upiór” może wywołać reakcje niepokoju (o nieświadomym dla osoby źródle) tylko wówczas, gdy zna ona pojęcie upiora, wierzy w nie, odczuwa w związku z nim lęk itp. Innymi słowy, automatyczne reagowanie może być podporządkowane systemowi refleksyjnemu, pod warunkiem że zostały w nim wcześniej wypracowane odpowiednie reguły jawnego odczytywania napływających informacji. Oznacza to, że wszystko, co zostało przemyślane, może w ten sposób wpływać na przebieg procesów bezwiednych. Po drugie zakłada się, że rozwój refleksyjnego systemu wartościowania prowadzi automatycznie do zmian zasad regulacji całej psychiki – w tym jej części nieświadomej. Jedną z takich zasad jest np. (możliwa do wypracowania) nawykowa skłonność do poszukiwania uzasadnień dla własnych sądów; skłonność ta zmniejsza wpływy nieświadomych afektów czy automatycznych wartościowań (por. Jarymowicz 2008, s. 96).

Refleksyjność w omawianych badaniach była operacjonalizowana jako doraźna lub trwała gotowość do namysłu nad własnym funkcjonowaniem. Doraźny namysł był wywoływany manipulacją eksperymentalną – np. za sprawą instrukcji nakazującej przedstawienie informacji „za” i „przeciw” ważnym kwestiom społecznym. W niektórych badaniach mierzono przy tym tzw. wskaźnik heterogeniczności standardów wartościowania, dotyczący zdolności do dostrzegania w tym samym obiekcie zarówno pozytywnych, jak i negatywnych stron (jak zakładano: im wyższa heterogeniczność, tym wyższa refleksyjność). Bardziej trwała gotowość do refleksji mierzona była stosowaniem określonych metod pomiaru refleksyjności

(np. liczbą cech, które badani skłonni są brać pod uwagę, zastanawiając się nad tym, jacy są ludzie; jak założono: im liczba ta jest większa, tym większa dociekliwość, a więc i refleksyjność uczestników).

Jednym z ciekawych wyników osiągniętych w badaniach (por. Imbir 2008, za: Jarymowicz 2008) było wykazanie, że osoby o większej refleksyjności (mierzonej stopniem heterogeniczności) wolniej wykonywały zadania wymagające posłużenia się inteligencją werbalną (takie jak podawanie synonimów czy układanie wyrazów z dostępnych liter) niż osoby o refleksyjności mniejszej. Innymi słowy, badani ci wypadali *gorzej* niż ich mniej refleksyjni koledzy. Wyniki te są interpretowane w kategoriach odmiennej dynamiki funkcjonowania, jaką wywołuje wzbudzenie systemu refleksyjnego, a mianowicie nastawienia na namysł i rozwagę<sup>87</sup>. Co ciekawe, wzmiankowana tu zależność uległa odwróceniu wówczas, gdy zadaniem badanych było kategoryzowanie słów odnoszących się do wartości (tj. wartości tradycyjnych oraz wartości nowoczesnych). W tym zadaniu szybsze okazały się osoby bardziej refleksyjne (por. Rutkowska 2002, za: Jarymowicz 2008). W badaniu tym zastosowano jednak inną miarę refleksyjności (polegającą na liczbie podawanych cech odnoszących się do „ja” i „nie-ja”), możliwe więc, że obie miary rejestrują nieco inne aspekty refleksyjności, co może rzutować na różnice otrzymanywane w wynikach. Może być również tak, że znaczenie ma rodzaj samego zadania, które należy wykonać (w przypadku drugim miało ono zdecydowanie bardziej „refleksyjny” i „wartościujący” charakter).

W innym eksperymencie (por. Kobylińska 2003, za: Jarymowicz 2008) badano, jak przypomnienie sobie sytuacji wymagającej (pozytywnie przeprowadzonej) samokontroli wpływa na reakcje na bodźce utajone. W badaniu tym podprogowo były pokazywane twarze z pozytywnym lub negatywnym wyrazem emocjonalnym, a następnie badani oceniali stopień „pozytywności” eksponowanych jawnie chińskich ideogramów. Okazało się, że osoby, u których wzbudzono standard skutecznej samokontroli, znacząco częściej oceniały ideogramy jako neutralne, niż miało to miejsce w przypadku osób z grupy kontrolnej (których oceny były bardziej uzależnione od „znaku” wyrazu twarzy eksponowanej podprogowo). Podobne wyniki osiągnięto w grupach, w których miarą refleksyjności był wskaźnik heterogeniczności standardów wartościowania, i to nawet w sytuacji odroczenia (między badaniem refleksyjności a ekspozycją ideogramów

---

<sup>87</sup> W tym kontekście ciekawe mogłoby być sprawdzenie, czy osoby refleksyjne (w podanym tu rozumieniu) nie są zarazem osobami „zorientowanymi na stan” zgodnie z terminologią Juliusa Kuhla. W moich badaniach (Trzópek 2008b) były to osoby wykazujące się znacznym stopniem podmiotowości, w sensie, jaki terminowi temu przypisano w tym podrozdziale. Na marginesie powstaje pytanie, czy szybkość i wydajność rozwiązywania prostych zadań, jakie zazwyczaj stosuje się w eksperymentach psychologicznych, stanowi rzeczywistą miarę „lepszego” funkcjonowania (to samo odnosi się też do „przewagi”, jaka najczęściej w literaturze jest wiązana z „orientacją na działanie” w stosunku do „orientacji na stan”; por. Trzópek 2008b).

upływało wówczas kilka dni; por. Karwowska i Lichosik 2006, za: Jarymowicz 2008). Wyniki te zdają się wskazywać, że wzbudzenie systemu refleksyjnego ogranicza wpływ utajonego afektu na dokonywane następnie świadome oceny. Jednak długość utrzymującego się wpływu w sytuacji odroczenia każe się zastanowić, czy w grę nie wchodzi tu jeszcze inne czynniki lub czy badanie nie jest jedynie artefaktem.

W jeszcze innych eksperymentach (por. Anisimowicz 2006, za: Jarymowicz 2008) uczestnicy „refleksyjni” odnosili do „ja” neutralne heksagramy, które poprzedzono podprogowo wyświetlanymi słowami denotującymi cechy negatywne, ale prawidłowość ta występowała tylko wówczas, gdy badani przypisywali sobie te cechy także w samoopisie jawnym. Wyniki te mogą świadczyć o tym, że osoby o wzbudzonym systemie refleksyjnym są bardziej skłonne do „widzenia się w prawdzie” i do niestosowania obron. Zgodnie z hipotezą Jarymowicz, gdy pewne własne wady są rozpoznane i przyjęte do wiadomości, nie zostają one wypierane. Tym samym u osób refleksyjnych możliwa byłaby rezygnacja z nieświadomego samooszukiwania.

Jak wspomniano wcześniej, badania wskazują (por. Wilson 2002; Wilson, Lindsey i Schooler 2000), że faktycznie można mówić o dwóch typach postaw: jawnych i utajonych, które nie muszą być zgodne z sobą. Wartość regulacyjną w stosunku do zachowania zdają się przejmować przede wszystkim postawy utajone. Postawy jawne odgrywają natomiast rolę w tym, co osoba o sobie świadomie myśli i co mówi. Na pierwszy rzut oka zdaje się to przeczyć wnioskowi Jarymowicz. Wydaje się jednak, że faktycznie sprzeczności tu nie ma: wiedza o sobie, o jakiej piszą Wilson i współpracownicy, nie musi być bowiem wiedzą opartą na autentycznej refleksji i tworzeniu osobistych standardów oceny, która to wiedza jest istotna dla Jarymowicz. W ten sposób nie wiązałyby się też ona z prawdziwymi (tak jak są one tu rozumiane) wymogami podmiotowości. Istota podmiotowości w prezentowanym ujęciu zdaje się przejawiać w funkcjonowaniu powiązanym ze świadomością tego, co wartościowe, i ze świadomym zmierzaniem ku realizacji owych celów, wartości czy ideałów. Jak to zauważyła niegdyś Ellen Langer (1993), istnieje wielka różnica między refleksyjnością a bezrefleksyjnym stanem umysłu. Badania nad podmiotowością zespołu Marii Jarymowicz zdają się wpisywać w ten właśnie nurt myślenia.

Możliwe zarzuty względem tego podejścia wydają się iść w dwu podstawowych kierunkach, które można określić jako szczegółowy i systemowy. W tym miejscu zajmę się tymi pierwszymi, delegując drugie do podsumowującego podrozdziału.

Co można zarzucić prezentowanemu tu stanowisku? Zarzuty szczegółowe mogą dotyczyć zarówno sposobu konceptualizacji podmiotu, jak i metod badania tak pojętej podmiotowości. W stosunku do tego pierwszego należy podkreślić przede wszystkim znaczną nieufność wobec roli, jaką w ludzkim życiu podmiotowym mogą pełnić emocje i postawy afek-

tywne. Są one traktowane po macoszemu, by nie powiedzieć – w sposób uproszczony i schematyczny. Podstawowy nacisk spoczywa na racjonalności, intelektualnym wglądzie i dystansowaniu się względem siebie samego. Jako takie stanowisko to wpisuje się w długą tradycję: począwszy od starożytnych, poprzez myśl kartezjańską, a na Immanuelu Kancie kończąc. Podejście to zdaje się natomiast nie uwzględniać drugiej istotnej tradycji – tradycji ucieleśnienia i pozytywnej roli, jaką emocje pełnią w naszym życiu, w tym w podejmowaniu słusznych życiowych decyzji (por. Damasio 1999/2000a; Clore 1994/1998; Frijda 1994/1998) oraz w powiązaniu z genezą wartości i postępowania moralnego (por. Greene 2003, 2005, 2009; Frankfurt 1999a; Taylor 1985/2001a, 1985/2001b).

Po drugie (choć w związku z pierwszym), ujęciu temu można zarzucić to, że nie wydaje się ono bliskie faktycznemu doświadczeniu człowieka. Tak pojęta podmiotowość staje się czymś sztywnym i zimnym, abstrahującym od własnych potrzeb i pragnień, a faworyzującym „narzędzia intelektualne”. Zacytujmy przykładowe stwierdzenie: „Standardy idealne są pomysłami co do tego, jak postępować, by zbliżyć się do ideałów. Są kryteriami oceniania tego, co warto zrobić w celu przybliżenia istniejącej rzeczywistości do ukształtowanej wizji lepszego świata” (Jarymowicz 2008, s. 81). Można zadać pytanie, ilu ludzi *postępujących dobrze* w istocie myśli w ten sposób. Warto – dla równowagi – przytoczyć zdanie Paula M. Churchlanda, który uważa, że moralne postępowanie jest wynikiem odpowiedniego doświadczenia pojawiającego się od dzieciństwa i uczenia się (automatycznego!) różnych właściwych wzorów postępowania, które stają się tak naturalne, że zadanie pytania „dlaczego postępujesz moralnie?” zyskuje tyle samo sensu dla tak wychowanej osoby co pytanie „dlaczego ryba pływa w wodzie?” (por. Churchland 1999/2002).

Po trzecie, takie wąskie traktowanie podmiotowości (a dotyczy to również ujęć filozoficznych), aczkolwiek teoretycznie jest uprawnione, prowadzi do szeregu pytań związanych chociażby z podmiotowością dzieci, ludzi chorych psychicznie, a także tych „zdrowych normalnych”, którzy nie osiągają wymaganych tu standardów. Czy można powiedzieć, że nie są oni podmiotami? Nie twierdzę, że znam odpowiedź na to pytanie, jednak samo pytanie warte jest postawienia.

Po czwarte, rozwój podmiotowości zostaje tu pojęty jako zadanie podejmowane intencjonalnie. Tu trzeba jednak zauważyć, że nie wszyscy ludzie decydują się na tak określone zadanie rozwojowe. Co powoduje, że pewni ludzie mogą mu sprostać, inni zaś nie? Kusząca wydaje się odpowiedź, że decyduje o tym wola i refleksja podmiotu. Wtedy jednak zaczynamy obracać się faktycznie w błędnym kole.

Kwestia druga dotyczy metod i tego, co właściwie za ich pomocą zostało dowiedzione. Wiele cytowanych tu badań wpisuje się w nurt popularnych w psychologii badań nad *primingiem* – w tym przytaczanych wcześniej, a dotyczących ograniczeń nieświadomego wzbudzenia celów

czy samokontroli. Uzyskiwane tu wyniki nie są nieoczekiwane, a raczej należy je uznać za zgodne z dominującym paradygmatem. Tym, co stanowi o różnicy, jest ich interpretacja. Jednak interpretacja ta – kładąca nacisk na to, co podmiotowe – wydaje się w wielu miejscach bądź to sporządzona na wyrost, bądź co najmniej niejednoznaczna. Jakkolwiek by było, wskazuje to na znaczenie nastawienia, z jakim podchodzi się do otrzymywanych w badaniach rezultatów. Potwierdza to zasadność traktowania teorii naukowej jako syndromu, w którym wyjściowe założenie, stosowane metody i uzyskiwane na ich podstawie rezultaty wzajemnie się dopełniają (por. Paszkiewicz 1983).

## V. Podsumowanie i dyskusja

Podsumowując ten wątek rozważań, można powiedzieć, że współcześnie szczególnego znaczenia w badaniach i teorii psychologicznej nabiera fakt istnienia nieświadomych podstaw naszego funkcjonowania. Obecnie nie może już budzić wątpliwości, że znaczna część naszego życia przebiega w sposób, który psychologowie określają jako „automatyczny”, „utajony” czy „bezrefleksyjny”. Istnieje bardzo wiele nieświadomych przyczyn i źródeł zachowań. Pochodzą one zarówno z naszej ewolucyjnej przeszłości (działając w postaci ogólnych motywów, potrzeb czy celów), jak i kultury, dostarczając nieświadomych, ukrytych skryptów, jak żyć w danym społeczeństwie, pod określoną szerokością geograficzną i w określonych warunkach. Uczenie i doświadczenie dorzuca do tego indywidualne i niepowtarzalne rysy: badania psychologii, zwłaszcza społecznej, pokazują, w jaki sposób te tendencje motywacyjne i działania mogą być uruchamiane pozaświadomie i sprawiać, że zachowujemy się tak, a nie inaczej.

Innymi słowy – co do pewnego stopnia wydaje się mieć charakter kontrintuicyjny – w istocie nie zdajemy sobie sprawy z tego, co, w jakim stopniu i w jakim zakresie na nas wpływa, ani z tego, że ocena zdarzeń czy innych osób przebiega często tendencyjnie lub pod wpływem uwarunkowań, do których nie mamy dostępu. Także nasza wiedza dotycząca nas samych – choć w potocznych intuicjach może nam się wydawać, że wiemy o sobie wszystko lub niemal wszystko – pozostawia bardzo wiele do życzenia: faktycznie wiemy o sobie niewiele. Wnioski te nie muszą oznaczać nic „niewłaściwego”; człowiek po prostu nie potrzebuje nieustannie kontrolować swojego zachowania w środowisku, dopasowując się płynnie i bez większego wysiłku do jego bieżących wymagań, zgodnie ze swoimi nawykami, chronicznymi celami czy motywami. Podstawowe systemy związane z oceną, rozumieniem, motywacją czy zachowaniem nie potrzebują koniecznie świadomej interwencji, by działać sprawnie i zgodnie z ważnymi podmiotowymi celami i potrzebami. Pokazały to m.in. badania prowadzone w zespole Marii Jarymowicz, jak i te związane z wyjątkami

od działania *primingu*. Warto też zdać sobie sprawę, że czynności wykonywane początkowo świadomie i nierzadko z wysiłkiem podlegają z czasem automatyzacji i przebiegają poza świadomą kontrolą. Jednak ich „świadome korzenie” nadal należy mieć na względzie.

Ten „łagodny” obraz wpływu automatyzmów jest faktycznie zaburzony przez interpretacje dokonywane przez czołowych badaczy dyskutowanych tu zagadnień (por. Bargh i Ferguson 2000; Bargh 2005; Wegner 2002, 2005). Mają oni mianowicie skłonność do „silnej” interpretacji pojawiających się tu zależności i do dokonywania dość rozległych uogólnień uzyskiwanych w swoich badaniach rezultatów. Trudno zaprzeczyć, że ich uczestnicy przejawiają zazwyczaj zgodne z prymowanym konstruktem zmiany zachowań, postaw czy emocji. Warto zwrócić jednak uwagę, że siła tak otrzymanych wyników jest zazwyczaj niewielka i stosuje się do wąskiego zakresu eksperymentalnej manipulacji. Powstaje pytanie, czy rzeczywiście dostarcza to wystarczających podstaw do twierdzeń o prymarnej roli procesów automatycznych w naszym życiu i jedynie iluzorycznej roli faktycznego sprawstwa czy wolności wyboru. A takie wnioski są właściwie wysuwane.

Niezależnie od tego można zadać pytanie, czy badania psychologiczne nad nieświadomym *primingiem* rzeczywiście dają adekwatny wgląd w realne sytuacje życia ludzkiego. Wydaje się, że zaangażowana tu procedura eksperymentalna (wraz z jej krótką perspektywą czasową, brakiem osobistego zaangażowania badanych itp.), jak i specyficzne założenia psychologii jako nauki eksperymentalnej mogą nie tyle odzwierciedlać istniejące prawidłowości, ile tworzyć pewne artefakty, w których procesy automatyczne i te należące do nieświadomości poznawczej zdają się zyskiwać decydującą rangę. Innymi słowy, prowadzone w omawianym nurcie badania mogą nie być w stanie wykryć innego sposobu funkcjonowania.

Postępowanie takie wydaje się mieć głębsze przyczyny. Poszukując determinant zachowania – w tym podmiotowego – psychologia staje wobec problemów determinizmu i indeterminizmu, opowiadając się wyraźnie za tym pierwszym. Jest to założenie metafizyczne, wydaje się jednak splecione z przyjmowaną, naturalistyczną wizją naukowości. Zgodnie z nią wyjaśnienia dotyczące ludzkiego działania i postępowania powinny należeć do tego samego ogólnego typu wyjaśnień, jaki jest stosowany w innych dyscyplinach przyrodniczych. Zdaniem znacznej części badaczy rozwiązania alternatywne czyniłyby psychologię „podejrzaną jako naukę” (por. Wegner 2005).

Stanowisko takie nie jest niczym nowym na gruncie historii psychologii. Wiele wątków poruszanych w tym rozdziale przywołuje na myśl inny, niegdyś bardzo wpływowy nurt myślenia psychologicznego. Mowa o behawioryzmie. Behawioryzm to coś więcej niż kierunek w psychologii; to także wyraz określonej (ściśle powiązanej z pozytywizmem logicznym) filozofii nauki (por. Skinner 1964/2000), precyzującej, czym nauka jest i jakie wyjaśnienia są na jej gruncie akceptowalne. Odwołania do behawioryzmu są zresztą formułowane *explicite*: „Poprzez rozszerzenie bogactwa

zewnątrznych bodźców na klasę wewnętrznych reprezentacji środowiska, które są przez nie wzbudzone, wiele z tego, co twierdził Skinner na temat bezpośredniej kontroli środowiskowej (...), zostało obecnie potwierdzone we współczesnych badaniach nad efektem *primingu*” – pisze John Bargh (2008, s. 142). To, że mechanizmy te mają charakter „mentalny”, nie zmienia ich deterministycznego z założenia charakteru. Stanowią one jedynie uzupełniające doktrynę Skinnerowską zmienne pośredniczące, będące ściśle powiązane ze wzbudzającymi je warunkami. To, że określone warunki mogą u różnych ludzi wywoływać różne reakcje, nie stanowi większego problemu: Skinner wyjaśniał tę zmienność w kategoriach „indywidualnej historii wzmocnień”. Zarazem odwołanie do umysłowych procesów pośredniczących sprawia, że podejście to zachowuje charakter poznawczy. Jeśli jednak procesy poznawcze, zarówno te podbudowujące relacje interpersonalne, jak i te związane z pojawiającymi się odpowiedziami na środowisko, są w istocie automatycznie pociągane (czy: determinowane w mocnym sensie tego słowa) przez oddziaływania tegoż środowiska, to – jak zauważa John F. Kihlstrom – „kusi, aby zapytać, czy w istocie mieliśmy w psychologii poznawczą rewolucję, skoro dowiadujemy się, że Skinner mimo wszystko miał rację, i tak naprawdę pozostajemy pod kontrolą czynników środowiskowych” (por. Kihlstrom 2008, s. 172). Jak w tym kontekście wypadają kwestie związane z podmiotowością i osobą?

By odpowiedzieć na to pytanie, powrócę do wspomnianego wcześniej „systemowego” zarzutu związanego z ujęciem podmiotu przez Marię Jarymowicz. Przeniosłam ten wątek do ogólnego podsumowania rozdziału, gdyż zdaje się on dotyczyć ważnej problematyki, którą przy omawianych tu kwestiach należałoby poruszyć. Jak pisze Jarymowicz, istotny dla podmiotowości jest problem tego, „jak *osoba wpływa* na własne zachowanie” (Jarymowicz 2008, s. 10, podkreśl. J.T.). Co jednak oznacza, że „osoba wpływa” lub co faktycznie kryje się pod często używanym określeniem „regulacja podmiotowa”? Te właśnie pytania zadają sobie współcześnie niektórzy czołowi badacze procesów automatycznych (por. Bargh 2005, s. 42; Bargh 2008; Bargh i Ferguson 2000; Wegner 2005). Określenia takie wprowadzają – ich zdaniem – w błąd, a nawet są szkodliwe, gdyż zdają się zakładać istnienie jakiegoś „podmiotu osobowego” znajdującego się ponad czy poza psychologicznymi procesami. Sugeruje to bowiem wprowadzenie do gry obdarzanego powszechną niechęcią „homunkulusa”. „Homunkulus” taki (tu: „podmiot” czy „osoba”) byłby samoistnym źródłem wyborów czy działań, co w rzeczywistości podważałoby możliwość naukowych wyjaśnień. W tym sensie „regulacja podmiotowa” sama ma swoje przyczyny i uwarunkowania, które można badać naukowo. Powoduje to, że podmiot i osoba gdzieś znika w strumieniu różnych zależności. Obraz ten może wydawać się dość niepokojący, jednak pytaniu „co to oznacza, że *podmiot wpływa* czy *kieruje* swoim zachowaniem?” trudno odmówić teoretycznej i empirycznej nośności.





## Podmiot, samoregulacja i samodeterminacja

*Podmiot/sprawca musi być nie tylko osobą planującą i przewidującą, lecz także motywującą siebie i autoregulującą (Bandura 2001, s. 8).*

*Kto kontroluje kogo wówczas, gdy „ja” kontroluje samego siebie? (Kuhl 1996, s. 61).*

Przez długi czas główne zainteresowanie badaczy i teoretyków „ja” wiązało się – jak wyrażają się Brandon J. Schmeichel i Roy F. Baumeister (2004/2007) – z „ja wiedzącym”, wyposażonym w określone cechy, zdolności i konceptualizacje siebie (wchodzą tu w grę takie konstrukty, jak: „obraz siebie”, „pojęcie siebie”, „autoprezentacja”, „szacunek do siebie”, „samoocena”, „samoakceptacja” i wiele innych, którymi nie będę się tu zajmować). Obecnie sytuacja ta zaczyna się zmieniać, a centrum uwagi badaczy wydaje się przesuwać w kierunku „ja” konceptualizowanego inaczej, mianowicie jako „ja działające”. W tym kontekście coraz większa uwaga zostaje położona także na samoregulację i tzw. wykonawcze funkcje „ja”, odpowiedzialne za planowanie, inicjowanie i rewizję podejmowanych działań oraz procesów poznawczych. Przez niektórych (bo nie przez wszystkich; por. Fitzsimons i Bargh 2004/2007) badaczy funkcje te traktowane są jako aktywne, świadome i intencjonalne, a więc *par excellence* podmiotowe (por. Krzyżewski 2008).

Samokontrola i samoregulacja wydają się należeć do najważniejszych funkcji podmiotu. Podmiotowość obejmuje nie tylko zdolność do dokonywania wyborów i tworzenia planów działania, ale także zdolność do wdrażania ich w życie – często w obliczu różnych trudności tak wewnętrznej, jak zewnętrznej natury.

Samoregulacja wiąże się najczęściej z sytuacjami, w których podmiot sprawuje kontrolę nad swoimi zachowaniami, stanami oraz wewnętrznymi procesami. W grę wchodzi tu także hamowanie impulsów, podejmowanie decyzji, odporność na porażki czy kontrolowanie emocji. Wyzwaniem zarówno dla badań, jak i teorii psychologicznej pozostaje ujęcie

tych różnych funkcji (czasem nazywa się je „funkcjami wykonawczymi”) w jedną spójną teorię. Różni autorzy i teoretycy kładą nacisk na odmienne aspekty samoregulacji: siłę woli (por. Mischel i Ayduk 2004/2007; Kuhl 1994, 1996), zasoby ego (por. Baumeister 2002; Baumeister i Heatherton 1996; Muraven i Baumeister 2000), pętle sprzężeń zwrotnych (por. Carver i Scheier 1981; Carver 2004/2007), samodeterminację (por. Deci i Ryan 2000; Ryan i Deci 2004) i wiele innych. Jak uważają niektórzy badacze, samoregulacja spaja „ja” i stanowi istotę „ludzkiego sposobu bycia”, będąc jako taka ewolucyjną zdobyczą, pozwalającą na dostosowanie się do wymogów tworzonych przez kulturę i jej wartości (por. Vohs i Baumeister 2004/2007; Baumeister 2005/2011). Większość z działań samokontrolujących jest traktowana jako świadoma i podejmowana celowo, jakkolwiek rośnie też (i to znacząco) liczba prac i badań poświęconych działaniom samoregulacyjnym niewymagającym wiele (lub wcale) świadomej kontroli (por. rozdz. poprzedni). Wyraz znajduje tu podwójna rola automatyzmów w naszym życiu: z jednej strony wydają się one stanowić ograniczenie dla naszego podmiotowego funkcjonowania, z drugiej zaś same mogą stanowić podstawę pewnych podmiotowych funkcji sprawowanych przez „ja”. W niniejszym rozdziale przyjrzymy się tym różnym sposobom podejścia do problematyki samoregulacji w kontekście podmiotowości.

Trzeba tu jednak na wstępie poczynić jedną uwagę. Badacze dokonują niekiedy rozróżnienia „samoregulacji” pojętej jako proces szerszy, angażujący także strategie nieuświadomiane, oraz „samokontroli” pojmowanej bardziej wąsko i związanej zazwyczaj ze strategiami świadomymi, polegającymi na hamowaniu niechcianych reakcji czy impulsów (por. Kuhl 1994). Nie chcąc wchodzić w rozróżnienia, o których pisałam gdzie indziej (por. Trzópek 2003), w rozdziale tym będę się posługiwać ogólniejszym terminem „samoregulacja”, precyzując jego znaczenie i odróżniając je od samokontroli wówczas, gdy okaże się to konieczne.

## I. Samoregulacja jako proces cybernetyczny

Wczesne badania nad samoregulacją przebiegały w znacznej mierze pod wpływem teorii cybernetycznych. Te ostatnie badały, jak nieożywione mechanizmy mogą regulować się same, dokonując odpowiednich dostosowań we własnym funkcjonowaniu, stosownie do zaprogramowanych celów czy standardów. W centrum uwagi badaczy teorii cybernetycznych znajdowały się zwłaszcza procesy monitorujące, za sprawą których dochodziło do właściwych dostosowań. Klasyczna praca Charlesa S. Carvera i Michaela F. Scheiera (1981) była poświęcona właśnie takiemu cybernetycznemu ujęciu, w którym znaczną rolę odgrywały pętle sprzężenia zwrotnego (dodatniego i ujemnego). Współczesne definicje samoregulacji nawiązujące do ujęcia cybernetycznego różnią się od tych wypracowanych

w latach 80. zwłaszcza uwzględnieniem roli emocji w przebiegu regulowanego zachowania oraz podkreśleniem roli samoorganizacji systemu. W niniejszym rozdziale uwzględnione zostaną te nowsze propozycje.

Uznaje się zazwyczaj, że cele podmiotu stanowią punkt odniesienia dla pętli sprzężenia zwrotnego. Podstawowy system takiego sprzężenia składa się z czterech elementów: wejścia, punktu odniesienia (*reference value*), komparatora oraz wyjścia. Wejście stanowi zazwyczaj jakiś ekwiwalent percepcji; dostarcza ono informacji o aktualnym stanie wewnętrznym i zewnętrznym podmiotu. Informacja ta porównana zostaje (za sprawą komparatora) ze stanem, który podmiot chciałby osiągnąć, określając ewentualne rozbieżności, które powinny zostać zlikwidowane. „Wyjście” oznacza zachowanie. To ostatnie może mieć charakter zarówno zewnętrzny, jak i wewnętrzny, a więc nie manifestować się na zewnątrz w otwartym działaniu. Opisany tu system uwzględnia także emocje. Pojawiają się one jako konsekwencje zachodzenia procesów sprzężeń zwrotnych, stanowiąc odzwierciedlenie postępów (lub niepowodzeń) w likwidowaniu rozbieżności między stanem aktualnym a założonym. Zależność ta nie jest jednak prosta. Często jesteśmy zmuszeni realizować wiele celów w podobnym czasie. Wówczas emocje mogą też sygnalizować upływ czasu i związane z tym zagrożenie w realizacji alternatywnego celu. Pojawiający się wtedy lęk może zmienić priorytety i spowodować zmianę aktualnej aktywności. Co istotne, także pozytywny afekt może promować zmianę działania poprzez uczynienie podmiotu bardziej otwartym na alternatywne cele. Pozytywny afekt stanowi też zasób, który może ułatwić konfrontacje z mniej przyjemnymi sprawami czy działaniami, które w innym przypadku nie byłyby podejmowane. W ten sposób powstaje naturalny związek między emocjami i działaniem, przy czym natura owych uczuć i emocji może być – jak wskazują badania – różna w zależności od tego, czy cel polega na osiągnięciu, czy uniknięciu czegoś<sup>88</sup> (por. Carver 2004/2007). Cele tworzą zazwyczaj hierarchię, tak że realizacja celów bardziej abstrakcyjnych wymaga osiągnięcia celów konkretnych. W tym sensie rozumieć i znać organizację celów podmiotu znaczy rozumieć – przynajmniej w znacznej części – jego samego i jego funkcjonowanie w świecie. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że cele – mimo swej hierarchicznej struktury – nie są tu w żaden sposób wartościowane; innymi słowy, podmiot może zmierzać do *jakiegokolwiek* celu. Jest to istotna różnica w stosunku do ujęć właściwych dla podmiotu osobowego, gdzie cele są wartościowane ze względu na ich moralne charakterystyki i to te ostatnie decydują o ich specyficznej hierarchii.

<sup>88</sup> Niepowodzenie w unikaniu powoduje pojawienie się uczucia lęku, powodzenie – spokoju. Z kolei w przypadku warunku dążenia do osiągnięcia czegoś niepowodzenie powoduje pojawienie się uczucia smutku, powodzenie zaś – radości (por. Carver 2004/2007). Wyniki te wskazują, że osiągnięcie celu nie zawsze wywołuje te same emocje: są one zależne od tego, jak cel jest konceptualizowany.

System celów osoby i sposób, w jaki są one realizowane, przypomina systemy samoorganizujące się, w których wypadkowe działanie jest wynikiem interakcji różnych wpływów. Nie zawsze mają one świadomy i intencjonalny charakter, stanowiąc odzwierciedlenie napotykaných okazjonalnie bodźców środowiskowych (por. Carver 2004/2007). W ten sposób współczesne cybernetyczne teorie samoregulacji w większym niż niegdyś stopniu zdają się uwzględniać wyniki badań nad nieświadomą regulacją (por. rozdz. 12).

Niezależnie od wprowadzonych zmian ujęcie to nadal wydaje się mocno automatyczne, pozbawione akcentów związanych z podmiotową wolą czy autodeterminacją. Jak pisze Julius Kuhl: „Jeśli pętla sprzężenia zwrotnego, monitorowanie i operacje, które zmniejszają rozbieżność między aktualnym a pożądanym stanem, byłyby kryteriami dla uchwycenia udziału zasobów wolicjonalnych w determinacji danego zachowania, to powinniśmy przypisać wolicjonalne kompetencje nie tylko szczerom, a nawet zwierzętom niebędącym ssakami, ale także maszynom i prostym urządzeniom, takim jak termostat, które także przejawiają sprzężenie zwrotne, monitorowanie i operacje redukujące rozbieżności” (Kuhl 1996, s. 67). W ten sposób przyjęcie cybernetycznej definicji kontroli wydaje się mieć niewiele wspólnego z podmiotowym funkcjonowaniem. Jak piszą John Bargh i Melissa Ferguson, kontrola cybernetyczna polega na utrzymywaniu lub zmianie działania jakiegokolwiek mechanizmu „w sposób dostosowany do aktualnych warunków, *bez bezpośredniego udziału człowieka*” (Bargh i Ferguson 2000, s. 932). Dokonując ekstrapolacji na funkcjonowanie ludzkie, oznaczałoby to: bez udziału świadomego wyboru czy podmiotowej woli.

Prezentowane tu ujęcie zdaje się więc jedynie fragmentem układanki, jaką stanowią zdolności samoregulacyjne podmiotu. Inną jest odwołanie do siły woli i odroczonej gratyfikacji.

## II. Siła woli i możliwość odroczenia gratyfikacji

„Siła woli” jest pojęciem mającym silne ugruntowanie filozoficzne. Wówczas gdy używają go psychologowie zainteresowani badaniami empirycznymi, niezbędne staje się psychologiczne jego określenie i zoperacjonalizowanie. Określenie to nie jest jednak ani łatwe, ani jednoznaczne. Walter Mischel i Ozlem Ayduk zauważają, że fenomen siły woli ma wiele wspólnego z procesami samoregulacji oraz „podmiotowym ja” (*agentic self*). Jak wyjaśniają, chodzi o „system ja [*self-system*], który aktywnie i w sposób wysiłkowy sprawuje regulację” (Mischel i Ayduk 2004/2007, s. 101). Zdaniem cytowanych autorów procesy wolicjonalne tak ujęte zasługują na szczególne uwypuklenie, zwłaszcza wobec pręźnie rozwijających się badań nad automatyczną regulacją i wpływami sytuacyjnymi. W tym kon-

tekście bardzo istotne staje się sprecyzowanie warunków, które czyniłyby osobę mniej podatną na działające poza świadomością wpływy. Powstaje zarazem pytanie, czy odniesienie pojęcia siły woli do procesów automatyzacji jest rzeczywiście trafne. Te ostatnie bowiem – przynajmniej w ujęciu czołowych badaczy tego problemu – przebiegają w sposób nieuświadomiony, można więc argumentować, że trudno, by osoba mogła nad nimi sprawować kontrolę samoregulacyjną we właściwym sensie tego słowa. Jak pamiętamy, badania nad tego typu regulacją zostały podjęte w zespole Marii Jarymowicz (por. rozdz. 12). Tam jednak mowa była o wykorzystaniu automatycznej regulacji w konfrontacji z także automatycznymi wpływami, tu natomiast istotne jest przeciwstawienie automatyzmom świadomej *siły woli* podmiotu.

Zazwyczaj badacze kładą nacisk na uwarunkowania i mechanizmy, które czynią coś takiego jak „siła woli” możliwym i zadają pytania dotyczące tego, co decyduje o istniejących w tym zakresie różnicach indywidualnych. Chodziłoby więc o próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego pewni ludzie są w stanie porzucić własne nałogi, oprzeć się pokusie, wytrwać przy raz obranym celu – krótko: wykazać się siłą woli, podczas gdy inni wydają się „padać ofiarą własnej biografii” (Mischel i Ayduk 2004/2007, s. 107).

Tradycyjnie badania nad siłą woli były prowadzone przez Waltera Mischela w paradygmacie zdolności do odroczonej gratyfikacji. Badania te są dobrze znane i nie będę się tu do nich szczegółowo odwoływać. Zdolności samoregulacyjne uchwycone w tym paradygmacie są udokumentowane jako pojawiające się wcześniej w indywidualnym doświadczeniu, wydają się także dobrze odzwierciedlać różnice indywidualne w tym zakresie. Zdolność do samoregulacji okazuje się mocno stabilna w czasie. I tak zdolność do odroczenia gratyfikacji, obserwowana u dzieci w wieku lat czterech, stanowi dobry predyktor wytrwałego dążenia do celów oraz poznawczo-emocjonalnych kompetencji we wczesnej dorosłości. Jak powiedziano, pytanie podstawowe dotyczy zrozumienia psychologicznych mechanizmów powodujących, że jedni ludzie ulegają kontroli bodźcowej, podczas gdy inni są w stanie oprzeć się bezpośredniej pokusie.

Próbując wyjaśnić te różnice, Mischel i Yuichi Shoda (1995) zaproponowali model o nazwie Poznawczo-Afektywny System Procesowania (*Cognitive-Affective Processing System*, w skrócie: CAPS), przeznaczony do analizy różnic indywidualnych w zakresie procesów samoregulacji i samokontroli. Model uwzględnia wiele zmiennych. Wśród nich wspomnieć należy o osobistych ocenach i wartościowaniu sytuacji, w której znajduje się podmiot, w tym przekonaniach, oczekiwaniach, celach, a także przeżywanych emocjach i osobistych standardach aktywowanych w danej sytuacji. Wszystkie te zmienne operują na różnych poziomach, współdziałając z sobą, częściowo w sposób automatyczny, a częściowo podległy deliberacji, łącząc poznawcze i afektywne aspekty działania i przetwarzania

nia informacji w tzw. jednostki poznawczo-afektywne (*cognitive-affective unit*, w skrócie: CAU). Indywidualne różnice odzwierciedlają zarówno różnice w dostępności odmiennych CAU (takich jak np. ocena sytuacji, poczucie własnej skuteczności, oczekiwania, przekonania itp.), jak i stabilność organizacyjną w relacjach między poszczególnymi CAU. Wzajemne powiązania między jednostkami poznawczo-afektywnymi mogą być pobudzające lub hamujące, a siła tych powiązań może ulegać zmianom. Ich funkcjonowanie przekłada się na określony wzorzec aktywacji sieci neuronowej. Każda sieć jest inna, dlatego indywidua są niepowtarzalne, mimo to można je pogrupować w pewne typy i subtypy. System taki zdolny jest do nowych zachowań, choć indywidualne dynamizmy właściwe konkretnej sieci wprowadzają tu ograniczenia i wpływają na ostateczną odpowiedź podmiotu. W ten sposób sieć CAPS odzwierciedla pewne właściwości związane z wyposażeniem tak biologicznym (temperament), społecznym (wychowanie), kulturowym (normy i zwyczaje), jak indywidualnym (osobiste doświadczenia) danej osoby. Między tymi wpływami zachodzi ciągła interakcja, decydując o tworzeniu się indywidualnej organizacji procesów samoregulacyjnych. Trzeba przy tym zaznaczyć, że wpływ tych różnych czynników nie pozostaje jednostronny. Na powstającą się w ten sposób dynamiczną organizację będą też oddziaływać tworzone przez osobę plany i wyobrażenia, a także własna autorefleksja (por. Mischel i Ayduk 2004/2007). Wszystko to wpływa z kolei na budujące się na tej podstawie doświadczenie i znajduje odzwierciedlenie w przyszłych zachowaniach, wprowadzając modyfikacje do całego systemu CAPS. Ogólnie system ten jest zbliżony do modelu wielorakiej determinacji postulowanego przez Bandurę (2008).

W omawianym tu modelu różnice indywidualne w poziomie samokontroli są więc wyjaśniane za sprawą odwołania do odrębnych wzorców neuronalnej reaktywności. Na płaszczyźnie psychologicznej istotna wydaje się natomiast równowaga między dwoma subsystemami związanymi z CAPS: „zimnym” systemem poznawczym oraz „gorącym” systemem emocjonalnym. Pierwszy jest emocjonalnie neutralny, racjonalny i refleksyjny, odpowiadający za zachowania strategiczne. Drugi podbudowuje szybkie i impulsywne decyzje; ewolucyjnie promował on zachowania typu „walcz lub uciekaj”. System ten rozwija się wcześniej w ontogenezie, działając w znacznej mierze w sposób automatyczny. Oba systemy współdziałają z sobą, generując łącznie tak behawioralne odpowiedzi, jak fenomenologiczne doświadczenia. Samoregulacyjne strategie i siła woli polegałyby w tym kontekście na możliwości „oziębienia” gorących dyspozycji zachowaniowych, co jest możliwe dzięki istnieniu systemu wewnętrznych połączeń w ramach neuronalnej sieci CAPS. „Oziębienie” jest związane z zaangażowaniem poznawczej oceny i manipulowaniem uwagą (tzw. samodistrakcja) w celu osiągnięcia pożądaných rezultatów. Równowaga między dwoma systemami, niezbędna do efektywnej regula-

cji, zależy przy tym od kilku czynników. Po pierwsze, znaczenie odgrywa faza rozwojowa, w której znajduje się podmiot. System „zimny” rozwija się wraz z wiekiem: badania wskazują, że o ile większość dzieci poniżej czwartego roku życia nie jest w stanie oprzeć się aktualnej pokusie, o tyle aż 60% dwunastolatków jest zdolnych do odroczonej gratyfikacji (por. Mischel i Ayduk 2004/2007). Starsze dzieci potrafią zaangażować się w „oziebiające” strategie, chociażby takie jak autodystrakcje (np. wymyślanie gier zajmujących umysł, tak by oczekiwanie na pożądaną nagrodę było mniej przykre). Drugim ważnym czynnikiem jest poziom stresu, zarówno związany z sytuacją, jak i właściwy dla osoby: stres powoduje zablokowanie systemu „zimnego”, tak że odraczenie gratyfikacji staje się trudniejsze. Jak zauważają Mischel i Ayduk (2004/2007), to „ironiczna” właściwość siły woli, że wtedy, gdy jest ona zazwyczaj najbardziej potrzebna, jest zarazem najtrudniejsza do sprawowania. Po trzecie, system „gorący” zdobywa przewagę częściej wtedy, gdy pokusa jest mentalnie dostępna (np. dziecko cały czas widzi ciastko, które chciałoby zjeść); zdolność do odroczonej gratyfikacji znacząco się wtedy zmniejsza. Z kolei wówczas, gdy uwaga nie jest skierowana na bezpośrednie wzmocnienie, większe jest prawdopodobieństwo, że do głosu dojdą „oziebiające” strategie związane z wewnętrznymi (np. myślami o czymś innym) lub zewnętrznymi dystraktorami. Ogólnie można powiedzieć, że zdolność do odroczonej gratyfikacji zależy od tego, w jaki sposób obiekt aktualnej gratyfikacji jest mentalnie obecny: czy uwaga skierowana jest na jego „gorące” konsumacyjne cechy, czy też dojdą do głosu strategie „ochładzania”. Te ostatnie pozwalają na utrzymanie długofalowych celów w obliczu aktualnych pokus. Należy przy tym zauważyć, że „ochładzające” strategie mogą się zakończyć sukcesem wówczas, gdy reakcja systemu „gorącego” nie będzie miała charakteru bezpośredniego i automatycznego.

Podsumowując, można powiedzieć, że model CAPS dotyczący samoregulacji i siły woli wymaga zarówno motywacji do ich sprawowania, jak i swoistych kompetencji. W ramach podejścia koneksjonistycznego procesy motywacyjnej i poznawczo-uwagowej kontroli operują łącznie, wpływając wzajemnie na siebie. Wówczas jednak, gdy brakuje odpowiednich kompetencji, trudno jest mówić o realnym wyborze ze strony podmiotu. Źródło samoregulacyjnych kompetencji upatrywane jest w roli, jaką w zachowaniu spełniają mechanizmy uwagowe (strategie „oziebiające”), co przyczynia się – zdaniem autorów – do „demistyfikacji siły woli” i ukierunkowuje na procesy, które ją podbudowują (por. Mischel i Ayduk 2004/2007, s. 123). Dalej jednak nie wydaje się jasne, co powoduje, że niektórzy ludzie są w stanie zaangażować w tym kontekście swoją uwagę, inni zaś nie są do tego zdolni. Zapewne znaczącą rolę może tu odgrywać socjalizacja, edukacja i – ewentualnie – terapia, jakkolwiek ich wpływ nie jest jeszcze – jak zauważają badacze – odpowiednio oszacowany.

### III. Samoregulacja jako pula zasobów

W koncepcji Roya Baumeistera, którą teraz się zajmę, skuteczność samoregulacji jest uzależniona od tzw. siły samoregulacyjnej (*self-regulatory strength*). Siła ta ujmowana jest w terminach dostępnych zasobów czy energii, których można użyć w celu hamowania, przewycięzania lub zmiany własnych reakcji. Reakcje, o których mowa, powstają jako wynik określonych psychologicznych procesów, nawyków, uczenia się lub presji sytuacyjnej (por. Schmeichel i Baumeister 2004/2007). Tym, co interesuje badaczy, jest w tym wypadku nie tyle posiadanie tej ogólnej zdolności oraz użytku, jaki z niej można czynić (są to bardziej kwestie ontologiczne), ile to, od czego zależy owa siła i w jakich okolicznościach ulega ona nadwyrężeniu czy wyczerpaniu. Model, który to wyjaśnia, można nazwać „zasobowym modelem samoregulacji” (por. Schmeichel i Baumeister 2004/2007). W stosunku do popularnych koncepcji gospodarowania zasobami uwagi koncepcja ta dotyczy działań nie tyle równoczesnych czy konkurencyjnych, ile następujących po sobie.

Zgodnie z modelem istnieje jedna pula zasobów samoregulacyjnych, która może ulec wyczerpaniu na skutek wcześniejszych działań drenujących te zasoby. Co ważne, działania te mogą być zupełnie niezwiązane z aktualnymi wymogami samoregulacji stojącymi przed podmiotem. Innymi słowy, ta sama pula zasobów może odgrywać rolę w wielu bardzo różniących się między sobą rodzajach aktywności samoregulacyjnej. I tak np. próba tłumienia negatywnych myśli może utrudnić następnie próby kontrolowania emocji czy oparcie się pokusie zrobienia czegoś (np. zjedzenia słodyczy). Świadczy to, że pula zasobów samoregulacyjnych jest niezależna od dziedziny, w której mogą być one wykorzystywane.

Koncepcja zasobów ego i ich wyczerpywania (*ego depletion*) jest rozwijana od wielu lat przez Baumeistera i współpracowników. Warto przyrzeć się niektórym z badań prowadzonych w tym paradygmacie. I tak w badaniach Roya Baumeistera, Ellen Bratslavsky, Marka Muravena i Dianne Tice (1998) uczestnicy zostali poddani pokusie niezjedzenia, mimo głodu, świeżo upieczonych, pachnących ciastek. Dwie grupy kontrolne były wolne od tej manipulacji (w jednej badani mogli zjeść ciastka, w drugiej ciastek w ogóle nie prezentowano), a więc nie musiały one podejmować działań samoregulujących. W następującym później zadaniu badani mieli rozwiązać (faktycznie nierozwiązywalne) zadanie geometryczne. Okazało się, że uczestnicy dwóch grup kontrolnych spędzili na próbach rozwiązania zadania więcej czasu niż badani poddani sytuacji oparcia się pokusie. Jak konkludują badacze, najwyraźniej oparcie się pokusie nadwyrężyło możliwości badanych w podtrzymaniu wytrwałego działania w sytuacji braku sukcesów.



W kolejnym eksperymencie ci sami badacze (1998) wykazali, że wyczerpanie zasobów ego ma wpływ na wzrost bierności. W badaniu tym uczestnicy, poddani uprzednio zadaniu drenującemu zasoby ego, oglądali nudny film. Połowa badanych mogła przerwać film, naciskając przycisk z przodu monitora (opcja aktywna). Jeśli tego nie zrobili, pokaz był kontynuowany (opcja bierna). Druga połowa musiała nacisnąć przycisk, ażeby kontynuować oglądanie (opcja aktywna). Niezrobienie niczego (opcja bierna) powodowało samorzutne zakończenie pokazu. Okazało się, że uczestnicy poddani uprzednio drenażowi zasobów ego wybierali opcję bierną w obu przypadkach (a więc oglądanie filmu w pierwszej sytuacji i zaprzestanie oglądania w drugiej), nie zdecydowali się natomiast na wybór opcji aktywnej.

Kolejny eksperyment (por. Muraven, Tice i Baumeister 1998) pokazał, że próba kontroli emocji podczas oglądania smutnego filmu (grupa kontrolna mogła odczuwać i wyrażać emocje w sposób naturalny) powodowała następnie mniejszą wytrwałość uczestników w wykonywaniu ćwiczeń angażujących fizyczne zmęczenie ręki. Co interesujące, przytoczone tu eksperymenty zdają się wskazywać, że pozwolenie na odczuwanie naturalnych uczuć nie drenuje zasobów ego. W tym kontekście można więc postawić pytanie o sensowność niektórych zabiegów samoregulacyjnych skierowanych na własne procesy emocjonalne.

Analogicznie próba kontrolowania niechcianych myśli skutkowałą następnie mniejszą kontrolą emocji (mierzoną za pomocą stopnia powstrzymywania się od oznak rozbawienia podczas oglądania zabawnego filmu) (por. Muraven, Tice i Baumeister 1998).

W omawianym tu paradygmacie jako wymagające zasobów samoregulacyjnych traktowane są także aktywne wybory. Aktywne, a więc te przebiegające przy zaangażowaniu świadomości i uwagi (ponieważ wiele wyborów w naszym życiu zapada na poziomie automatycznym i nawykowym, nie drenują one zasobów ego). Badania przeprowadzone przez Kathleen Vohs, Jean Twenge, Roya Baumeistera, Brandona Schmeichela i Dianne Tice (2003) potwierdziły te wstępne przypuszczenia. Okazało się mianowicie, że badani, którzy musieli wybierać między różnymi batonami (np. snickersem i twixem) lub między kolorowymi podkoszulkami (czarnym albo białym), w kolejnym zadaniu trzymali rękę w lodowatej wodzie znacząco krócej niż uczestnicy z grupy kontrolnej, którzy nie musieli dokonywać wyboru, a jedynie wskazywali, jak często sięgają po dane produkty.

Kolejne badania (por. Schmeichel, Vohs i Baumeister 2003) wskazują, że wyczerpanie zasobów samoregulacji ma także wpływ na wykonywanie zadań intelektualnych angażujących wyższe procesy poznawcze, chociaż nie zaburzają one prostych i rutynowych czynności umysłowych (takich jak odpamiętywanie czy kategoryzowanie bodźców).

Ogólnie można powiedzieć, że badaczom udało się wykazać efekt wyczerpania zasobów samoregulacyjnych w różnych sytuacjach, takich

jak wytrwałość w obliczu porażki, wytrzymałość fizyczna, kontrola emocjonalna, podejmowanie decyzji, opieranie się pokusie czy wyższe operacje poznawcze. Wszystkie te czynności zdają się angażować świadomy wysiłek podmiotu skierowany na aktywne uporanie się z ich wymaganiami. W odróżnieniu od tego typu angażujących aktywności, czynności przebiegające na poziomie automatycznym, rutynowe lub niewymagające aktywnego zajęcia postawy nie podlegają zaburzeniu, same też nie wywołują wyczerpania.

Zależności wykryte przez Baumeistera i współpracowników stawiają przed ważnym pytaniem dotyczącym tego, jak można przyczynić się do wzmocnienia zasobów ego i do poprawienia samoregulacyjnych zdolności podmiotu. Tu nośna wydaje się zwłaszcza analogia do wyczerpywania się zasobów fizycznych pod wpływem wysiłku. Analogia ta dostarcza pozytywnych konotacji związanych z trenowaniem siły mięśni w miarę powtarzania ćwiczeń. I rzeczywiście, badania (por. Muraven, Baumeister i Tice 1999) wskazują, że takie wzmocnienie siły ego następuje w ciągu dwóch tygodni wykonywania ćwiczeń samokontrolujących. Także inne czynniki mogą mieć wpływ na wzmocnienie wytrzymałości ego, zapobiegając jego nadmiernemu wyczerpaniu. Do czynników tych zdaje się należeć sen, odpoczynek, medytacja, samoafirmacja czy pozytywne doświadczenia emocjonalne. Jak zauważa Baumeister, jeśli te przypuszczenia się potwierdzą, rzuci to nowe światło na charakter i sposób funkcjonowania zasobów samoregulacyjnych (por. Schmeichel i Baumeister 2004/2007), a tym samym na ten aspekt „ja”, który jest wiązany z siłą woli.

#### IV. Samoregulacja jako system subpersonalnych mechanizmów

Zazwyczaj pisząc o samokontroli, wskazuje się, że jest ona sprawowana przez podmiot czy „ja”. Zdaniem Juliusa Kuhla (które to stanowisko omawiałam bardziej szczegółowo w innym miejscu, por. Trzópek 2003) sam opis fenomenologiczny tego, co podczas samoregulacji zachodzi, nie jest wystarczający i niezbędne jest sięgnięcie do badań eksperymentalnych, testujących pewne funkcjonalne koncepcje i hipotezy dotyczące mechanizmów podbudowujących ową podmiotową kontrolę (por. Kuhl 1996). Według Kuhla terminy takie jak „samoregulacja” czy „wola” prowadzą do kołowych lub przeczących sobie wyjaśnień, o ile nie nastąpi odwołanie do modularnej architektury umysłu. Wola jest tu często traktowana jako centralny system wykonawczy (por. Kuhl i Koole 2004). Zgodnie z tą koncepcją proces wolicjonalny byłby odpowiedzialny za filtrowanie, organizowanie i integrowanie różnych uczuć, myśli, potrzeb, motywacji, norm, oczekiwań itp., które łącznie tworzą osobę. Trudno, by te różne aspek-

ty siebie były obecne simultanicznie w doświadczeniu, skoro świadomy umysł dysponuje jedynie ograniczonymi świadomymi zasobami. Jest więc mało prawdopodobne, by funkcje wykonawcze pracowały wyłącznie świadomie: przynajmniej ich część musi funkcjonować poniżej poziomu świadomości. W tym sensie Kuhl postuluje szereg mechanizmów subpersonalnych, które podbudowują i mediatyzują wolicjonalne funkcjonowanie. Pozwalają one zrozumieć takie pojęcia, jak „wola silna” czy „słaba”. Koncepcja słabej woli lub porażki samoregulacji nie ma bowiem, zdaniem Kuhla, zastosowania wówczas, gdy przyjmie się całościową architekturę umysłu, a więc bez podziału na specyficzne subsystemy czy moduły. Jeśli zgodzimy się, by źródła czyjś działania upatrywać w jego (całościowej) woli, jakkolwiek zmiana zachowania jest wtedy równoznaczna ze zmianą tej woli. Skoro tak, to powinna być rozpatrywana właśnie w kategoriach owej zmiany, a nie słabości czy siły. Założenie Kuhla jest generalnie redukcyjne, ponieważ „opracowuje” fenomen woli czy samokontroli poprzez odwołanie do odrębnych, umiejscowionych na niższych poziomach subsystemów. Trzeba jednak zaznaczyć, że mechanizmy te są traktowane jako funkcjonalnie niezależne i niedające się sprowadzić do procesów z niższego poziomu, takich jak np. skojarzenie bodźca i reakcji, popęd czy afekt (por. Kuhl i Koole 2004).

Zdaniem Kuhla adekwatna teoria ludzkiej woli czy samoregulacji musi sobie poradzić z szeregiem paradoksów. Należą do nich pytania w rodzaju: Dlaczego ludzie, którzy są szczególnie świadomi własnych zobowiązań (a nawet przejawiają w tym względzie ruminacje), najczęściej mają większe trudności z ich wypełnieniem? Dlaczego ci, którzy mają świadomość niedokończonych intencji, zapominają o nich we właściwym dla ich realizacji momencie? Dlaczego ludzie, którzy wiele zajmują się swoim stanem emocjonalnym, są zazwyczaj emocjonalnie wyalienowani w stosunku do swoich prawdziwych uczuć? Wszystkie te paradoksy można zaobserwować w przypadku tzw. osób zorientowanych na stan, co powoduje postawienie jeszcze jednego ważnego pytania: Jaka jest wartość przystosowawcza takiego sposobu funkcjonowania, który jest przecież właściwy dla znacznego odsetka populacji?

Kuhl rozważa kwestię dotyczącą tego, jaka powinna być architektura umysłu, by odwołanie do niej wyjaśniało wzmiankowane wyżej paradoksy woli, a także usprawiedliwiało mówienie o woli słabej bądź silnej (por. Kuhl 1996). Proponuje dwie (wiążące się zresztą z sobą) odpowiedzi, które określa jako krótką i dłuższą. W ramach odpowiedzi krótkiej odwołuje się do systemu składającego się z szeregu podsystemów rywalizujących o wpływ na zachowanie. Jeśli niektóre z tych subsystemów można by zidentyfikować jako „intencję” czy „wolę”, można by mówić o słabości woli czy porażce samoregulacji wówczas, gdy inny subsystem zdobywa przewagę, wpływając na zachowanie (np. mógłby to być silny nawyk albo impuls afektywny).

Odpowiedź dłuższa odwołuje się do koncepcji Osobowościowego Systemu Interakcji (*Personality System Interaction*, w skrócie: PSI), w ramach którego „ja” jest wyjaśniane w kategoriach wielu funkcjonalnych mechanizmów wykonawczych o wysokim stopniu organizacji. Regulują one emocje, myślenie i zachowanie za sprawą oddziaływań odgórnych (*top-down*), znajdując odbicie w doświadczeniowych i holistycznych reprezentacjach własnych uczuć, preferencji czy w poczuciu tożsamości. W ramach tego systemu funkcjonalne komponenty wolicjonalne ujawniają się w dwóch modusach: samoregulacji i samokontroli. Koordynują one różne umysłowe makrosystemy, takie jak myślenie, całościowe odczuwanie, intuicyjne działania, podstawowe wrażenia itp., w taki sposób, by zmaksymalizować osiągnięcie celów oraz zapewnić tzw. samopodtrzymanie (*self-maintenance*). To ostatnie oznacza zaspokojenie potrzeb oraz zgodność działania z osobistymi przekonaniem i uczuciami. Samoregulacja służy głównie samopodtrzymaniu, podczas gdy samokontrola używana jest do osiągania zamierzonych celów. Pierwsza działa na wzór „demokratyczny”, uwzględniając różne potrzeby, czemu towarzyszy zazwyczaj pozytywny nastrój. Druga przypomina bardziej dyktaturę i opiera się na hamowaniu potencjalnie zakłócających realizację celu procesów (myśli, uczuć, pragnień).

„Ja” może kontrolować siebie zarówno za sprawą samoregulacji, jak i samokontroli. Jeśli odbywa się to na zasadzie samokontroli, wówczas to określona werbalna i analityczna reprezentacja intencji (tzw. *intention memory*) kieruje zachowaniem, tłumiąc znaczną część niezgodnych z celem uczuć, doświadczeń czy pragnień. Wykrywaniem niepożądanych rozbieżności zajmuje się wtedy specjalny „system rozpoznawania” (*object-recognition system*, w którym słowo „object” odnosi się do określonych myśli, wspomnień, uczuć itp.; por. Kuhl i Koole 2004). Kontrola taka jest zazwyczaj świadoma i odwołuje się do pojęcia siły woli. W stosunku do postawionego przez Kuhla w tytule jednego z jego artykułów pytania („Kto kontroluje kogo, wówczas gdy ja kontroluję samego siebie?”) można powiedzieć, że to ogólnie pojęte „ja” (*myself*) stanowi wówczas *obiekt* kontroli. „Ja” jest natomiast *podmiotem* kontroli sprawowanej w modusie samoregulacji. W tym drugim przypadku to system „ja” (*self-system*) wyznacza cele koordynujące działanie, tak by satysfakcjonowały one wiele potrzeb. Obiektem kontroli są wówczas różne subsystemy, które są „nakłaniane” do uczestniczenia w bieżących aktywnościach organizmu (por. Kuhl 1996). W owym „samopodtrzymaniu” także uczestniczą dwa systemy. Jeden jest związany z tzw. pamięcią ekstensywną (*extension memory*), podtrzymującą różne formy intuicji, zdolnej do integrowania „wejść” tak poznawczych, jak emocjonalnych. Owa *extension memory*, sprawowana dzięki procesom przetwarzania równoległego, stanowi podstawę dla „niejawnej samoreprezentacji” (*implicit self-representation*), wpływającej na integrację wewnętrznych potrzeb, motywów, emocji, odczuć somatycznych oraz

doświadczeń autobiograficznych implikujących „ja” (por. Kuhl i Koole 2004). Doświadczeniem, które się stąd wyłania, jest często doświadczenie „przepływu” (*flow*), autonomii, wolności czy samodeterminacji opisywane przez wielu badaczy (por. dalej). Wola nie oznacza tu tłumienia i wiązana jest raczej z dostępem do najgłębszych potrzeb i pragnień „ja”. Tak pojęta wola nie musi zyskiwać w pełni uświadamianych charakterystyk. Dlatego, mimo iż (w pewnym sensie) jest ona procesem celowym, może nie wykazywać cech jawnej (*explicit*) intencjonalności, opierając się na intuicyjnych i elastycznych odpowiedziach na określone sytuacje czy zdarzenia. Aktywacja owej intuicyjnej kontroli jest więc łatwiej uchwytywana czy mierzona za pomocą metod nieodwołujących się do jawnej introspekcji (*implicit*) (por. Kuhl i Koole 2004).

Inny charakter ma samokontrola. Polega ona na blokowaniu pewnych procesów – w tym pragnień, emocji czy intencji – które przeciwstawiałyby się obranemu świadomie celowi. Jako taka funkcjonuje ona w sposób represyjny, wspierając tylko jeden kierunek działania i tłumiąc niezgodne z nim tendencje (por. Kuhl i Goshke 1994).

Podmiot nie może się angażować w sprawowanie obu funkcji równocześnie, może jednak płynnie „przerzucać się” między tymi modusami kontroli, tak że modusy samoutrzymania i samokontroli są często trudno rozróżnialne u zdrowych, dobrze funkcjonujących jednostek. Współdziałanie tych systemów jest także warunkiem osobistego rozwoju. Zdolność do realizowania obu wolicjonalnych funkcji „ja” jest umożliwiona dzięki koordynującemu mechanizmowi związanemu z systemem afektywnym: zmiany w emocjach informują, że konieczne jest dostosowanie sposobu działania do nowej sytuacji (por. Kuhl i Koole 2004). W związku z tym, że afekt pełni ważną rolę w regulowaniu aktywności wolicjonalnej, znaczenie mają też określone trwałe dyspozycje w tym zakresie. W pewnym wymiarze mogą one znajdować odzwierciedlenie w tzw. orientacji na działanie i na stan, które omawiałam w innym miejscu (por. Trzopek 2003).

## V. W stronę ujęć humanistycznych: teoria samodeterminacji

Teoria samo- czy autodeterminacji (STD) jest określana przez jej twórców, Edwarda L. Deciego i Richarda M. Ryana, jako makroteoria dotycząca motywacji, rozwoju i osobowości (por. Ryan i Deci 2004; Deci i Ryan 2008). Jest ona ponadto związana z kluczowymi zagadnieniami samoregulacji, uniwersalnych ludzkich potrzeb i celów życiowych, a także z koncepcją intencjonalności. Intencja jest zazwyczaj rozumiana jako „determinacja” do zaangażowania w określone działanie. Posiadanie intencji najczęściej implikuje osobistą przyczynowość i jest równoznaczne z byciem zmo-

tywowanym do wykonania danej czynności. W obrębie intencjonalności użyteczne okazują się jednak dalsze rozróżnienia: niektóre aktywności są wynikiem wyboru i wyrażają własne „ja”, inne zachowania intencjonalne mogą być wymuszone zarówno przez zewnętrzne (środowiskowe), jak i wewnętrzne (np. popędowe) siły, nie reprezentując w ten sposób prawdziwego wyboru. Te pierwsze są uznawane za inicjowane i regulowane autonomicznie, samodeterminująco, drugie – w sposób tzw. kontrolowany. Wybór odnosi się tu nie tyle do pojęcia z zakresu psychologii poznawczej, gdzie oznacza decyzję na podstawie różnorodnych opcji, ile raczej odsyła do „organizmistycznego” funkcjonowania w sposób wolny i pełny. Wybór taki pozbawiony jest poczucia napięcia czy presji. W przypadku zachowania autonomicznego ludzie doświadczają samych siebie jako źródła własnego zachowania i są odpowiedzialni za skutki, które są jego wynikiem (por. Deci i Ryan 1987). W praktyce zachowania autonomiczne i kontrolowane stanowią pewne kontinuum.

Koncepcja samodeterminacji zdaje się zakładać, że istnieje pewne „prawdziwe ja”, które może być zarówno rozwijane, jak i zagrożone przez nieuwzględnianie własnych centralnych potrzeb i motywów. Odnosząc się do owego „prawdziwego ja”, autorzy koncepcji przywołują takich poprzedników, jak Donald Winnicott, Ronald D. Laing, Carl Rogers, Karen Horney czy Erich Fromm (por. Ryan i Deci 2004). Wspólne dla tych koncepcji jest to, że „prawdziwe ja” stanowi tu rodzaj naturalnego uposażenia, nie jest więc jedynie konstruktem społecznym czy obrazem siebie, który może być tak lub inaczej konstruowany czy oceniany. To rodzaj wrodzonej wrażliwości, a zarazem źródło energii, która wypływa z rozwijania własnych potencjalności. „Ja” takie ma z natury integracyjny i syntetyzujący charakter. Pojęcie autonomii odwołuje się do działania, które „sprawowane jest” przez pewną jedność: osobę-podmiot. W ten sposób koncepcja autodeterminacji dotyczy podmiotowości człowieka w jej najbardziej istotnym sensie.

Koncepcja autodeterminacji odwołuje się do fenomenologicznej tradycji przypisującej „ja” rolę scalającego i aktywnego podmiotu. Fenomenologicznie biorąc, poczucie „ja” odsyła do doświadczenia działania; „ja” takie staje się więc z natury aktywnym podmiotem. W szczególności autorzy powołują się (por. Ryan i Deci 2004, 2006) na Karla Gottlieba Pfandera, który wyróżnił akty samodeterminacji jako te, które odzwierciedlają wolę podmiotu i odróżniają się od innych aktów dążenia, wysiłku czy motywacji. Dla Pfandera akty woli są wyróżnialne, ponieważ są one doświadczane nie jako wydarzenie spowodowane przez jakiś inny podmiot czy okoliczność, ale jako skoncentrowane na sobie: „ja” jest ich źródłem. Autonomia literalnie oznacza tu „samozarządzanie”, i w tym znaczeniu implikuje regulację podjętą przez samo „ja”. Jako taka stanowi więc specyficzną syntezę i relację „ja” do „ja”. Termin opozycyjny: „heteronomia” odnosi się tym samym do regulacji sprawowanej niejako spoza „ja”.

To, czy zachowanie ma charakter autonomiczny, czy kontrolowany, jest nie tyle wynikiem zewnętrznych czy wewnętrznych warunków, ile oceny samej osoby: to podmiot nadaje psychologiczne znaczenie danym sytuacjom (autorzy koncepcji nazywają to *znaczeniem funkcjonalnym*). W tym sensie osoba odpowiada raczej na swoją interpretację sytuacji niż na samą „obiektywną” sytuację jako taką (cokolwiek miałyby to oznaczać w kontekście ludzkiego doświadczenia). Mimo to zewnętrzne środowisko można uznać zarówno za wspierające, jak i utrudniające autonomiczną regulację (w grę wchodzi tu takie czynniki, jak pozytywne i negatywne wzmocnienia, wymagania, możliwości wyboru i jego ograniczenia, zewnętrzne oceny czy nadzór itp.). Badania wskazują, że wspieranie autonomii prowadzi do działań podejmowanych z motywacji wewnętrznej. Działania takie są bardziej twórcze, poznawczo elastyczne, pozytywnie emocjonalnie nastrojone. Promują też poczucie większego szacunku do siebie (*self-esteem*), a także większe zaufanie wobec własnych możliwości i poczucie kompetencji. Są również predykatorem mniejszej agresywności (por. Deci i Ryan 1987). Łączność i zależność zmiennych osobowych i środowiskowych wskazuje tu na faktyczny związek między psychologią społeczną a psychologią osobowości, związek, który bywa czasem nie dość silnie podkreślany. Osoba w tym ujęciu staje się aktywnym podmiotem, który nadaje znaczenie określonemu kontekstowi środowiskowemu i społecznemu. Konstrukcja znaczenia sytuacji oparta jest przy tym zarówno na czynnikach środowiskowych, jak i osobowościowych.

Autorzy zgadzają się, że koncepcja autonomii, autentyczności, a także poczucia wolności, woli i odpowiedzialności, które są z nią powiązane, stanowi pewien problem dla psychologii naukowej (por. Ryan i Deci 2004). Łatwo tu też o podstawowe nieporozumienia. Na przykład Albert Bandura (1989) zdefiniował autonomię jako zachowanie całkowicie niezależne od zewnętrznych wpływów, uznając, że zachowanie takie po prostu nie istnieje. Zredukowanie ludzkiej podmiotowości do poczucia skuteczności, które faktycznie w teorii Bandury występuje, nie wyjaśnia jednak, czy podmiot naprawdę *chce* (w sensie preferowanych przez siebie wartości) wykonać daną czynność (co do której ma przekonanie, że potrafi ją wykonać). Tymczasem to właśnie zdaje się stanowić o prawdziwej autonomii danego działania. Podobne ataki na autonomię stały się również udziałem wspomnianych już badaczy, takich jak Bargh czy Wegner. Autorzy teorii samodeterminacji zgadzają się jednak, że jeśli wolę traktować jako pierwotny impuls wyłaniający się *ex nihilo* i znajdujący odbicie w świadomej intencji, to rzeczywiście tak pojęta wola czy autonomia psychologicznie nie istnieje (por. Ryan i Deci 2006). Autonomia, o której mówią, jest pewną „krytyczną formą ludzkiego funkcjonowania, która, tak jak każde ludzkie funkcjonowanie, potrzebuje mózgu i ciała, i co więcej – kontekstu związanego z rozlicznymi wpływami i możliwościami działania” (Ryan i Deci 2004, s. 450). Autonomia odnosi się do tego, jak różne potrzeby, naciski,

pragnienia, zwyczaje, cele itp. są połączone (*are orchestrated*) wewnątrz osoby. W ten sposób autonomia dotyczy różnicy między zaangażowaniem, które jest zgodne z potrzebami, wartościami i interesami „ja”, a zachowaniem z tych potrzeb czy interesów „wyalienowanym” czy pasywnie „ulegającym” zewnętrznym lub introjektowanym okolicznościom.

W teorii autodeterminacji przyjmuje się, że ludzie stają w obliczu norm i wymagań, które mogą w większym lub mniejszym stopniu uznać za własne i osobiście znaczące i w tym sensie je trwale „objąć”. W takim rozumieniu autonomia jest raczej ludzką potencjalnością niż czymś po prostu danym. Definiowana jest nie tyle przez obecność (lub brak takiej obecności) wpływów zewnętrznych, ile raczej przez przyzwolenie czy wyrażenie zgody na takie wpływy. Często ta zgoda jest świadoma, ale nie musi tak być w każdym wypadku. Autonomia nie jest też równoznaczna z „niezależnością” ani nie stoi w sprzeczności z koniecznością. Nie polega także na nieograniczonym i nierealistycznym wyborze „czegokolwiek byśmy chcieli” (por. Ryan i Deci 2004, s. 453), choć możliwość (w sensie poczucia) wyboru jest dla całej koncepcji bardzo ważna. Autonomia obejmuje tu akceptację działania *na wyższym poziomie refleksji* (np. zatrzymując się na czerwonym świetle, ulegam wymaganiom zewnętrznym, nie tracę jednak autonomii, jeżeli akceptuję ogólne zasady ruchu drogowego). W tym sensie ludzie mogą być autonomiczni, o ile w refleksji uznają dane motywy skłaniające ich do konkretnego (nie zawsze upragnionego w danym momencie) działania. Autonomia występuje wówczas, gdy zachowanie jest prawdziwie samoregulowane, a jego znaczenie jest w pełni akceptowane i zgodne z własnymi wartościami, motywami i potrzebami (por. Ryan i Deci 2004). Tym, co ważne, jest jak najwyższy poziom integracji wewnątrz „ja”: między własnymi myślami, ocenami, wyborami, pragnieniami i działaniami oraz podejmowanie samoregulacji z punktu widzenia tej całości. W ten sposób autonomia staje się zarazem doświadczeniem odczuwanym subiektywnie, jak i pewnym realnym stanem organizmu. Tak pojętą autonomię można uznać za regulację w pełni podmiotową.

Początkowe prace nad teorią autodeterminacji odsyłają do lat 70. i 80., kiedy to była pręźnie rozwijana zwłaszcza w kontekście motywacji wewnętrznej (*intrinsic*) i zewnętrznej (*extrinsic*). Zgodnie z pierwotnym założeniem autorów rodzaj i jakość motywacji podmiotowej mogą mieć kluczowe znaczenie dla przewidywania wielu istotnych skutków, takich jak zdrowie psychiczne, dobre samopoczucie, skuteczność działania, twórcze rozwiązywanie problemów czy uczenie konceptualne. Jak pokazują liczne badania, gdy brakuje autonomii, cierpi na tym poziom wykonania zadań oraz wytrwałość i zaangażowanie w to, co się robi. Koszty – zdrowotne i psychologiczne – ponosi też sama osoba. Stąd, jak konkludują twórcy teorii autodeterminacji, nie jest ona – jak chcieliby niektórzy – jedynie iluzją (por. Ryan i Deci 2004, 2006).



Niezależnie od wagi motywacji wewnętrznej i autonomii jako prototypu optymalnego doświadczenia autorzy przyznają, że większość ludzkich zachowań (poza doświadczeniami wczesnego dzieciństwa i rozwoju) nie jest wewnętrznie motywowanych (por. Ryan i Deci 2004). Nie są one podporządkowane zainteresowaniu i przyjemnościom z nich płynącym, a bardziej koncentrują się na obranych celach. Innymi słowy, czujemy, że nie możemy być w pełni autonomiczni w naszym społecznym życiu: ciągle ulegamy presji społecznej i środowiskowej w postaci oceny, nagród, kar czy po prostu życiowych konieczności. „Chcę” motywacji wewnętrznej zastąpione zostaje przez „powinienem” czy „muszę” motywacji zewnętrznej. Istnieją jednak różne stopnie autonomii, zależne od stopnia internalizacji danego zachowania wewnątrz „ja”.

Internalizacja jest traktowana jako aktywny, naturalny proces, podczas którego podmiot przekształca społeczne obyczaje, wymagania czy reguły w osobiste wartości, a na ich podstawie dokonuje się proces samoregulacji (por. Deci i Ryan 2000). Jeśli proces internalizacji przebiega optymalnie, ludzie identyfikują się z ważnymi społecznymi normami, włączają je do „ja” i akceptują jako swoje własne. W ten sposób stają się bardziej zintegrowani, zarówno wewnętrznie, jak i społecznie. Wartości mogą być jednak także tylko częściowo zintegrowane. Dlatego autorzy wyszczególniają pięć form regulacji i związanej z nimi samodeterminacji, w zależności od stopnia, w jakim przebiega internalizacja.

Najniższym stopniem regulacji jest *regulacja zewnętrzna (external regulation)*. Jest to przypadek „czystej” motywacji zewnętrznej (*extrinsic*). Ludzkie zachowanie jest wówczas kontrolowane przez specyficzne zewnętrzne wzmocnienia i nie ulega w żadnym stopniu internalizacji. Jest to właściwie jedyny typ regulacji przyjmowany w behawioryzmie, zwłaszcza Skinnerowskim. Drugą formą regulacji jest *introjekcja*. Wzmocnienia nie są wówczas dostarczane przez innych czy środowisko, ale ich źródłem staje się sama osoba. Typowymi wzmocnieniami tego rodzaju jest chęć zyskania poczucia własnej wartości (duma) lub uniknięcia wstydu i poczucia winy. Introjekcja reprezentuje częściową internalizację, w której regulacja zachodzi wewnątrz osoby, ale jednak nie stanowi części zintegrowanych osobistych motywów, poznania i uczuć, w których wyraża się „ja”. Wynikiem jest poczucie wewnętrznej presji i konfliktu. Konflikt pojawia się na styku introjektowanych wymagań i braku realnej chęci czy pragnienia związanego z ich realizowaniem. Kolejną formą regulacji jest *identyfikacja*. Jest to proces, za którego sprawą ludzie rozpoznają i akceptują wartość danego zachowania, tak że staje się ono częścią własnej tożsamości. Wpływające stąd zachowania są bardziej autonomiczne i wolicjonalne, aczkolwiek w tym wypadku nadal mówi się o motywacji zewnętrznej. Jest tak, ponieważ cel podejmowanych działań jest instrumentalny. Przykładem może być osoba regularnie angażująca się w ćwiczenia fizyczne po to, by być zdrową czy szczupłą. Nie ma tu wyraźnego konfliktu wewnątrz-

nego, choć może się pojawić uczucie presji. Czwartym stopniem regulacji jest *integracja*. Jest to najpełniejsza forma internalizacji. Polega nie tylko na identyfikowaniu się z wagą czy znaczeniem określonych zachowań, ale także na ich integracji z różnymi aspektami „ja”. To, co było początkowo regulacją zewnętrzną, zostaje w pełni przekształcone w aktywność samoregulacyjną i wolicjonalną, a rezultatem jest zachowanie samodeterminujące (aczkolwiek nadal podległe motywacji zewnętrznej). Piątą i ostatnią formą regulacji jest *motywacja autonomiczna*. Jest ona związana z motywacją wewnętrzną. Motywacja taka wiąże się z wolnym wyborem i pełnym poczuciem sprawowania nad czynnością wolicjonalnej kontroli (nawet jeśli poczucie to nie ma charakteru jawnego, *explicite*, jest zawarte w zachowaniu w sposób ukryty, *implicite*, i w akcie refleksji może stać się jawne). Motywacja wewnętrzna (*intrinsic*) oraz dobrze zinternalizowana motywacja zewnętrzna (integracja) stają się podstawą zachowań autonomicznych (samodeterminujących). Zachowanie takie nie jest związane z poczuciem presji. Zachowania pozostające pod wpływem zewnętrznych wzmocnień lub introjektowane stanowią przypadek tzw. zachowania kontrolowanego. Bycie „kontrolowanym” wiąże się bardziej z chęcią obrony „ja” niż z angażowaniem się w wyzwania i aktywności prowadzące do rozwoju. Motywacja staje się tym samym pewnym procesem, który jest regulowany nie tylko *ilością* zaangażowanej energii i charakterem ukierunkowania, ale różni się też *rodzajem* procesów regulacyjnych, które odgrywają w nim główną rolę. Chodzi zwłaszcza o stopień, w jakim samoregulacja ma charakter samodeterminujący lub przeciwnie – kontrolujący. W ten sposób samoregulacja może przebiegać na dwa podstawowe sposoby. Pierwszy jest sztywny i samopresjonujący, odpowiadający Kuhlowskiej samokontroli. Mieściłaby się tu motywacja zewnętrzna oraz introjekcja. Drugi sposób ma charakter bardziej elastyczny i polega na integracji różnych aspektów „ja”. Mowa wówczas o identyfikacji i integracji. Motywacja wewnętrzna byłaby natomiast paradygmatycznym przykładem pełnej autonomii i samodeterminacji.

Podsumowując ten wątek rozważań, można zauważyć, że podstawowe rozróżnienie wprowadzone przez SDT to rozróżnienie motywacji autonomicznej i kontrolowanej. Zgodnie z teorią samodeterminacji działania podejmowane przez osoby można rozmieścić na pewnym kontinuum: od tych, które mają charakter heteronomiczny i są motywowane zewnętrznie – do działań w pełni autonomicznych i motywowanych wewnętrznie. Motywacja autonomiczna zawiera w sobie zarówno motywację wewnętrzną (*intrinsic*), jak i pewne formy motywacji zewnętrznej (*extrinsic*), te mianowicie, które związane są z procesami identyfikacji i integracji w obrębie „ja”. Ludzie motywowani w sposób autonomiczny doświadczają zaangażowania własnej woli i tego, że działanie jest zaaprobowane przez ja (*ego-endorsement*). W ten sposób jeśli ktoś w pełni uznaje racje, dla których działa, to działanie to jest autonomiczne, mimo że na pewnym etapie może

nie sprawiać radości lub nie budzić zainteresowania, które są wyznacznikami motywacji w pełni wewnętrznej.

Jak powiedziano, motywacja kontrolowana odsyła do dwóch rodzajów zewnętrznej regulacji. Z jednej strony odnosi się do regulacji przebiegającej za sprawą zewnętrznych kar i nagród; z drugiej – dotyczy także introjektowanych wymagań. W tym ostatnim wypadku zachowanie jest częściowo zinternalizowane za sprawą lęku przed wstydem, chęci uzyskania aprobaty, spełnienia warunków szacunku do samego siebie. Są to wymagania w postaci: „muszę”, „powinienem”, „trzeba, abym” itp. Motywacja taka charakteryzuje się koncentracją na „ja” (w przeciwieństwie do koncentracji na zadaniu), koncentracją, która zyskuje ocenne zabarwienie w stosunku do „ja”. W tym sensie nawet interesująca aktywność, która jest jednak powodowana chęcią uzyskania określonych wzmocnień (wewnętrznej bądź zewnętrznej natury), traci charakter motywacji prawdziwie wewnętrznej. Autorom nie chodzi o brak uznania dla wpływu zewnętrznych wzmocnień na zachowanie (co dostatecznie mocno wykazali behawioryści), ale o fakt, że to odczuwany stopień autonomii i samodeterminacji decyduje o sposobie, w jaki przeżywane jest własne życie i aktywność: ludzie przejawiają tendencję, by czuć i myśleć tak, a nie inaczej w określonych sytuacjach. W ten sposób zarówno autonomiczna, jak i kontrolowana motywacja energizuje działanie i je ukierunkowuje (co, jak wiadomo, stanowi dwie podstawowe funkcje motywacji; por. Reykowski 1992). Jednak efekty w postaci dobrostanu, a także – jak pokazuje wiele badań – wytrwałości i stałości w działaniu, będą się różnić.

Autonomiczne i kontrolowane sposoby regulacji związane są – jak powiedziano – z podejmowanymi przez podmiot działaniami intencjonalnymi. Od stanów tych należy odróżnić stan amotywacji, pojawiający się wówczas, gdy brak jest zarówno poczucia własnej skuteczności, jak i poczucia kontroli. W tym sensie amotywacja pozostaje w kontraście zarówno z motywacją autonomiczną, jak i kontrolowaną, zewnętrzną czy wewnętrzną. Amotywację charakteryzuje całkowity brak autodeterminacji.

Podstawą dla motywacji autonomicznej jest zaspokojenie podstawowych potrzeb, za jakie na gruncie teorii autodeterminacji uznawane są potrzeby autonomii, kompetencji i bycia w relacji (*relatedness*). Potrzeby te, jak wykazano w wielu badaniach, mają charakter uniwersalny i odnoszą się nie tylko do naszej zachodniej kultury (co było niekiedy zarzucane omawianej koncepcji). Ponieważ potrzeby te są uznawane za uniwersalne, w centrum zainteresowania staje nie stopień, w jakim ludzie przejawiają te potrzeby (założeniem jest, że występują one u każdego), ale stopień, w jakim ulegają one zaspokojeniu. Tu decydujące znaczenie mają różnice indywidualne, w tym zwłaszcza tzw. orientacja przyczynowa (*causality orientation*) oraz cele życiowe (por. Deci i Ryan 2008).

Deci i Ryan opracowali skalę służącą do mierzenia orientacji przyczynowej (por. Deci i Ryan 1985). Na zapleczu ich pracy znajdują się koncep-

cje rozwijane w latach 60. i 70. przez Fritza Heidera i Richarda de Charmsa dotyczące osobistej przyczynowości (*personal causation*). To, co okazało się w koncepcjach tych istotne dla teorii autodeterminacji, to konstatacja, że intencjonalne działanie nie zawsze jest w sensie fenomenologicznym odczuwane jako wolne: może być także wykonywane pod presją i z poczuciem przymusu. W tym sensie ta sama aktywność (np. codzienne chodzenie do pracy) może być czynnością w pełni podlegającą autodeterminacji i autonomiczną (gdy praca jest w jakiś sposób wyrazem „prawdziwego ja”) lub przymusem związanym z motywacją kontrolowaną (np. jedynie konieczność zarabiania pieniędzy zmusza mnie do tej codziennej aktywności, której skądinąd nie lubię). Różni ludzie zdają się reagować w odmienny sposób na te same lub podobne okoliczności. Autorzy mówią o trzech podstawowych orientacjach: autonomicznej, kontrolowanej i impersonalnej<sup>89</sup>.

Rozwój silnej orientacji autonomicznej skutkuje zaspokojeniem wszystkich pierwotnych potrzeb. Osoba wysoko plasująca się na tej skali doświadcza prawdziwego wyboru działania ze względu na własne cele i potrzeby i traktuje różne okoliczności jako niosące informację (a nie zagrożenie czy wymaganie). Z kolei rozwój orientacji kontrolowanej może zapewniać satysfakcję potrzeb związanych z kompetencją i relacjami, ale nie z autonomią. Osoba uzyskująca wysokie wyniki w tej skali może działać całkiem kompetentnie, mimo to ponosić znaczne koszty w zakresie ogólnego poczucia dobrostanu. Działania takie są bowiem podejmowane pod presją, z poczuciem „muszę” lub „powinam”, czemu często towarzyszy wewnętrzny konflikt. Rozwój orientacji impersonalnej jest związany z zagrożeniem realizacji wszystkich trzech potrzeb podstawowych. Ludzie osiągający wysokie wyniki w tej skali doświadczają zachowania jako będącego poza ich intencjonalną kontrolą. Widzą się też jako niezdolnych do panowania nad sytuacją, wobec czego często nie podejmują żadnych działań (por. Deci i Ryan 1985; Ryan i Deci 2004)<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> Przy czym niezależnie od tych indywidualnych różnic jest też tak, że różne sytuacje są w różnym stopniu kontrolujące, wspierające autonomię lub amotywyjące. Faktyczne zachowanie osoby będzie zależeć od obu tych czynników i ich interakcji. Uzyskiwane wyniki wskazują przy tym na ciekawe zależności: w środowisku kontrolującym osoby o orientacji kontrolowanej czują mniej lęku i więcej radości niż w środowisku podtrzymującym autonomię (por. Deci i Ryan 1985).

<sup>90</sup> Konstrukty odwołujący się do orientacji przyczynowych może nasuwać podobieństwo z konstrukcjami zaproponowanymi przez Juliana Rottera, tj. zewnętrznym i wewnętrznym umiejscowieniem kontroli. Konstrukty te dotyczą przekonania, czy dana osoba może kontrolować wydarzenia. Umiejscowienie kontroli odnosi się więc do tego, *кто* lub *co* kontroluje skutki działań, orientacje przyczynowe zaś dotyczą tego, *dlaczego* czy *z jakiego powodu* osoba zachowuje się tak, jak się zachowuje. Ponadto większość zachowań wynikających z orientacji autonomicznej w ogóle nie podlega wzmocnieniom, które są istotne w koncepcji Rottera. Osoba o wewnętrznym umiejscowieniu kontroli może być w sensie orientacji przyczynowych Deciego i Ryana zarówno osobą o orientacji autonomicznej, jak i kontrolowanej. Z kolei zewnętrzne poczucie kontroli może korelować pozytywnie z orientacją impersonalną. Prowadzone przez Deciego i Ryana badania potwierdziły te przypuszczenia (por. Deci i Ryan 1985).

Jeśli chodzi o realizację celów życiowych, STD wyróżnia dwa typy celów długofalowych, które nazywane są aspiracjami wewnętrznymi (*intrinsic aspirations*) oraz aspiracjami zewnętrznymi (*extrinsic aspirations*). Aspiracje wewnętrzne obejmują takie cele życiowe, jak afiliacja (przynależność), produktywność (*generativity*), osobisty rozwój, podczas gdy zewnętrzne aspiracje koncentrują się wokół takich celów, jak zdrowie, sława, atrakcyjność. Cele te zakładają raczej zewnętrzny wyznacznik wartości osoby i nie muszą być zgodne z wewnętrznym poczuciem bycia kimś wartościowym. Ludzie podporządkowują swoje działanie tym celom, ponieważ stanowią one rodzaj substytutu dla zapewnienia podstawowych potrzeb (które jednakowoż nie zostają w ten sposób zaspokojone). Jak pokazują badania, realizacja celów związanych z aspiracjami wewnętrznymi koreluje z większym poczuciem spełnienia, zdrowia i wyższym poziomem wykonania zadań niż realizacja aspiracji zewnętrznych (por. Deci i Ryan 2008).

STD zakłada także, że rozwój zintegrowanego, autonomicznego funkcjonowania zależy od poziomu zaangażowanej świadomości. W tym kontekście teoria nawiązuje do koncepcji uważności (*mindfulness*), definiowanej jako „otwarta świadomość [*awareness*] oraz uwaga skoncentrowana [*interested*] na tym, co wydarza się wewnątrz i na zewnątrz ja” (Deci i Ryan 2008, s. 184). Pełnia świadomości umożliwia osobie lepszy dostęp do ewentualnych konsekwencji jej zachowania. Podobnie jak autonomia, pełnia świadomości nie jest ani iluzją, ani jakimś konceptem metafizycznym. Psychologicznie rzecz ujmując, jest to stan, który umożliwia autentyczne rozważenie różnych możliwości i tym samym pełniejszą akceptację działań, w które osoba się angażuje. Tak pojęta pełnia świadomości jest skorelowana z autonomiczną motywacją i wieloma korzystnymi efektami tak w aspekcie zdrowotnym, jak zachowaniowym. Pełnia świadomości wydaje się także wpływać na lepszą samoregulację (por. Ryan i Deci 2004).

Badania pokazują jednak, że w przypadku motywacji wewnętrznej i autodeterminacji duże znaczenie może mieć rodzaj zaangażowanej samoświadomości i że ta ostatnia może także mieć charakter kontrolowany, zwłaszcza gdy mowa o tzw. samoświadomości publicznej. W jednym z wczesnych badań Roberta W. Planta i Richarda M. Ryana (1985) uczestnicy zostali rozdzieleni do trzech grup. Jedna pracowała nad danym zadaniem w obecności lustra, inna – kamery; grupa kontrolna nie była poddana samoświadomościowej manipulacji. Okazało się, że motywacja wewnętrzna ucierpiała najbardziej w przypadku drugim (nagrywanie działania), nieco mniej w przypadku pierwszym (obecność lustra), najmniej zaś w grupie kontrolnej.

Wydaje się, że „właściwa” samoświadomość czy refleksja w tym kontekście jest specyficzną aktywnością „ja”, która pozwala na to, by własne głębokie uczucia, spostrzeżenia, przekonania itp. stały się bardziej dostęp-

ne dla osoby. Większość ludzi nie jest ich świadoma przez znaczną część czasu: środowisko oferuje rozliczne dystrakcje lub wymagania, którym trzeba sprostać, a które zmniejszają zarówno naszą świadomość, jak i poczucie odpowiedzialności za skutki własnych działań. Autorzy zgadzają się, że ludzie często nie są świadomi impulsów, które spowodowały ich zachowanie, podobnie jak i mechanizmów, które leżą u podłoża ich działania. Widzą w tym dodatkowy powód do studiów nad ludzką autonomią i możliwością świadomej refleksji nad tym, co właściwie się robi i jakie znaczenie może to mieć dla „ja”. W tym miejscu teoria Deciego i Ryana bardzo zbliża się do alternatywizmu Ericha Fromma (1996; por. też Trzópek 2003).

## VI. Samoregulacja jako zachowanie zautomatyzowane

Jak wspomniano w rozdziale poprzednim, zdaniem niektórych badaczy (por. Fitzsimons i Bargh 2004/2007) można mówić także o istnieniu automatycznej samoregulacji i nie jest to fenomen, który zachodzi jedynie w psychologicznych laboratoriach: naturalne środowisko dostarcza wielu sytuacyjnych okazji do wzbudzenia nieświadomych celów, a następnie ich – także pozaświadomej – realizacji.

Nieświadomość (automatyczność) samoregulacji jest też dopuszczana na gruncie dyskutowanej wyżej teorii autodeterminacji Deciego i Ryana. Zarówno motywacja wewnętrzna, jak i zewnętrzna może być bowiem świadoma (*explicit*) jak i nieświadoma (*implicit*). Nie oznacza to jednak, że kwestia świadomości nie jest tu istotna. Ważne jest bowiem nie tyle bezpośrednio zaangażowanie świadomości w motywowanie działania, ile pewne *fiat*, które temu działaniu by przysługiwało, gdyby dana osoba się nad nim refleksyjnie zastanowiła. Przykładowo wspomniane już nawykowe zatrzymanie samochodu na czerwonym świetle może być czynnością w pełni autonomiczną i związaną z samodeterminacją, nawet jeśli nastąpiło w sposób automatyczny. Jest tak, dopóki osoba świadomie akceptuje zasady ruchu drogowego: gdyby poddała swe zachowanie refleksji, postąpiłaby tak samo. Z kolei np. automatyczne uleganie reklamom i promocjom, powodujące, że oto nabywamy niepotrzebny produkt, nie jest czynnością autonomiczną, o ile świadoma refleksja (gdyby w porę nastąpiła) zawetowałaby nowy zakup. Z tego względu Deci i Ryan wprowadzili istotne rozróżnienie zachowań *automatycznych* (*automatic*) (przebiegających bez wiedzy i akceptacji podmiotu) oraz *zautomatyzowanych* (*automatized*), które odpowiadają jego autentycznym potrzebom i przez niego akceptowanym wartościom (por. Ryan i Deci 2006). Jak zauważają Ryan i Deci, „rozdzielenie takie jest ciągle potrzebne dla zinterpretowania nieświadomie wykonywanych działań, podatności na nie [*malleability*] oraz ich znaczenia” (2006, s. 1573). Zachowania stają się zautomatyzowane w wyniku częstego powtarzania, umożliwiając efektywną regulację. Jest

to dobrze znany proces. „Po wyćwiczeniu nawyków – pisze Albert Bandura – nie wymagają już one kontroli poznawczej. Ich realizowanie podlega w znacznym stopniu regulacji ze strony układów sensomotorycznych niższego rzędu” (Bandura 1989, s. 1180). W ten sposób niektóre nawyki i nieuświadomiane reakcje można doświadczać jako w pełni autonomiczne. Wynika z tego, że autonomia i podmiotowa regulacja nie jest związana ściśle z tym, że zachowanie zostało zainicjowane za sprawą świadomej deliberacji. Inicjujący „bodziec” zazwyczaj pojawia się w środowisku lub organizmie, i w tym sensie przyczyną działania nie jest świadoma decyzja *per se*. Jak to zauważyli już fenomenologicznie zorientowani filozofowie, człowiek jest zaangażowany w świat, który stanowi punkt odniesienia jego celów i działań. Wiele z nich może przebiegać w sposób nieuświadomiany (por. rozdz. poprzedni). Nie znaczy to jednak, że odpowiedź organizmu nie zapada w sposób autonomiczny czy podmiotowy (por. Ryan i Deci 2004). Jest tak, o ile zachowania takie są zgodne z wartościami i przekonaniami danej osoby i – jak powiedziano – mogłyby być zaaprobowane przez świadomość, gdyby zaszła taka potrzeba.

Pogląd, że celem procesów świadomych jest w efekcie automatyzacja, tak by mogły być one sprawnie wykonywane, gdy zajdzie taka potrzeba, jest zresztą poglądem podzielanym przez zwolennika eksplorowania kwestii automatyzmów – Johna Bargha (2005). Wśród badaczy wydaje się panować duże zaufanie do takiej – delegowanej do procesów automatycznych – kontroli. „Dla pełnej wysiłkowej kontroli, podtrzymywanej przez siłę woli, jeśli ma być ona osiągalna szybko wówczas, gdy jest potrzebna (...), niezbędne jest, by została ona przekształcona ze świadomej, powolnej i pełnej wysiłku – w automatycznie wzbudzaną, [co spowoduje faktyczną] eliminację wysiłku z «kontroli wysiłkowej». Na szczęście (...) proces, który umożliwia ową zamianę (np. za sprawą planowania), staje się coraz bardziej zrozumiały” (Mischel i Ayduk 2004/2007, s. 122).

Taką formą automatyzacji samoregulacji są tzw. intencje implementacyjne, badane od wielu lat przez Paula Gollwitzera i współpracowników. Zgodnie z koncepcją Gollwitzera należy wyszczególnić dwa podstawowe typy intencji: intencje celu (*goal intentions*) oraz intencje wykonawcze czy implementacyjne (*implementation intentions*). Pierwsze mają postać „Chcę zrobić X”, drugie precyzują warunki, w których intencja celu może być zrealizowana („Gdy pojawi się sytuacja Y, wykonam działanie X”). Tworzy się więc specyficzny związek „jeżeli – to”, którego aktywacja następuje automatycznie, gdy odpowiednie „jeżeli” wystąpi. Pierwotnie badania nad intencjami implementacyjnymi dotyczyły inicjacji zamierzonego działania. Intencje implementacyjne mogą być jednak wykorzystane także w celu utrzymania działania i realizowania go mimo przeszkód czy dystrakcji. Są one wówczas kierowane na tłumienie antycypowanych niepożądanych reakcji oraz blokowanie niechcianych wpływów, tak zewnętrznych, jak wewnętrznych, poprzez kierowanie intencji implementacyjnych na „pre-

powiadanie” sobie oczekiwanego biegu działania (por. Gollwitzer, Fujita i Oettingen 2004/2007). Teorię Gollwitzera omawiałam w innym miejscu (por. Trzópek 2003), na potrzeby tego rozdziału wystarczy więc wspomnieć, że intencje implementacyjne tworzą silne – i jak postuluje autor, automatyczne – powiązanie między wskazówkami sytuacyjnymi a inicjacją czy wykonaniem danego planowanego zadania bądź celu. Umożliwia to w efekcie jego bezwysiłkową realizację. Dzieje się tak na podstawie psychologicznego procesu, który wiąże z sobą antycypowaną sytuację oraz pożądaną na nią odpowiedź. Ta postulowana automatyzacja inicjacji działania jest przez Gollwitzera określana jako „strategiczna” (por. Gollwitzer, Fujita i Oettingen 2004/2007). Deleguje ona kontrolę wykonania zadania do sytuacyjnych wskazówek, odciążając podmiot (w sensie podejmowania świadomego wysiłku) w jego wykonaniu.

Należy tu jednak wspomnieć o dwóch moderatorach działania intencji implementacyjnych (por. Gollwitzer, Fujita i Oettingen 2004/2007). Po pierwsze, ich efekt jest tym większy, im trudniejszy jest cel dla podmiotu: intencje implementacyjne są bardziej „wydajne” w stosunku do zadań trudnych niż do zadań łatwych. Ponadto formułowanie intencji implementacyjnych są bardziej korzystne dla pacjentów z uszkodzeniami kory czołowej, którzy zazwyczaj mają trudności z kontrolą wykonawczą, niż dla zdrowej grupy kontrolnej (studenci). Po drugie – co tu wydaje się szczególnie istotne – intencje implementacyjne okazują się nieefektywne wówczas, gdy odpowiednia intencja celu jest słaba. I tak w jednym z eksperymentów uczestniczące w nim kobiety badały częściej swoje piersi pod wpływem intencji implementacyjnych, ale jedynie wówczas, gdy miały silną motywację do takiego profilaktycznego działania. Innymi słowy, można powiedzieć, że intencja implementacyjna działa, jeśli osoba jest naprawdę zmotywowana; byłby to więc przypadek, który przez filozofów bywa określany jako „chcieć naprawdę” (por. Trzópek 2003). Zdaje się to stanowić dość poważne ograniczenie w bardzo zazwyczaj optymistycznie formułowanych oczekiwaniach, że pod wpływem intencji implementacyjnych „inicjacja powinna przebiegać gładko i wydajnie, nie wymagając świadomej intencji, skoro krytyczna [sprecyzowana uprzednio] sytuacja wystąpi” (Gollwitzer, Fujita i Oettingen 2004/2007, s. 212). Warto zauważyć, że w wielu wypadkach życia codziennego różne plany i zamierzenia mają charakter konfliktowy, co oznacza, że dana osoba jest tą, która zarazem chce, jak i nie chce zaangażować się w określone działanie. Może to powodować, że sytuacje, w których intencje celu są rzeczywiście silne i jednoznaczne, mogą nie być aż tak częste. Wówczas intencje implementacyjne mogą nie okazać się aż tak użyteczne. Może to wyjaśnić, dlaczego – mimo, wydawałoby się, tak „cudownego” środka, jakim są intencje implementacyjne – ludzkość ciągle ma kłopoty z wdrożeniem niektórych – poświadanych przecież przez siebie – zachowań i postanowień.



Jak można podsumować poruszany tu wątek automatycznej samoregulacji? Przede wszystkim wydaje się, że odrębnie należy traktować eksperymenty dotyczące automatycznego wzbudzania celów i motywów (por. rozdz. poprzedni) oraz badania nad intencjami implementacyjnymi czy zachowaniami zautomatyzowanymi. W tym drugim wypadku świadomość celu (i świadome jego ustanowienie) okazuje się pozostawiać sprawą kluczową, nawet jeśli cel nie jest w danym momencie obecny w świadomości. Wydaje się, że z podobną sytuacją mamy także do czynienia w przypadku „chronicznych motywów” (odzwierciedlających świadomy system wartości badanych). Z kolei automatyczne wzbudzenie celów i motywów zdaje się należeć do innej kategorii, co do której zasadne może być postawienie pytania, czy mamy rzeczywiście do czynienia z samoregulacją. Z tego powodu kwestię istnienia „rzeczywiście” automatycznej regulacji omawiałam w rozdziale poprzednim.

## VII. Neurobiologiczna podbudowa samoregulacji

Samoregulacja w kontekście neuronauki jest zazwyczaj rozpatrywana jako kontrola wykonawcza odpowiedzialna za planowanie i wykonywanie działań. Te wykonawcze procesy obejmują pamięć roboczą, uwagę, podejmowanie decyzji, a także kontrolowanie emocji i motywacji. Za podstawowy obszar mózgu zaangażowany w te procesy kontrolne uznawana jest kora przedczołowa i czołowa (por. Banfield, Wyland, Macrae, Munte i Heather-ton 2004/2007).

Trzy podstawowe rejony kory przedczołowej wydają się uczestniczyć w aktywności samoregulacyjnej. Są to grzbietowo-boczna kora przedczołowa (*dorsolateral prefrontal cortex*, DLPFC), kora okołoczołowa (*orbitofrontal cortex*, OFC) oraz przedni zakręt obręczy (*anterior cingulate cortex*, ACC). DLPFC jest zaangażowana głównie w funkcje wykonawcze, które są określane jako „zimne”. Należą do nich: planowanie, przetwarzanie nowych bodźców, wybory, pamięć robocza oraz selektywna uwaga. Generalnie byłby to obszar zaangażowany w selekcję i inicjację działania. Uszkodzenia tego regionu prowadzą zazwyczaj do apatii, deficytów uwagi, planowania oraz sądów. Przy rozległych obustronnych uszkodzeniach wzmiankowanej struktury pacjenci przejawiają zachowania perseweracyjne oraz mają trudności zarówno z inicjacją, jak i zakończeniem działania raz rozpoczętego.

Z kolei OFC, będąca częścią środkowobrzuszczy kory przedczołowej (*ventromedial prefrontal cortex*, VMPFC), jest silnie powiązana ze strukturami limbicznymi. Jest ona zaangażowana w emocjonalne przetwarzanie wzmocnień oraz odpowiada za procesy hamowania niewłaściwych reakcji oraz podejmowanie decyzji. Najbardziej znanym przykładem deficytów w tym zakresie jest często opisywany w literaturze neurologicznej przy-

padek Phineasa Gage'a (por. też Trzópek 2010c). Po wypadku, w którym uszkodzeniu uległ ten właśnie obszar korowy, zaobserwowano u niego drastyczne zmiany w osobowości, przejawiające się m.in. obojętnością, słabą samoregulacją i nietrzymaniem impulsu, niedostosowaniem społecznym oraz utratą możliwości efektywnego praktycznego działania. Jak pokazują badania (por. Damasio 1999/2000a), osoby z tego typu deficytami nie potrafią kierować się odroczoną gratyfikacją, nie czują się też zobowiązane do przestrzegania społecznych reguł czy zobowiązań. Nie znaczy to, że nie potrafią wskazać właściwej ze społecznego punktu widzenia opcji działania, wydają się jednak niezdolne do postąpienia wbrew odczuwanym impulsom. Nie przejawiają również określonych reakcji cielesnych ukierunkowujących właściwe decyzje, które Damasio nazywa markerami somatycznymi.

ACC, ulokowana w środkowej części kory czołowej, ma powiązania z korą przedczołową, systemem limbicznym oraz systemem motorycznym. Połączenia te czynią ACC najpoważniejszym kandydatem do wolicjonalnej kontroli działania, zarówno w sensie inicjacji działania (przekładanie intencji na zachowanie motoryczne), jak i zwalczania rywalizujących – zwyczajowych czy rutynowych – tendencji zachowaniowych. Obszar ten uczestniczy także w rozwiązywaniu konfliktów oraz monitorowaniu działania. Ostatnie badania wskazują, że ACC jest zaangażowana w tłumienie niechcianych myśli (por. Banfield, Wyland, Macrae, Munte i Heatherton 2004/2007). Odpowiednio, dysfunkcje związane z uszkodzeniem ACC upośledzają procesy samokontroli na różnych, związanych z realizacją powyższych zadań, poziomach. Uszkodzenia ACC zaobserwowano zwłaszcza w zaburzeniach obsesyjno-kompulsywnych oraz schizofrenii.

Eksploracja mózgowej anatomii i funkcji zaangażowanych w samoregulację, wraz z istniejącymi poznawczymi i społecznymi teoriami na jej temat, zapewne może się przyczynić do lepszego rozumienia fenomenu „ja” i podmiotowości. Jednocześnie wspominając o studiach nad mózgowymi obwodami zaangażowanymi w samoregulacyjne działania, trzeba zaznaczyć, że nie aspirują one do rozwiązania takich filozoficznych problemów, jak istnienie wolnej woli czy podmiotowego sprawstwa, mogą jednak wskazać na neuronalne podstawy doświadczenia siebie jako podmiotu oraz odpowiedzieć na pytanie o to, jak subiektywne doświadczenie koresponduje z ową aktywnością neuronalną.

## VIII. Podsumowanie i dyskusja

W niniejszym podsumowaniu chciałabym odnieść się do dwóch wątków, które wydają mi się szczególnie interesujące w kontekście zagadnienia podmiotowości. Jednym z nich jest kwestia *faktycznego* podmiotu regulacji; kolejnym – przesunięcie akcentu z wysiłkowej samokontroli i aktyw-

nej woli na autodeterminujące działanie podmiotowe. To ostatnie wydaje się interesującą propozycją ujmowania istoty podmiotowości na gruncie psychologii.

Samokontrola i samoregulacja jest niekiedy określana jako „kontrola nad Ja sprawowana przez Ja”. Zgodnie z definicją Brandona J. Schmeichela i Roya F. Baumeistera samoregulacja angażuje „ja działające samo na siebie w celu zmiany swoich własnych reakcji [*responses*]” (Schmeichel i Baumeister 2004/2007, s. 86). Co jednak należy rozumieć pod takim określeniem? Czy „ja” w pierwszym wypadku ma inne znaczenie niż „ja” w przypadku drugim? Zasadnicze pojawiające się tu pytanie postawił Julius Kuhl (1996) w tytule swego artykułu: „Kto kontroluje kogo wówczas, gdy «ja» kontroluje samego siebie?”. Pytanie jest tym bardziej zasadne, że użycie przedrostka „samo-” sugeruje szczególne odniesienie do siebie samego, w tym zwłaszcza do własnej aktywności (por. Krzyżewski 2008), nawet wówczas, gdy nie mówi się *explicite* o kontroli „ja” nad „ja”. Nietrudno się domyślić, że za pytaniem tak postawionym kryje się niechęć do wprowadzania do badań i teorii dotyczących samokontroli i samoregulacji kategorii homunkulusa. Co jednak mogłoby oznaczać, że podmiot kontroluje czy reguluje sam siebie? Jedna z możliwych odpowiedzi mówi, że sama jednostka dokonuje samokontroli swej określonej aktywności i dlatego jest tej aktywności podmiotem. Co jednak miałyby znaczyć „sama jednostka”? Czy nie byłoby to właśnie to rozwiązanie, którego w psychologii jako nauce pragnie się uniknąć? (Chyba że przez „samą jednostkę” będziemy rozumieć działający w otoczeniu organizm, podlegający różnorodnym wewnętrznym i zewnętrznym determinacjom). W innym przypadku grozi nam – w istocie nienaukowe (por. Wegner 2005) – odwołanie do nieuwarunkowanego sprawcy. Dlatego – by uniknąć tej pułapki – nauka ze swej istoty wydaje się skazana na redukcję zjawiska samoregulacji do bardziej podstawowych mechanizmów. Rekonstrukcja owych mechanizmów – jak słusznie zauważa Krzysztof Krzyżewski (2008, s. 31) – to jednak coś zupełnie innego niż wnikanie w naturę osobową jednostki jako podmiotu. Psychologia eksperymentalna zdaje się bardziej uprawniona do tego pierwszego.

Dominującym wśród badaczy stanowiskiem jest stanowisko kompatybilistyczne. Jak pisze Kuhl, z subiektywnego punktu widzenia zachowanie jest przez podmioty postrzegane i doświadczane jako wolne, „Jakkolwiek nie oznacza to, że «system – ja», który sprawuje kontrolę nad zachowaniem, jest sam wolny od obiektywnych determinacji” (Kuhl i Koole 2004, s. 412). W ten sposób proponowana przez Kuhla koncepcja dynamicznych interakcji między systemem kognitywnym a afektywnym, wyrażona w ramach *Systemu Psychologicznych Interakcji* (PSI), ma – jak sam zauważa – niezaprzeczalnie deterministyczny charakter, postulując istnienie wolicjonalnych systemów i procesów, które można empirycznie

uchwycić i testować. Wolna wola jest więc wolna w sensie doświadczenia, a nie mechanizmów, którym podlega.

Podniesiony tu problem faktycznego podmiotu samokontroli można starać się rozwikłać na kilka sposobów.

I tak, w przypadku współcześnie rozwijanej koncepcji Waltera Mischela (por. Mischel i Ayduk 2004/2007) autorzy odwołują się do modeli koneksjonistycznych i równoległego przetwarzania informacji jako właściwych ram (i adekwatnej metafory) dla podejmowanych rozważań. Modele te wydają się im użyteczne szczególnie z dwóch powodów. Po pierwsze – nawiązując do przebiegu procesów równoległych – unikają odwołania do instancji centralnej kontroli, która mogłaby być kojarzona z homunkulusem. Podmiotowość „ja” wyłania się tu jako właściwość organizacji sieci i dlatego nie ma potrzeby przywoływania wewnętrznego kontrolera. Po drugie, koneksjonistyczne modele opierają się na wzorcach aktywacji, które są wynikiem działających łącznie unikatowych właściwości biologicznych, psychologicznych, rozwojowych oraz tych związanych z przebiegiem indywidualnego doświadczenia.

Innym sposobem na rozwiązanie problemu kontrolera jest odwołanie do własności emergentnych, które system przejawia jako całość. System taki ma możliwość sprawowania kontroli tak nad swoimi procesami składowymi, jak nad całością funkcjonowania na zasadzie tzw. przyczynowości odgórnej. Emergencja zakłada pojawienie się nowej i nieredukowalnej właściwości systemu na podstawie funkcjonowania jego prostszych elementów składowych. Własność emergentna nie przysługuje z osobna żadnemu składnikowi, a jedynie systemowi jako całości. Pozwolę tu sobie na dłuższy cytat obrazujący to stanowisko. Cytat ten pokazuje zarazem trudności, na jakie może być narażona ta koncepcja. „Odwołując się do pojęcia emergencji, można próbować wyjaśnić zjawiska samokontroli podmiotowej w kategoriach precyzyjnie określonych procesów oraz struktur elementarnych – czyli, jak pisze Daniel Dennett, dokonać redukcji wszechwiedzącego *homunkulusa* do «armii idiotów». Jeśli przyjmiemy, że w systemie poznawczym kontrola poznawcza realizowana jest wyłącznie przez interakcje elementarnych procesów oraz struktur (...) i nie istnieją w niej żadne homunkularne obiekty o większych możliwościach sprawczych (...), to emergentna kontrola – choć będzie deterministycznym procesem obliczeniowym – mimo wszystko będzie prowadzić do niedeterministycznej (nieprzewidywalnej) samokontroli podmiotowej na poziomie całego systemu”. I w innym miejscu: „Można więc w sposób uprawniony dopuszczać kontrolę sprawowaną ze strony podmiotu, pod warunkiem że dokonuje się ona wyłącznie za pośrednictwem jego elementów” (Chuderski 2008, s. 39, 38). Wątpliwości może jednak budzić użycie słowa „redukcja” w kontekście emergencji: właściwości emergentne tym się bowiem charakteryzują, że nie sposób ich sprowadzić czy zredukować do sumy ich elementów składowych (por. Bremer 2005, 2010); w tym też sensie

to wyjaśnienie – przynajmniej w takiej postaci, w jakiej zaprezentowano je powyżej – nie wydaje się możliwe do utrzymania. Wątpliwości może też budzić odwołanie do kategorii determinizmu/niezdeterminowania, a zwłaszcza utożsamienie niezdeterminowania z nieprzewidywalnością rezultatów. Wiadomo skądinąd, że także w pełni deterministyczne systemy mogą nie podlegać predykcji dotyczącej ich zachowania (por. Kuhl i Koole 2004).

Można sobie jednak wyobrazić, że trudności te zostaną usunięte przez dopracowanie podstaw w postaci teorii emergencji. Wówczas można by wyróżnić cztery przypadki samokontroli (i odpowiednio: samoregulacji): 1. Gdy jeden proces wewnętrzny wpływa na inne procesy wewnętrzne; 2. Gdy całościowy – emergentnie wyłoniony – podmiot reguluje niektóre ze swoich procesów; 3. Gdy poszczególne procesy wpływają na funkcjonowanie całego podmiotu emergentnego; oraz 4. Gdy cały podmiot wpływa na działanie całego podmiotu (por. Chuderski 2008). Należałoby się jednak zastanowić, czy te cztery przypadki nie są w istocie wersją jednego procesu, który zachodzi, gdy z oddziaływań między elementami systemu wyłania się nowa własność emergentna. Jak się wydaje, każdy z tych przykładów daje się bowiem sprowadzić do takiej właśnie sytuacji. Warto zauważyć, że do stanowiska nawiązującego do procesów emergentnych w przypadku kontroli systemu „ja” odwołuje się także Kuhl (por. Kuhl i Koole 2004).

Przechodzę teraz do kwestii drugiej. Wydają się tu zaangażowane dwie sprawy. Pierwsza dotyczy możliwości sprawowania regulacji bezwysiłkowo, druga – powiązania podmiotowości z regulacją autonomiczną: byciem w zgodzie z samym sobą. Obie kwestie mają swoje teoretyczne mocne strony, obie też napotykają specyficzne trudności.

Zazwyczaj samoregulacji przypisuje się znaczenie podmiotowe w sensie aktywnego sprawowania kontroli nad sobą samym. Może być jednak tak, że pojęciu samoregulacji przypiszemy znaczenie słabsze, w którym samoregulacja przebiega niejako naturalnie, bez aktywnego, świadomego zaangażowania podmiotu. W tym celu należałoby jednak, jak się wydaje, wprowadzić jasne odgraniczenie między procesami samoregulacji oraz samokontroli, co jest w literaturze niekiedy jawnie postulowane (por. Kuhl 1994; Trzópek 2003; Krzyżewski 2008; Ryan i Deci 2004). Krzysztof Krzyżewski, uwypuklając różnice między samoregulacją a samokontrolą, pisze: ta pierwsza „dzieje się czy zachodzi sama – konkretnie, na przykład, zachowanie samo się koryguje, samo się napędza, system poznawczy sam się rekonfiguruje. Ona się jednostce zaledwie przytrafia, sama w niej zachodzi, a jednostka jest jej podmiotem w swoście słabym, ontologicznym jedynie sensie bycia jej podłożem czy nosicielem. Samokontrola jest natomiast sprawowana przez samą jednostkę, całą jednostkę – w konsekwencji bardzo szczególnie pojętej za Hartmannem autodeterminacji” (Krzyżewski 2008, s. 28). Może być więc tak, że owocna samoregulacja

będzie się wiązała z zaangażowaniem się jednostki w elastyczne i oszczędzające wysiłku procesy zautomatyzowane, świadoma i wysiłkowa samokontrola będzie się zaś pojawiać wówczas, gdy rzeczywistość świadoma interwencja okazuje się z jakichś względów niezbędna.

Obiecującym wątkiem wydaje się także powiązanie podmiotowości z (prawdziwym) byciem sobą. Doprecyzowanie, co może to oznaczać, można znaleźć w teorii autodeterminacji i pokrewnych (np. Ryan i Deci 2004, 2006; Kuhl 1996; por. też Mudyń 2012; Kadzikowska-Wrzosek 2012; Trzópek 2012b). Wówczas za prawdziwe podmiotowe doświadczenie można by uznać zachowanie motywowane wewnątrznie. Jednak, jak przyznają sami autorzy koncepcji autodeterminacji, Deci i Ryan: „większość ludzkich zachowań poza okresem wczesnego rozwoju nie jest motywowana wewnątrznie. Większość z naszych aktywności jest motywowana nie tyle przez wewnętrzną satysfakcję [związaną z ich wykonywaniem], ile przez pragnienie osiągnięcia poszczególnych skutków lub celów, co stanowi formalną definicję motywacji zewnętrznej” (Ryan i Deci 2004, s. 460). Z tego względu zachowanie w pełni autonomiczne i motywowane wewnątrznie nie może stanowić, jak się niekiedy postuluje (por. Mudyń 2012; Kadzikowska-Wrzosek 2012), prototypu zachowań podmiotowych, jakkolwiek może być zapewne przykładem najbardziej optymalnej realizacji podmiotowości.

## Zamiast zakończenia

Jak to zaznaczyłam na początku, w książce tej zamierzałam podążać *tropami podmiotu*<sup>91</sup>. Pod uwagę wzięłam dwie perspektywy: filozoficzną (zasadniczo nienaturalistyczną) oraz empiryczną (o naturalistycznym charakterze). Między obiema perspektywami można wytyczyć paralele: wątki części empirycznej biegną poniekąd równoległe do wątków części filozoficznej. I tak źródłowemu ujęciu podmiotu na gruncie filozofii można przyporządkować równie źródłowe badania nad poczuciem podmiotowości prowadzone na gruncie neurobiologicznym i neurofizjologicznym. Podobnie pierwotne doświadczenia ucieleśnienia opisywane przez filozofów można zestawić z empirycznymi koncepcjami podmiotu ucieleśnionego. Niektóre wątki związane ze sprawstwem czy autonomią, będące formami podmiotowości osobowej, można odnieść do badań psychologicznych nad samokontrolą i autodeterminacją. Debatom nad (wolną) wolą w filozofii odpowiadają podjęte na szeroką skalę badania nad tąż wolą z zaangażowaniem środków i metod empirycznych.

Równoległość ta wskazuje przede wszystkim na dwie rzeczy. Po pierwsze, można mówić o kontynuacji pewnych idei, które wcześniej były eksplorowane przez filozofów, a obecnie stają się obiektem zainteresowania nauki. Oczywiście przejęcie ich przez naukę prowadzi do nieuniknionych redefinicji i innego rozłożenia akcentów, mimo to same idee, choć w zmienionej szacie, są kontynuowane. Świadczy to o istnieniu istotnej ciągłości w historii myśli między filozofią i psychologią.

Po drugie, takie nakładanie się obszarów i kontynuowanie idei prowadzi do pytań o konkretny kształt przeformułowań dokonywanych przy przejściu z obszaru jednego do drugiego, co już otwarcie stawia kwestię naturalizacji. Jak zaznaczono we wstępie, jest to jeden z istotnych prob-

---

<sup>91</sup> Trzeba tu wspomnieć, że w pracy tej niektóre ważne, związane z podmiotowością tropy nie zostały podjęte. Za dwa najistotniejsze uważam naukowe badania nad moralnością oraz problem trafności kulturowej uzyskiwanych tu rezultatów. Klasyczne prace z lat 90. (por. Markus i Kitayama 1991) zdają się widzieć pojęcia takie jak podmiotowość czy „ja” jako kulturowo zrelatywizowane i właściwe przede wszystkim dla kultury Zachodu. Z drugiej strony badania podejmowane przez filozofów eksperymentalnych nad poczuciem wolności i zdeterminowania oraz np. przez badaczy związanych z zespołem Deciego i Ryana nad autonomią i samodeterminacją zdają się wskazywać, że konstrukty te mają bardziej uniwersalny charakter. Nie oznacza to, iż różne kultury nie mogą podkładać pod pojęcia te w istocie różniących się treści: niezależność i indywidualizm mogą być specyfiką ludzi Zachodu, kolektywizm może być natomiast *prawdziwą* wartością ludzi Wschodu, tak że postępowanie zgodne z tą ostatnią może mieć charakter autonomiczny i nie kłócić się z poczuciem podmiotowości. Kwestie te wymagają dogłębniejszego zbadania.

lemów, których dotyczy ta praca. Teraz przyszedł czas na podsumowania i wnioski.

## I. Podmiot niezupełnie wytropiony

Jak się wydaje, podmiot należy do tych kategorii, które nadal mają w sobie coś z tajemnicy, a nie jedynie z naukowego problemu. Nie znaczy to, że podmiot i podmiotowość w ogóle wymykają się określeniom. Trzeba jedynie być świadomym, że mają one stosunkowo płynny charakter i że czasami stawianie pytań otwiera szerszy horyzont niż udzielanie odpowiedzi. Na odpowiedzi te może być zresztą ciągle jeszcze za wcześnie.

Na podstawie analiz prowadzonych w tej książce podmiot jawi się jako fenomen złożony i niezwykle bogaty w znaczenia, tak na płaszczyźnie filozoficznej, jak wówczas, gdy próbuje się do niego podejść od strony neuro naukowej czy psychologicznej. Postępowanie tropami podmiotu wymagało przyjęcia wstępnych założeń dotyczących tego, gdzie owych tropów można szukać. W tym celu przyjęłam trójczłonową ogólną strukturę bytu podmiotowego. Wybór ten nie miał jednak charakteru arbitralnego, ale niejako narzucał się sam, będąc wynikiem wstępnej eksploracji tematu i przeglądu źródeł. Tak więc podmiot w moim ujęciu składa się z trzech podstawowych warstw: podmiotu „źródłowego”, podmiotu empirycznego oraz podmiotu osobowego. Ponadto – jak wykazały analizy – o podmiotowaniu można mówić w sensie słabszym i silniejszym. W pierwszym przypadku podmiot to „*subiectum*”, podstawa doświadczeń różnego rodzaju. W sensie silnym podmiot to aktywny sprawca, przy czym akty „są sprawiane” zwłaszcza ze względu na określone wartości<sup>92</sup> (por. Gałdowa 1992). Podmiot ujęty w sensie słabszym przynależy przede wszystkim do warstwy empirycznej. Podmiot w sensie silniejszym właściwy jest głównie warstwie osobowej. Podmiot źródłowy ze względu na swoją wyjątkową charakterystykę zdaje się pozostawać neutralny wobec tego rozgraniczenia.

Warstwy: źródłowa, empiryczna i osobowa nie są w książce omawiane kolejno. Ponieważ pierwsza i ostatnia wydają się przynależeć przede wszystkim do ujęć filozoficznych, stały się one tematem części pierwszej; środkowa natomiast z samej swej natury podlega badaniom empirycznym i jako taka przynależy do części drugiej. Jest to warstwa, co do której zarówno filozofowie, jak i badacze są zgodni: podmiot jest w jej obrębie włączony w zależności przyczynowe, dlatego prowadzone tu badania zmierzają w kierunku wykazania owych zależności i związków.

Wszystko to nie jest jednak tak klarowne, jak można by na pierwszy rzut oka sądzić. Po pierwsze zakładam, że realny ludzki podmiot (bo o taki

---

<sup>92</sup> Te ostatnie mogą być przy tym uobecniane zarówno na drodze racjonalnej, jak i emocjonalnej.



w efekcie chodzi) „wyposażony” jest niejako we wszystkie te warstwy, co może prowadzić do wniosku, iż raz działa on w sposób wolny (warstwa osobowa), a raz w sposób podlegający kauzalnemu określeniu (warstwa empiryczna), będąc zarazem nieredukowalnym „ja” źródłowym. Z podobnymi trudnościami musiał się niegdyś zmierzyć Viktor Frankl (1984), gdy postulował trójczłonową strukturę bytu ludzkiego, w skład której wchodziła część fizyczna, psychiczna i duchowa. Dwie pierwsze warstwy podlegały zależnościom psychofizycznym, trzecia była wolna. Stąd też Frankl mówił, że człowiek jest faktycznie zdeterminowany, ale fakultatywnie może być wolny (por. Trzópek 1999c). Nie wydaje się jednak, by rozwiązywało to rysujący się tu problem. Być może jest to jedna z tych kwestii, które w bycie podmiotowym ciągle należą do porządku tajemnicy.

Mimo rysujących się trudności wypada dokonać próby określenia czy opisanego podmiotu, tak jak jawi się on przez pryzmat dokonanych tu rekonstrukcji. Wspomniana złożoność podmiotu powoduje, że plasuje się on w różnych obszarach refleksji czy badań i dopiero uwzględnienie ich łącznie daje możliwość „zobaczenia” fenomenu podmiotu w sposób bardziej całościowy. Kolejne warstwy podmiotowości nabudowują się na siebie, przy czym najbardziej podstawowa i źródłowa warstwa stanowi niezbędną podstawę, umożliwiającą odniesienie się do kogoś jako do bytu podmiotowego. Warstwa ta zawiera się w niedyskursywnej, nierefleksyjnej i bezpośredniej świadomości siebie, która to świadomość może przybierać formę ucieleśnioną lub nie, prawdopodobnie jednak jest ona zawsze zakorzeniona w cielesności (choć może nie reflektować tego momentu w pierwotnym poczuciu). Jasne i wyraźne Kartezjańskie *cogito* zdaje się w tym sensie poprzedzane przez „*cogito nieme*”, pierwotnie doświadczone. Prefenomenologiczny (czy fenomenalny) aspekt tego doświadczenia stara się wydobyć filozofia, nauka natomiast – zwłaszcza neurobiologia – próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak doświadczenie takie powstaje i jaką funkcję pełni w naszym życiu (por. Damasio 1999/2000a). Powstaje pytanie, czy tak rozumiany początek podmiotowości, towarzyszący wszelkim aktom organizmu i niejako „podszywający” się pod nie, stanowi specyfikę jedynie podmiotu ludzkiego, czy także innych czujących organizmów. Zwłaszcza wersje ucieleśnione zdają się dopuszczać tę drugą interpretację.

W trakcie swego funkcjonowania podmiot źródłowy nabiera specyficznych doświadczeń, podmiotując spełnianym przez siebie aktom. Akty te spotykają się z różnymi odpowiedziami środowiska: pewne sposoby reagowania ulegają utrwaleniu, inne się zacierają. Kształtuje się podmiot empiryczny wraz ze swoimi cechami charakteru, osobowością, indywidualną historią i innymi uwarunkowaniami, które rzutują na sposób jego aktywności w świecie. Jego podmiotowość jest zagwarantowana przez specyficzne samoodniesienie, którego nie posiadają rzeczy: podmiot jest zawsze podmiotem czegoś: myśli, uczuć, zachowań. Wolność dla owego podmiotu to możność postępowania zgodnie ze swoją wolą i pragnienia-

mi. „Za plecami” owej odczuwanej wolności mogą tkwić różne wpływy czy uwarunkowania, których podmiot bynajmniej nie musi być świadom. Najpełniejszym doświadczeniem podmiotowym może być tu stan właściwy dla motywacji wewnętrznej, autonomii czy poczucia określanego jako przepływ (*flow*).

Będąc podmiotem empirycznym, podmiot jest, a przynajmniej bywa (por. Jarymowicz 2008), podmiotem osobowym. Na tej płaszczyźnie kluczowe wydaje się hierarchizowanie rzeczywistości ze względu na to, że coś jest lepsze lub gorsze, ale nie w empirycznym, praktycznym sensie tego słowa, lecz ze względu na przyjmowaną hierarchię – obiektywnych zazwyczaj – wartości. Inaczej mówiąc, rzeczywistość jest tu hierarchizowana i stopniowalna. Poziom ten może wymykać się obiektywnej nauce o tyle, o ile unika ona wartościowania, a wartości traktuje jedynie opisowo (rozpatrując, jak ludzie się zachowują w pewnych moralnie nacechowanych sytuacjach), a nie normatywnie (tj. jak powinni się zachowywać – to ostatnie przynależy już do etyki i aksjologii). W funkcjonowaniu podmiotu na tym poziomie odgrywają rolę zarówno pobudki racjonalne, jak i emocjonalne (zwłaszcza w sensie uczuciowości wyższej). Tu znaczenia nabierają atrybuty związane z silnym rozumieniem podmiotowania, takie jak (wolna?) wola, autorefleksja, samodystansowanie się, dysponowanie określoną hierarchią wartości, ale także rozwinięta uczuciowość czy empatia. Wszystkie te czynniki zdają się powiązane z sobą, jako że wola bez zdolności do autorefleksji i posiadanej hierarchii wartości może zawisnąć w próżni, autorefleksja i chęć kierowania się określonymi wartościami będzie bezsilna bez możliwości użycia woli, realizowanie wartości zaś może okazać się chybione bez autorefleksji itp.<sup>93</sup> Poszczególne warstwy podmiotu nie wydają się izolowane od siebie, przeciwnie – mogą się płynnie przenikać, i tak zapewne jest w życiu konkretnego człowieka. Na przykład ta sama aktywność celowa może niekiedy realizować się w obrębie warstwy empirycznej, a niekiedy mieć charakter osobowy. Bez dopuszczenia danych pierwszoosobowych i uwzględnienia specyficznej intencjonalności działań (tj. tego, na co są one w istocie skierowane) różnicowanie w tym zakresie może być dla psychologii obiektywnej co najmniej utrudnione, jeśli nie niemożliwe.

Przenikanie się warstw rodzi zarazem pytania o wzajemne zależności między nimi. W szczególności można zadać pytanie: czy określona osobowość psychofizyczna sprzyja rozwinięciu zdolności osobowych? Czy wpływ mogą tu mieć doświadczenia życiowe i na przykład – w myśl piramidy Masłowa – zaspokojenie potrzeb skutkuje lepszym funkcjonowaniem na płaszczyźnie osobowej? Jeżeli tak by było w istocie, wskazywałoby to na silną zależność warstwy osobowej od empirycznej, prowa-

<sup>93</sup> W tym, co powiedziałam o warstwie osobowej, na pierwszy plan wysuwa się jej aksjologiczne ugruntowanie, prawdopodobnie jednak istnieją także inne sposoby hierarchizowania rzeczywistości, odpowiadające „osobowym” wymogom.

dząc w konsekwencji do zacierania różnic między nimi. Może być jednak tak, że w warstwie osobowej zależności tego typu nie mają miejsca (lub nie mają jednoznacznego charakteru); wtedy ta ostatnia cechowałaby się względną autonomią. Kwestia ta wymagałaby dalszych badań (w których jednak – jeśli miałyby to być badania prowadzone w perspektywie naturalistycznej – pojawiałby się problem operacjonalizacji warstwy osobowej). Są to kwestie o zasadniczym znaczeniu, gdyż dotyczą charakteru (a także kryteriów i ewentualnie zasadności wyodrębniania) warstwy osobowej, a więc tej, która wiąże się z pojęciem silnego podmiotowania. W chwili obecnej rozstrzygnięcia w tym zakresie zdają się mieć bardziej charakter światopoglądowy niż empiryczny.

Dodatkową kwestią wymagającą badania i refleksji jest wzajemne przenikanie się świadomego i nieświadomego w funkcjonowaniu podmiotowym. Jak wykazały analizy, podmiot nie jest ani kategorią ściśle świadomą, ani nieświadomą. Znaczenia wnoszone przez świadomość same w sobie mają mocne nieuświadomione podstawy w postaci ubiegłych doświadczeń i całego nieświadomego – i ucieleśnionego – tła. W ten sposób funkcjonowanie osoby staje się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy oprzemy się na tym konglomeracie tego, co świadome, i tego, co nieświadome. Można powiedzieć, że to, co nieuświadomiane, tworzy podstawę, na której świadomość może przybrać taki, a nie inny kształt. Urealnia to wizję człowieka, która od dawna jest bliska psychoterapeutom, twórcom literatury pięknej oraz antropologom filozoficznym<sup>94</sup>. Jako nadużycie należy natomiast traktować tworzenie (fałszywego, jak myśle) wrażenia, że życie człowieka obraca się wokół automatyzmów czy mechanizmów adaptacyjnej nieświadomości. Bo takie wrażenie można odnieść. Trudno też uniknąć uproszczeń takiego obrazu. Nacisk na automatyczne wpasowanie się w wymogi sytuacyjne niweluje znaczenie świadomych ludzkich dylematów, które w sposób

<sup>94</sup> Inna kwestia dotyczy tego, co badacze eksperymentalni zdają się niedostatecznie uwzględniać. Chodzi o wiedzę na temat filozoficznych koncepcji człowieka, która w ich przytoczeniach jest często obciążona nadmiernymi uproszczeniami, by nie powiedzieć: oparta na błędnych założeniach. John Bargh pisze np.: „Stawiając znak równości między wolnością i świadomym wyborem, filozofia egzystencjalna była w istocie antagonistyczna wobec jakiegokolwiek koncepcji ludzkiej natury, w której by mówiono, że ludzie podlegają kontroli nieświadomych sił” (Bargh 2004, s. 387). Jest to oczywiście nieporozumienie. Koncepcje podmiotu – a także wolności – powstałe np. na gruncie egzystencjalizmu podkreślają całą złożoność faktycznych uwarunkowań ludzkiego zachowania (por. Opoczyńska 1999). *Byt i nicność* Sartre’a – pozycja często przytaczana w tym kontekście – nie stanowi bynajmniej wyjątku, choć nie ma tu miejsca na przeprowadzenie odpowiednich analiz. Wielu z nich dokonano zresztą gdzie indziej (por. Trzópek 1999a, 1999b). Warto jednak zauważyć, że źródłem nieporozumień jest hasłowe traktowanie pewnych filozoficznych pojęć („wolność”, „świadomość”) bez wnikania w to, co one w istocie znaczą dla tego, kto ich używa. Podobnie sprawa wygląda z niepodważalnością Kartezjańskiego *cogito*, która – jak uważa Bargh (2004) – w świetle badań nad nieświadomością, a także prac Wegnera nad iluzją świadomego sprawstwa poniosła fiasko. Brak tu rozpoznania, że niepowątpiewalność dotyczy jedynie faktu samego myślenia (lub wątpienia), a nie tego, o czym (także w sensie swoich właściwości) się myśli.

naturalny niesie z sobą życie i z którymi właśnie podmiot jako osoba musi sobie radzić (por. Gałdowa 1992). Wzajemne zależności świadomego i nieświadomego stanowią tym samym pasjonujący problem i obszar badań.

Czas już na zadanie pytania o możliwości naturalizacji podmiotu. Zagadnienia te będą rozpatrywać w dwóch odsłonach. W pierwszej powrócę do wątków zasygnalizowanych we wstępie, kontynuując kwestię dalszego rozwoju sporu: naturalizm – antynaturalizm. W drugiej odwołam się do konkretnych przykładów, by pokazać, jak taka naturalizacja może przebiegać oraz co może się jej wymykać.

## II. Podmiot i naturalizacja – refleksje ogólne

### 1.

Trudno obecnie antycypować to, co może wejść w obręb nauki w przyszłości, podobnie jak przewidzieć sposób, w jaki badania te będą prowadzone. Wiele fenomenów uznawanych niegdyś za niemożliwe do naukowego badania i dlatego wykluczonych z obszaru naukowych zainteresowań zyskuje współcześnie w granicach tejże nauki poczesne miejsce. Coraz powszechniej stawiana jest zwłaszcza kwestia konieczności uwzględnienia subiektywnych, pierwszoosobowych doświadczeń i świadomości: począwszy od lat 90. ubiegłego wieku, w naukach neurobiologicznych można mówić o swoistym „*consciousness boom*”<sup>95</sup>. Pojawiły się coraz bardziej zaawansowane techniki neuroobrazowania mózgu, za pomocą których można było wykazać, że praca świadomego i nieświadomego mózgu znacznie się różni, co przekłada się na różnice w poziomach i sposobach ludzkiego funkcjonowania. W dalszej kolejności okazało się, że badania te mogą uprawomocnić taki sposób myślenia o świadomości, który daje się pogodzić z tradycyjnym, fenomenologicznym jej ujęciem (por. Baars 2003; Lutz i Thompson 2003; Trzópek, manuskrypt); nieprzypadkowo wielki renesans zaczęła też przeżywać psychologia świadomości Williama Jamesa. Zmiana w nastawieniu badaczy, o której tu mowa, została przygotowana przez przemiany na gruncie filozofii umysłu, które doprowadziły do obudzenia krytycyzmu względem tradycyjnych ujęć kognitywistycznych. Jak pisze biolog Gerald Edelman, przemiany te na nowo postawiły problem umysłu w naturze, konfrontując tym samym z szeregiem kłopotliwych pytań: „Czy sami obserwatorzy są «rzeczami» jak reszta obiektów w świecie? Jak wytłumaczyć zdumiewającą zdolność obserwatorów (...) odnoszenia się do rzeczy tego świata, podczas gdy same rzeczy nie są do tego zdolne? Gdy obserwujemy obserwatorów, problem intencjonalności

<sup>95</sup> Jak podaje Bernard Baars, w 2000 roku 1400 biomedycznych artykułów użyło słowa „świadomość”, podczas gdy w roku 1950 (a więc w czasach dominacji behawioryzmu) – jedynie pięć.

wyduje się nieunikniony” (Edelman 1992/1998, s. 23). Stąd był tylko krok do postawienia niewygodnego dotychczas dla nauki problemu podmiotu. Krok ten właśnie jest w nauce stawiany.

Próba ujęcia podmiotu przez nauki zorientowane naturalistycznie ma oczywiście inny charakter niż badania filozoficzne czy te prowadzone w kręgach antynaturalistycznych. Otwiera to na nowo kwestię sporu o naturalizm.

Jednym z „bojowników” antynaturalizmu jest na gruncie filozofii Manfred Frank (1997/2002). Wytacza on trzy argumenty na rzecz obrony nienaturalistycznego ujęcia podmiotu. Uważa mianowicie, po pierwsze, że jeśli zrezygnujemy z traktowania samych siebie jako podmiotów (w pewnym – jak pisze – *istotnym dla nas samych* sensie), wówczas zmuszeni będziemy do scedowania całego wyjaśniania rzeczywistości ludzkiej na nauki oparte na fizyce, czy – mówiąc szerzej – przyjęcie procedur fizykalistycznych. Postępowanie takie oznaczałoby likwidację ważnych i nośnych obszarów refleksji, niezbędnych dla naszego samorozumienia. Frank stawia ten problem w kontekście miejsca filozofii jako specyficznej dziedziny poznania (której istota spoczywa w odwołaniu się do argumentacji)<sup>96</sup>, lecz zdaje się to dotyczyć także nienaturalistycznych wersji uprawiania psychologii i tego, co w jej obrębie można nazwać „wyjątkiem” (por. Gałdowa 1992).

Drugie zastrzeżenie ma wymiar etyczny i jest związane z obawą, że przez naturalizację podmiotu wywodzące się od Kanta przekonanie, iż osób nie można traktować jako środków do celu, a jedynie jako cele, pozbawione zostanie *fundamentum in re*. Podmiot byłby wówczas jedynie obiektem przyrody, rzeczą pośród innych rzeczy. Innymi słowy, podmiot „bez pewnej wewnętrznej własności”, która czyniłaby go czymś innym niż fizyczne przedmioty i zdarzenia, traciłby swoją „ontologiczną ważkość” (por. Frank 1997/2002).

Po trzecie, wyjaśnienia redukcyjne (za jakie uważa wyjaśnienia naturalistyczne) mogą prowadzić do pomieszania poziomów refleksji czy analizy. Mimo istniejących współcześnie zaawansowanych metod obrazowania mózgu i możliwości ustalenia korelacji między – załóżmy – stopniem ukrwienia mózgu a doświadczeniem świadomym, zagadka związku psychofizycznego nie zostaje rozwiązana, lecz jedynie przesunięta. Colin McGinn (1991) mówi w tym wypadku o „poznawczym zamknięciu” (*cognitive closure*), niemożności znalezienia wyjścia z sytuacji braku elementu łączącego obiektywne procesy neuronalne i świadomość doświadczeniową.

Jak widać, argumenty pierwszy i drugi Franka odnoszą się raczej do postulatów normatywnych (jak *powinniśmy* siebie traktować), które, jako takie, nie przez wszystkich muszą być uznane. Argument trzeci jest zmorą filozofów i jak na razie nikt nie przedstawił zadowalającego rozwiązania

---

<sup>96</sup> Oczywiście przy założeniu, że argumenty mają inny, różny od wyjaśnienia naukowego status i charakter.

tej kwestii. Wydaje się jednak, że obiekcje te mogą wypadać różnie w konfrontacji z różnymi wersjami naturalizmu.

Naturalistyczne wizje budzą zazwyczaj sprzeciw – i to nie tylko zadeklarowanych antynaturalistów – o ile są one formułowane restrykcyjnie. Przykładem takich kontrowersyjnych ujęć mogą być porównania proponowane przez Daniela Dennetta. Za nośne uznaje on np. porównanie „ja” do samoorganizującego się kopca termitów (por. Ismael 2006). Żadna z jego części (tj. pojedynczy termit) nie ma świadomości całości. Mimo to całość funkcjonuje właśnie jako całość. Innym nośnikiem porównań jest dla Dennetta termostat. „Teraz powinno być jasne – pisze Dennett – dlaczego podkreślałem nasze pokrewieństwo z termostatem. W przejściu od prostego systemu do systemu, który rzeczywiście ma zewnętrzną reprezentację otaczającego świata, nie ma nic magicznego. Termostat ma minimalnie wymagającą reprezentację świata, bardziej wyrafinowane termostaty mają bardziej wyrafinowaną reprezentację świata, a jeszcze bardziej wyrafinowane roboty, pomagające nam w pracach domowych, miałyby jeszcze bardziej wymagające reprezentacje świata. Na końcu tej listy stoimy my” (Dennett 2003a, s. 106). Można sobie zadać zasadne pytanie, gdzie i czy w ogóle jest przy takim ujęciu miejsce na podmiotowość. Przeciwno tego typu rozumowaniu antynaturaliści różnych epok prawdopodobnie zawsze będą protestować.

Nie musimy brać jednak pod uwagę tego typu stanowisk skrajnych, tym bardziej że ogólny klimat dyskusji wydaje się zmieniać. Nie należy też zapominać, że dawny twardy naturalizm fizykalistyczny coraz bardziej odchodzi w przeszłość. O ile przywoływane we wcześniejszej fazie sporu naturalizmu z antynaturalizmem przykłady fizykalistycznej naturalizacji rzeczywiście mogą stanowić antyreklamę podejść naturalistycznych, o tyle obecnie sprawa nie wydaje się aż tak prosta. Z jednej strony współczesny fizykalizm jest stanowiskiem dosyć liberalnym i przybiera postać tzw. fizykalizmu superwenientnego. Fizykaliści XXI wieku nie widzą już problemu w twierdzeniu, że świadomość, intencjonalność czy racjonalność są naturalnymi zjawiskami, oczywiście, o ile dysponuje się odpowiednio uogólnionym pojęciem tego, co „fizyczne” (por. Miłkowski i Poczobut 2010). Z drugiej strony współczesny naturalizm ma bardziej oblicze biologiczne czy neurobiologiczne niż fizykalistyczne. Przewagę zyskują też ujęcia ucieleśnione, które zastępują dawne stanowiska kognitywistyczne, traktujące procesy poznawcze w kategoriach reprezentacji zewnętrznego świata. Ucieleśnione „ja” jest przede wszystkim „ja” działającym, na pierwszy plan wysuwa się tym samym jego aspekt aktywny, upodmiotowiony.

Reasumując, współcześnie dawny spór naturalizmu i antynaturalizmu ponownie odżywa, ale jego kontekst jest już inny. Zachodzący niezależnie postęp, jaki dokonał się w kilku obszarach wiedzy (umożliwiony zwłaszcza przez rozwój nowych metod: neuroobrazowania mózgu, symulacji na

szucznych sieciach neuronowych oraz kontrolowanych sposobów badania w zakresie tzw. poznawczej nieświadomości), sprawił, że postulat naturalizacji powrócił z niespotykaną siłą. Współczesna neuronauka i kognitywistyka (oparta na badaniach nad sztucznymi sieciami neuronalnymi) bardzo różnią się jednak od wcześniejszych uproszczonych fizykalistycznych założeń i modeli, domagając się poważnego uwzględnienia także przez antynaturalistów. Ponadto – jak powiedziano – właśnie badania neuro naukowe każą także naturalistom zwrócić się w kierunku odrzucanego wcześniej doświadczenia fenomenalnego. „Luka” czy „szczelina”, o której pisał Noam Chomsky (i wielu innych), nadal istnieje, ale być może nie ma już charakteru tak radykalnego. Jak sugeruje Clifford Geertz, zadeklarowanie istnienia jakiejś nieusuwalnej i niezmiennej przepaści (zamiast przyznania się po prostu do różnic) między dyscyplinami przyrodniczymi i humanistycznymi (czy społecznymi) to wysoka i niepotrzebna cena za tkwienie w uspokajającym samozadowoleniu (będącym wynikiem obracania się jedynie we własnym kręgu myślowym i badawczym). Rozgraniczenie (podobne do prób rozwiązania opozycji nauki i religii w XIX wieku) na zasadzie: „wy zajmijcie się mechanizmami, a my znaczeniem” może bowiem hamować postęp w każdym z obszarów, prowadząc do uwiądnięcia realnych zagadnień. Powstaje tym samym pytanie, czy to, co było słuszne i istotne za czasów Diltheya (a także później), gdyż broniło zasadności istnienia i integralności nauk humanistycznych przed ogromną presją sukcesów dyscyplin przyrodniczych i ich metody, jest korzystne dla rozwoju szeroko pojętej nauki nadal i czy nie jest konieczna rewizja dawnych stanowisk – i to z obu stron. Oczywiście pozostaje problem specjalizacji i technicznej niedostępności jednych dyscyplin dla przedstawicieli innych dyscyplin; i jest to problem, który nie daje się łatwo ominąć. Być może także zamiast ostrej polaryzacji: nauki przyrodnicze – nauki humanistyczne i społeczne właściwszy (w sensie: bliższy faktycznej sytuacji) byłby obraz naszkicowany przez Geertza: luźnego agregatu skoncentrowanych na różnych problemach i w zmienny sposób zachodzących na siebie różnych dyscyplin i społeczności uczonych – tak w obrębie nauk humanistycznych, jak przyrodniczych. „Musimy – pisze Geertz – uzyskać taką swobodę łączenia lub rozłączania poszczególnych dziedzin badań, jaki wydaje się właściwy i owocny, nie przesądzając z góry, jaką to nam da wiedzę, czym będzie się można wymienić i czy nieuniknionym rezultatem dążenia do wyłomu w rzekomo nienaruszalnych metodologicznych liniach demarkacyjnych będzie «naturalistyczna redukcja»” (Geertz 2000/2003, s. 189–190). Rozumowaniu takiemu trudno jest nie przyznać racji.

## 2.

Istnieje jednak także druga strona medalu związana z tym, na jakie kompromisy trzeba pójść, by dopasować tradycyjne (w sensie potocznym i filozoficznym) rozumienie podmiotu do współczesnej nauki, a zwłaszcza psychologii uprawianej na sposób naturalistyczny. Ewentualnych kosztów z tym się łączących trzeba być bowiem świadomym. Koszty te są związane m.in. z określoną wizją naukowości.

Nauka – mówiąc bardzo ogólnie – zakłada uporządkowanie rzeczywistości, a celem badań jest odkrycie prawidłowości i zależności ukrytych pod powierzchnią zdarzeń. Nieprzypadkowo najbardziej poczytne podręczniki psychologii wyjaśniają w pierwszych rozdziałach, że „psychologowie, podobnie jak inni uczeni, **muszą** akceptować założenia determinizmu i przyczynowości, jeżeli dalej mają studiować ludzką naturę za pomocą badań eksperymentalnych” (Zimbardo i Ruch 1977/1988, s. 18, podkreśl. oryg.). Deklaracje takie są często powielane (por. Bargh i Ferguson 2000; Wegner 2005). Co to faktycznie oznacza dla sytuacji badań nad podmiotem? Przyjęcie owego planu deterministycznego powoduje, że – niejako z założenia – podmiot staje się w swych działaniach zdeterminowany; inaczej mówiąc: nie mógłby on w danej sytuacji postąpić inaczej, niż postąpił. Tym samym podważony zostaje ważny filar tego, co na gruncie potocznym (por. rozdz. 6) i filozoficznym jest związane z funkcjonowaniem podmiotowym. Następuje tym samym rezygnacja z koncepcji *realnego* wyboru<sup>97</sup>.

By zobrazować, o czym tu mowa, warto odwołać się do przykładu związanego ze statusem tzw. procesów kontrolowanych. Są one zazwyczaj traktowane jako bardziej „podmiotowe” czy „osobowe” niż mechaniczne procesy automatyczne. Część badaczy zauważa jednak (por. Bargh 2005; Wegner 2005), że możemy tu mieć do czynienia z poważnym nieporozumieniem. Procesy kontrolowane, podobnie jak procesy świadome, nie są w ich ujęciu bynajmniej bardziej „podmiotowe” (w sensie: „wolne”), lecz one także podlegają określonym czynnikom determinującym. Gdyby było inaczej, nie mogłyby być badane naukowo, co więcej – przypominałyby coś na kształt homunkulusa. Sytuacja zdaje się więc wyglądać tak: z jednej strony mamy przekonanie, że to my świadomie dokonujemy wyborów i kierujemy działaniem, z drugiej – nasza wola jest uwarunkowana, tak jak wszystko w świecie. Nie chodzi tu o to, że procesy kontrolowane czy świadome nie sprawują roli regulacyjnej w zachowaniu (bo łatwo wykazać, że sprawują, i to znaczną), ani o to, że w istocie nie różnią się one od procesów automatycznych czy nieświadomych (bo oczywiście się różnią), tylko o to, że one same są zdeterminowane i mają swoje – możliwe do badania – przyczyny oraz wpasowują się w mechanizmy psychologicznego funkcjonowania (por. Wegner 2005). Nauce pozostają w związku z tym

<sup>97</sup> Przyjęcie stanowiska kompatybilistycznego niezupełnie rozwiązuje sprawę, o czym pisałam wcześniej. Ale jest to rzecz do filozoficznej dyskusji.



dwa zadania: odkrycie faktycznych determinant procesów kontrolowanych i świadomych oraz odpowiedź na pytanie, dlaczego powstają w nas iluzje podmiotowej woli. Tym samym podejmowane raz po raz próby obrony pozycji podmiotowych z punktu widzenia znaczenia procesów kontrolowanych, refleksyjnych czy świadomych (por. Baumeister 2008; Kihlstrom 2008; Kofta 2005; Jarymowicz 2008) mogą okazać się na gruncie nauk zorientowanych naturalistycznie nieskuteczne.

Wszystko to wikła nas w zawilości, które powstają na styku podejścia naukowego i filozofii. Wydaje się jednak, że gdy dyskutujemy o kwestii podmiotu, po prostu nie da się uniknąć filozoficznych konsekwencji przyjmowania określonych założeń. Najlepsze, co można zrobić, to być ich świadomym.

### 3.

Omawiane tu zagadnienia można umieścić w jeszcze szerszej perspektywie, w której dotychczasowy obraz (czy raczej obrazy) zmienia swoje znaczenie. Zgodnie z założeniami antynaturalizmu cała nauka przyrodnicza, podobnie zresztą jak nauki humanistyczne, stanowi pewne przedsięwzięcie kulturowe zakładające podmiot. W tym sensie naturalny „świat otaczający” jest pojęciem w stosunku do nauki pierwotnym (por. rozdz. 4). Jest to świat indywidualnych odniesień i sensów, z którymi już od początku – rodząc się i żyjąc w danej społeczności – obcujemy. Ten pierwotnie subiektywny (ale też intersubiektywny – choć w innym znaczeniu „intersubiektywności” niż to, o które chodzi w metodologii nauki) świat ewentualnie *potem* – za sprawą naukowej abstrakcji i przy zmianie nastawienia – może przeobrazić się w (wtórny i „ufundowany” na podłożu doświadczenia naturalnego) „świat obiektywny” i „obiektywną przyrodę”, którą nauki czynią swoim przedmiotem. W tym sensie samo przyrodoznawstwo (podobnie jak nauka w ogóle) jest nazwą pewnych „osiągnięć duchowych” – i jako takie może być ono przedmiotem refleksji humanistyki (zauważmy, że faktycznie absurdalne byłoby wyjaśnianie pewnego zjawiska noszącego miano „przyrodoznawstwo” poprzez odwołanie się do praw przyrody i sposobu badania natury w ramach tych nauk. Sposoby te i same prawa stają się wówczas problemem – por. Husserl 1935/1993a, 1935/1993b)<sup>98</sup>.

Zarysowane tu możliwe sposoby ujmowania relacji podmiot – nauki empiryczne (i naturalistyczne) pokazuje ponownie, z jak złożonym w istocie fenomenem mamy do czynienia. W zależności od przyjętej perspektywy relacja ta może przybierać różne formy i być różnie konceptualizowana. Wszystko to stanowi nieusuwalne tło podejmowanej tu problematyki. Obecnie chciałabym się jednak zwrócić ku zagadnieniom bardziej szcze-

<sup>98</sup> Husserl formułuje tu myśli rozwijane, skądinąd ze znacznym powodzeniem, przez późniejszą socjologię nauki i współczesną antropologię kulturową (por. Geertz 2000/2003).

gółowym, dotyczącym tego, co w podmiocie może być naturalizowane, a co zdaje się domagać innego ujęcia. W tym celu nawiążę do pewnych wątków pojawiających się w trakcie tej pracy.

### III. Podmiot i naturalizacja – bardziej konkretnie

Na gruncie tego, co powiedziano dotychczas, rozważki wymagają zwłaszcza dwa wątki: pierwszy dotyczy podmiotowości źródłowej, czy – inaczej mówiąc – samego „ja” pojętego w funkcji podmiotu (por. James 1890; Wittgenstein 1953/2004); drugi koncentruje się wokół „ja osobowego”. Obie te tradycyjne filozoficzne kategorie wymagają rozpatrzenia z punktu widzenia naturalizacyjnych tendencji współczesnej nauki.

Zacznę od kwestii pierwszej. Nie sposób zaprzeczyć, że neuronauka ma wiele do powiedzenia na temat podstaw podmiotowości. Niemniej jednak jej badania opierają się w znacznej mierze na pewnych reprezentacjach „ja” (np. rozpoznaniu ruchu jako własnego lub cudzego), a więc na czymś, o czym w przypadku „ja źródłowego” jeszcze mówić nie możemy. Niedostateczne rozpoznanie charakteru pierwotnej „świadomości ja” może mieć istotne konsekwencje dla prób redukcjonistycznych: najbardziej pierwotna świadomość siebie nie ma charakteru przedmiotowego i w tym sensie opiera się wszelkim próbom redukcji czy naturalizacji. Co ważne, owa obrona nieredukowalnego aspektu źródłowego doświadczenia bycia podmiotem płynie nie tylko z dyskutowanej wcześniej tradycji kartezjańsko-transcendentalnej. Równie ważne wydają się uwagi filozofów analitycznych i filozofów umysłu, wskazujące, że fenomen podmiotowości ujęty w zaimku „ja” ma charakter pierwotny, niedający się przełożyć bez strat na język charakterystyk przedmiotowych i trzecioosobowych. Podobnie jest w przypadku ujęć ucieleśnionych. Tymczasem dla wszystkich badań naukowych zasadnicze okazuje się właśnie podejście przedmiotowe. Stąd nieprzypadkowo obrońcy nieredukowalności fenomenu podmiotowości upatrują w pierwotnej świadomości siebie faktu o zasadniczym znaczeniu (por. Frank 1997/2002). Wydaje się więc, że ten najbardziej źródłowy aspekt bycia podmiotem nauce w pewnym – istotnym – sensie musi się wymykać, choć też przyznać trzeba, że nigdy nie była ona tak blisko uchwycenia *warunków* podmiotowości źródłowej. Dalsze empiryczne badania nad kwestią, którą w tej pracy określiłam jako „skąd wiem, że to ja jestem podmiotem?”, mogą przynieść kolejne ważne ustalenia w tym względzie. Powstaje też pytanie, czy zakładana istotowa niemożność naturalizacji pierwotnego „ja podmiotowego” nie okaże się błędna w kontekście rozwoju badań naukowych. Może być bowiem tak, że – przynajmniej w pewnym zakresie – jest to problem natury empirycznej (por. rozdz. 7). Najostrożniej jest przyjąć, że nauka może prawdopodobnie odpowiedzieć

na pytanie, jak powstaje w nas pewne pierwotne poczucie, nie zda ona jednak sprawy z jego fenomenalnego charakteru.

Badania neurobiologiczne mogą też, jak się zdaje, dostarczyć tropów dla wyjaśnienia różnicy w ujęciach źródłowej podmiotowości. Mowa o ujęciach, które określam tu skrótowo jako „czyste” („konstytuujące”) oraz ucieleśnione.

Można mianowicie zadać pytanie o podstawy istniejących rozbieżnych intuicji. Niezależnie od zarysowanej wcześniej (por. rozdz. 2) możliwości pogodzenia obu stanowisk w ramach *cogito prerefleksyjnego*, różnice w rozłożeniu akcentów między obu ujęciami wydają się zakorzenione znacznie głębiej, w czymś, co można nazwać odmiennymi sposobami percepcji świata. Jeżeli intuicja ta byłaby słuszna, badania neurobiologiczne mogłyby przysłużyć się w rozumieniu różnic w stanowiskach filozofów, przyczyniając się do – częściowego przynajmniej – zasypania szczeliny, o jakiej niegdyś pisał Chomsky. Trop ten jest interesujący, warto więc za nim podążyć.

Zgodnie z teorią Davida Milnera i Melvyna Goodale’a (2006/2008) istnieją dwa niezależne szlaki przetwarzania informacji wzrokowej w mózgu. Jeden służy percepcji świadomej oraz wyodrębnieniu przedmiotów; drugi ma na celu działanie, a ściślej – kontrolę wzrokowo-ruchową podczas działania. Pierwszy z nich prowadzi do wyłonienia się systemów reprezentacji, wiążących się z procesami spostrzegania oraz poznania. Procesy te są zorientowane na przedmiot i prowadzą do rozpoznania jego tożsamości. W przeciwieństwie do tego system przeznaczony do wzrokowej kontroli działania jest zorientowany na obserwatora i płynnie dostosowuje jego ruchy w stosunku do przedmiotu. „Na przykład – piszą Milner i Goodale – sięganie i chwytanie przedmiotu jest złożoną czynnością wymagającą koordynacji ruchów palców, dłoni, kończyn górnych, tułowia, głowy i oczu. Wejściowe dane wzrokowe oraz przekształcenia wymagane do zgrania tych ruchów [służących percepcji dla działania] będą równie złożone i będą się różnić pod ważnymi względami od tych wejść oraz ich przekształceń, które prowadzą do identyfikacji i rozpoznawania przedmiotów i zdarzeń w świecie” (Milner i Goodale 2006/2008, s. 59). Można więc powiedzieć, że jeden system zajmuje się światem „na zewnątrz”, natomiast drugi zajmuje się praktycznymi działaniami podmiotu wewnątrz tego świata. Systemy te wyewoluowały w celu zapewnienia współpracy między informacjami o identyfikowalnych wzorach wzrokowych a elastycznymi reakcjami na te wzory. „Innymi słowy – konkludują Milner i Goodale – obydwa strumienie korowe przetwarzają informacje o istotnych własnościach przedmiotów i ich położeniach przestrzennych, lecz przekształcenia, jakich one dokonują, odzwierciedlają różne cele” (2006/2008, s. 83). Opisy sposobów funkcjonowania obu systemów oraz tego, co stanowi efekt ich pracy, w znacznej mierze są zbliżone do opisów właściwych bądź to dla tradycji kartezjańskiej (świadoma percepcja przedmiotów i ich rozpozna-

wanie prowadzące do „uprzedmiotowienia”), bądź „ucieleśnionej” (koordynacje czuciowo-ruchowe służące optymalizacji działania). Niektóre opisy zdają się wręcz dokładnie do siebie przylegać. Można argumentować, że brak tu charakterystycznej dla ujęć „czystych” niedyskursywnej świadomości siebie czy właściwego „ja podmiotowego” (w sensie, w jakim rozumiał je np. James), od razu bowiem następuje niejako przejście do ujęcia obiektu percepcji właśnie jako obiektu (co notabene stanowi jedną z istotnych funkcji tego „ja”)<sup>99</sup>. Koresponduje to jednak z ujęciem owego „ja” jako w istocie „pustego”. Mogłoby to też wskazywać na wymykanie się pewnego ważnego aspektu związanego z „ja” podmiotowym właściwym dla nauki trzecioosobowym obiektywizacjom. W tym kontekście – co wydaje się także zgodne z potoczną intuicją – bliższy naukowemu ujęciu byłby podmiot ucieleśniony. Ciało może być bowiem, jak to już zauważył Husserl, mediatorem między różnymi postawami i nastawieniami.

I jeszcze jedna wskazówka płynąca z neurobiologii. Niezależnie od różnic we wspomnianych poznawczych mechanizmach i w (przypuszczalnie) nabudowujących się na nich odmiennych podejściach do źródłowego podmiotowego doświadczenia, wspomniana tu neurobiologiczna teoria podkreśla wzajemną współzależność i współpracę między oboma percepcyjnymi ujęciami świata. Oznaczałoby to, że oba podejścia – omawiane w dwóch pierwszych rozdziałach tej książki – zawierają pewne istotne momenty, które – łącznie – przyczyniają się do zrozumienia sposobu, w jaki podmiotowość wkracza w nasze doświadczenie. W zależności od przyjętej perspektywy i celu analizy każde z nich może przynieść korzyści poznawcze. Patrząc historycznie, dominującą pozycję zyskała perspektywa, którą tu określiłam skrótowo jako „czystą”. Nie powinno to dziwić, zważywszy, że jest ona związana z tym, co w percepcji jest uświadamiane czy jasno reflektowane (zauważmy, że już sam Kartezjusz poszukiwał idei jasnych i oczywistych, gwarantujących niezawodność poznania). Z kolei podejście ucieleśnione i „uświatowione” wydaje się zyskiwać na znaczeniu obecnie, stając się ważnym zwiastunem zmian: wiele aktualnych koncepcji neurobiologicznych w coraz większym stopniu uwzględnia fakt ucieleśnienia i zaangażowania podmiotu w świat, co stanowi swoiste *novum*. Jednak – podkreślmy to jeszcze raz – podejścia te nawzajem się uzupełniają, choć zapewne, jak w figurach odwracalnych, wtedy gdy widzi się jeden obraz, zaciiera się drugi.

Inna kontrowersja dotycząca możliwości naturalizacji wiąże się z podmiotem osobowym. Zdaniem Husserla „Jest to [tj. zabiegi naturalizacyjne – przyp. J.T.] w pewnych granicach uprawnione, a bezprawiem staje się tylko wtedy, jeżeli w ogóle zapoznaje to, że naturalizacja osób i dusz może jedynie doprowadzić do poznania pewnych stosunków zależności obiektywnego istnienia i następowania po sobie” (Husserl 1924/1974, s. 270).

<sup>99</sup> Funkcja ta, polegająca na tworzącej się opozycji „pomiot–przedmiot”, była w tej pracy odsuwana jako niezwiązana z podstawowym nurtem refleksji.

Jeśli się ją generalizuje, może to owocować czymś, co Husserl nazywa „ślepotą na sferę ducha” (tu: bytu osobowego). Polega ona (w ujęciu Husserlowskim) na niedostrzeganiu tego, że człowiek czerpie swój sens z osobowych znaczeń, przedmiotów kultury, porozumienia i komunikacji z innymi. Powstaje pytanie: czy rzeczywiście sfery te są niedostępne współczesnym badaniom naukowym? A może jest tak, że pewne wersje uprawiania nauki dopuszczają taką problematykę, inne zaś – nie (przy tym mówię tu zasadniczo o wersjach korzystających z metodologii naturalistycznych, a nie o nauce przyjmującej założenia antynaturalistyczne)? Sprawa wymaga bliższego zbadania. W tym celu odwołam się do omawianych w trakcie pracy przykładów stanowisk.

I tak na pierwszy rzut oka wydaje się, że zarówno rozważania niektórych filozofów osoby (zwłaszcza Harry’ego Frankfurta), jak i prace psychologów, takich jak Edward Deci i Richard Ryan<sup>100</sup>, można by wspólnie podsumować. Gdyby to było możliwe, moglibyśmy mówić o „bezstratnej” naturalizacji<sup>101</sup>. W obu przypadkach podmiotowa wolność, autodeterminacja i autonomia opierają się na wolności postępowania zgodnie z samym sobą, a więc z pragnieniami i wyborami, z którymi osoba się *identyfikuje* i które w ten sposób zaczynają stanowić o jej głębszym czy prawdziwym „ja”. Jeżeli to głębsze, wolicjonalne „ja” pokrywa się z „ja” powierzchniowym, a więc istnieje harmonia między własną wolą wyższego rzędu i własnymi pragnieniami niższego poziomu, to wówczas można mówić o pełnej autonomii i poczuciu wolności. Zachowania takie są, wedle określenia Deciego i Ryana, motywowane wewnętrznie. Tu jednak następuje wyraźna różnica w rozłożeniu akcentów między koncepcją autodeterminacji i pracami filozofów-antropologów takich jak Frankfurt. Zdaniem tego ostatniego wspomniana wyżej zbieżność między wolą pierwszego a drugiego rzędu nie jest konieczna, by postępowanie osoby było autonomiczne i by sama osoba tak właśnie siebie doświadczała. Istotne dla jej poczucia autonomii jest natomiast to, że postępuje ona zgodnie z „tym, co by chciała chcieć”, a więc aktywnie wybiera motywy, które przekładają się na jej działanie w świecie. To dopiero niemożność realizacji pragnień i woli wyższego rzędu oznacza frustrację i utratę poczucia autonomii. Osoba taka – niezależnie czy ustępuje naciskom z zewnątrz, czy też własnym impulsom, z którymi się *nie* identyfikuje – postępuje heteronomicznie. Autonomia i poczucie wolności są ugruntowane w określonych właści-

<sup>100</sup> Warto też zaznaczyć, że koncepcja Deciego i Ryana, najbliższa ujęciu osobowemu, bywa traktowana jako wyraz podejścia „humanistycznego”, a nie „przyrodniczego” w psychologii. Mimo to posługuje się ona metodami eksperymentalnymi i statystycznymi do osiągnięcia swoich rezultatów.

<sup>101</sup> Jak to zaznaczałam, stanowisko samego Frankfurta w kontekście sporu naturalizmu i antynaturalizmu nie jest jednoznaczne. Celowo jednak wybrałam ten przykład, właśnie jako najbliższy ujęciom naturalistycznym. Ewentualna niemożność jego „przekładu” na język naturalistyczno-psychologiczny wskazywałaby bowiem ostrzej na trudności, jakie przy takim „przekładzie” można napotkać.

wościach woli osoby, polegających na tym, że pewne działania są dla niej *konieczne*, a inne *nie do pomyślenia*. Odzwierciedla to jej system wartości czy, mówiąc językiem Frankfurta, system ideałów. U Deciego i Ryana nie ma kryteriów, które pozwoliłyby na odróżnienie osoby prawdziwie autonomicznej (w sensie przyjmowanym przez Frankfurta) od „zachciankowca”. Nieprzypadkowo też Deci i Ryan przyjmują, że motywowani w pełni wewnętrznie jesteśmy najczęściej w okresie dzieciństwa, który to okres dla Frankfurta ma niewiele wspólnego z faktyczną autonomią. Tym samym wydaje się, że ujęcie podmiotu osobowego, z całym bogactwem i – co ważne – hierarchicznością jego motywów, nie jest możliwe bez odwołania się do wartościowania i koncepcji aksjologicznych. Tych ostatnich nauka zaś, o ile to możliwe, stara się właśnie unikać (por. Trzópek 2006).

Podsumowując, wydaje się, że istnieje cały obszerny zakres problemów podlegających naturalizacji. Badania te dotyczą zazwyczaj warunków i mechanizmów pojawiania się określonych podmiotowych zdolności i cech. Najwięcej kłopotu naturalistycznie zorientowana psychologia empiryczna może mieć natomiast z uznaniem istnienia autonomicznej warstwy osobowej. Trzeba mianowicie uważać, żeby nie zredukować i nie znaturalizować czegoś, co jest trudne do ujęcia „twardymi” metodami. Powstaje bowiem pytanie, czy eksperymentalna psychologia daje rzeczywiście adekwatny wgląd w realne sytuacje życia podmiotowego w jego *całości*. A jeżeli rzeczywiście wgląd taki zdaje się posiadać, to mimo to trzeba pamiętać, że wgląd ten może być ograniczony do tego, co można uzyskać przy takiej, a nie innej metodologii i stosowanych manipulacjach. Nawiązując do przykładu z innej tradycji: nie można wykryć wolności w zachowaniu, posługując się skrzynką Skinnera. W ten sposób psychologia eksperymentalna może tworzyć pewne artefakty, w których np. procesy automatyczne i te należące do nieświadomości poznawczej zdają się zyskiwać decydującą rangę. Psychologia taka po prostu może nie być w stanie wykryć innego sposobu widzenia swojego przedmiotu. Bliskie jest mi w tym kontekście fenomenologiczne przekonanie, że „zachodzi swoista odpowiedniość, przynależność między tym, jakie formalne i materialne własności i jaki sposób istnienia posiadają przedmioty, które ma się poznać, i sposobem, w jaki trzeba się zachować, by uzyskać poznawczy dostęp do tych przedmiotów. Jeśli nie podejmiemy wysiłku, aby dla ujęcia przedmiotów inaczej ukształtowanych, inaczej uposażonych zachować się inaczej, wówczas fałszuje się te przedmioty lub nie osiąga się do nich żadnego dostępu” (Ingarden 1974, s. 59–60).

Obraz sytuacji, który się tu wyłania, jest złożony, podobnie jak sam podmiot. Podmiot ten, jak powiedziano, przynależy do różnych obszarów, integrując je w sobie. Pytanie, w jaki sposób zachodzi taka integracja, może być punktem wyjścia dla fascynujących, choć bardzo trudnych badań. Najprawdopodobniej jedyna możliwa przyszłość takich badań leży w poszukiwaniach interdyscyplinarnych.

Pozycja psychologii jako nauki jest przy tym szczególna. Jak to zauważył Jürgen Habermas (1981/1999; por. też Trzópek 2006), leży ona, podobnie jak inne dyscypliny społeczne, na styku dwóch ścierających się sposobów uprawiania nauki. Pierwszy to sposób, który Habermas określa jako analityczno-empiryczny. Nawiązuje on do prowadzenia badań na wzór dawnych „nauk przyrodniczych”, poszukując wyjaśnień i praw. Jako taki ma charakter naturalistyczny. Drugi to sposób hermeneutyczno-krytyczny. W grę wchodzi tu zaangażowanie wartości, a także tworzenie norm kulturowych, które zwrotnie mogą oddziaływać na praktykę życia społecznego. Zadaniem nauk hermeneutyczno-krytycznych jest więc nie tyle wykładnia znaczeń, ile krytyczne podejście do tradycji, co prowadzić ma – jak pisze Habermas – do społecznej emancypacji. Kluczowe są tu procesy dochodzenia do porozumienia tak w obrębie społecznym, jak wewnętrznym osoby (w stosunku do własnych pragnień, popędów itp.). Jedną z podstawowych cech metodologii tak pojętych nauk hermeneutyczno-krytycznych jest powiązanie rozumienia i wyjaśniania, połączenie intencjonalnego charakteru działania jednostkowego z jego obiektywną charakterystyką. Stanowisko takie wydaje się stwarzać psychologii nowe możliwości, zamiast umieszczać ją w metodologicznym „albo – albo”.

#### IV. Jeżeli naturalizować, to jak?

Jak już powiedziano, podmiot jest fenomenem złożonym i pewne jego aspekty mogą być z korzyścią badane na gruncie nauk szczegółowych. Tu jednak pojawia się parę istotnych spraw, które nie powinny umykać uwagi. Ujmę je w kilku punktach. Mają one za zadanie raczej zasygnalizowanie pewnej problematyki niż jej bardziej szczegółowe rozwinięcie. Zagadnienia podjęte w tych punktach wiążą się z sobą, tak że ich rozgraniczenie ma na celu głównie wprowadzenie w tekst większej przejrzystości.

1. W nauce często przyjmuje się, że wyjaśnienia redukcyjne świadczą o dojrzałości danej dyscypliny naukowej i są gwarantem naukowego podejścia. Powstaje pytanie: czy sam fakt, że wyjaśnienie następuje na niższym (czy „redukcyjnym”) poziomie, rzeczywiście oznacza, iż wyjaśnienie to jest z jakichś powodów lepsze, pełniejsze czy bardziej definitywne? W każdej dziedzinie kwestią kluczową wydaje się raczej ustalenie właściwego poziomu, na którym można dokonywać poszczególnych badań, analiz i interpretacji. Istnieje prawdopodobieństwo, że złożonych zachowań społecznych czy psychologicznych nie można zredukować do prostych mechanizmów biologicznych, genetycznych czy fizykochemicznych. „Załóżmy – pisze Frank – że wówczas, gdy doznajemy bólu, pobudzone w nas zostaną pewne włókna C. Mimo to redukcjonistyczną formułę, w myśl której to włókno C doznaje bólu, odrzucilibyśmy jako nie-

- dorzeczną. Nie nerwy, lecz podmioty doznają bólu, rozumieją słowa albo cierpią z powodu «braku sensu» (Frank 1997/2002, s. 132). Kategorie takie jak wolność, odpowiedzialność czy konkretne systemy etyczne mają charakter społeczny – i może być trudno odnaleźć je w mózgu, ale nie znaczy to, że ich charakter jest „fikcyjny” czy „iluzoryczny” (por. Gazzaniga 2005/2006, 2008/2011; Cacioppo, Priester i Berntson 1993).
2. Zdaniem części badaczy (por. np. Ryan i Deci 2004, 2006), jak i filozofów (por. Frank 1997/2002; Searle 2004/2010) poziomem optymalnym dla badań nad podmiotowością wydaje się molarny poziom zachowania, na którym można mówić o podmiotowych celach czy zamierzeniach, a także o powodach, ze względu na które podmiot włącza się w daną aktywność. Innymi słowy, jest to poziom, na którym zaangażowane są *znaczenia*. W tym sensie działania motoryczne czy wyładowania neuronalne wydają się „prototypem” działań dowolnych tylko w pewnych – bardzo ograniczonych – zakresach. Czynności dowolne (czy nawet: wolne) nie wiążą się z prostym poruszeniem części ciała lub towarzyszącą im aktywnością mięśni. „Tak jak nie możemy powiedzieć, że neurony, które generują doświadczenie czerwieni, są same czerwone, tak samo nie możemy powiedzieć, że ruchy ciała, które prowadzą moje wolne, wybrane przeze mnie działanie, same są w sposób wolny wybrane, przynajmniej [nie możemy tego powiedzieć] w żadnym bezpośrednim sensie tego słowa” (Gallagher 2005/2006, s. 240). Co ciekawe, im mniej uwagi poświęcamy motorycznemu aspektowi własnych działań, tym większe jego zasoby mogą być delegowane do wyższych poziomów zachowania. W tym sensie zaburzenia neurologiczne pozbawiają ludzi części ich wolności. Wszystko to może wskazywać, że poczucie podmiotowości, jakkolwiek zaczyna się jako subpersonalne doświadczenie generowane przez mózg, osiąga swoją pełnię w zachowaniu *sensu stricto* intencjonalnym.
  3. Współcześnie przyjmuje się, że działanie posiada dwa aspekty: wewnętrzny (niemanifestujący się na zewnątrz – „*covert*”) oraz zewnętrzny (jawnie obserwowalny – „*overt*”) (por. Georgieff i Jeanerod 1998). Do niedawna badania nad reprezentacją wewnętrzną były mocno utrudnione i ograniczone do rejestrowania zmian behawioralnych (np. czasu reakcji); obecnie ta sytuacja wydaje się zmieniać za sprawą wykorzystania metod obrazowania mózgu. Mogą one zapewnić dostęp do wewnętrznych stanów, nawet pod nieobecność zewnętrznego zachowania. Dlatego wiele badań, zwłaszcza nad warunkami źródłowej podmiotowości, odwołuje się do wyników neuroobrazowania jako do „twardych danych”. Trzeba jednak mieć świadomość, że podlegają one coraz częstszej krytyce:



do interpretacji tak uzyskiwanych wyników wkradają się bowiem często nadinterpretacje (por. Page 2006/2009).

Trudności rodzi też stosowanie – tak na gruncie neuronaukowym, jak psychologicznym – procedur operalizacyjnych, skądinąd zresztą nieuniknionych. Widać to wyraźnie w badaniach nad wolną wolą: z jednej strony mówimy wówczas o wolnym wyborze, świadomym decydowaniu, woli, sprawstwie lub ich braku, z drugiej – przedmiotem manipulacji są... ruchy palcem (Libet), złudzenia produkowane przez lustra (Wegner) czy siła nacisku na dźwignię (Bargh). Ogólne wnioski formułowane na tej podstawie mogą wydawać się przedwczesne. Jest to problem poważny, gdyż stawia pod znakiem zapytania samą możliwość eksperymentalnego badania tak złożonych kwestii. Powtórzmy: nie chodzi o to, że prowadzenie tego typu badań jest nieistotne, ale powstaje pytanie, czy uprawnia ono – co często czynią czołowi dla danego obszaru wiedzy badacze – do generalizacji. Generalizacje te z upodobaniem wieszczą upadek zdroworozsądkowego czy filozoficznego pojęcia podmiotu. Wydaje się, że w przypadku badań nad podmiotem wciąż jeszcze wiemy nie dość wiele, by usprawiedliwiać to nieufność badaczy do takich konstruktów jak wola, wybór czy autonomia.

4. Innego rodzaju problem wiąże się z badaniami, które wskazują, że choć ludzie mają poczucie intencjonalnego działania, działanie to okazuje się jednak wynikać z określonej eksperymentalnej manipulacji lub innych – niebranych przez badanego pod uwagę – czynników. Pojawia się wówczas pytanie, czy aby nie wszystkie zachowania mają taki właśnie charakter. Jest to zarazem pytanie o to, czy świadomość może mieć charakter epifenomenu. Większość badaczy, zwłaszcza tych o ugruntowaniu biologicznym, zdaje się przeczyć takiej możliwości. Filozofowie umysłu są w tej kwestii podzieleni, eksperymenty psychologiczne zaś nie wydają się w tym zakresie konkluzywne. Większość z „produkowanych” w tych eksperymentach „iluzji” jest uzyskiwana w warunkach dziwnych i ambiwalentnych dla podmiotu oraz podmiotowego działania. Wykazują one z pewnością, że ludzie bywają wrażliwi na różne triki i mogą być wprowadzeni w błąd. Nie sposób jednak wyciągnąć stąd wniosku, że tak jest zawsze.
5. I wreszcie sprawa ostatnia, związana z mózgowym ugruntowaniem wszelkiej aktywności. Trudno współcześnie negować, że mózg podbudowuje działanie – zarówno refleksyjne, jak i automatyczne; wolicjonalne, jak i narzucone; popędowe, jak i samokontrolujące itp. Stanowi też podstawę dla refleksji i moralnego namysłu. W tym sensie Kartezjańska „rzecz myśląca” jako niezależna i niematerialna substancja nie istnieje. Podmiot jest uwikłany w szereg zależności: część z nich dotyczy uwarunkowań środowiskowych, inne stano-

wią fakty należące do sfery osobistych wartości czy przekonań. Te ostatnie mogą czasami odgrywać kluczową rolę w postępowaniu. Znalezienie mózgowych korelatów działań ukierunkowanych na normy czy wartości, tudzież działań racjonalnych, jest oczywiście możliwe. Nie wydaje się jednak, by zmieniło to coś w rozumieniu realnego funkcjonowania podmiotu: mózg (ale i ciało) podbudowuje wszelkie działania i nie ma w tym niczego kontrowersyjnego. W szczególności nie rozstrzyga to sporu kompatybilistów z inkompatybilistami ani innych sporów o naturę podmiotu: nadal mają one status, który jest związany z przyjmowaniem określonych filozoficznych założeń.

Na zakończenie tego wątku chciałabym jeszcze odwołać się do dłuższego cytatu pochodzącego z pracy traktującej o filozofii umysłu, gdyż, jak mi się wydaje, dobrze oddaje to, o czym tu pisałam: „Powstanie samoświadomych i racjonalnych organizmów jest całkowicie zgodne z prawami fizyki, chociaż same prawa fizyczne nie wystarczają do zrozumienia wszystkich aspektów ich funkcjonowania. Opisy i wyjaśnienia samoświadomych, intencjonalnych i racjonalnych podmiotów wyłącznie w kategoriach struktury i dynamiki ich mikrofizycznych składników są zasadniczo niekompletne (...) w grę wchodzi [tu] nowy emergentny poziom organizacji. Opisy i wyjaśnienia własności emergentnych w kategoriach mechanizmów ich realizacji są niezbędne dla zrozumienia ich ufundowania (ucieleśnienia). Jednak ograniczenie się wyłącznie do tego typu danych pociąga za sobą utratę ważnych informacji na temat specyfiki własności stanów emergentnych. Na przykład ograniczając analizę świadomości (fenomenalnej) do analizy jej neuronalnych korelatów, otrzymujemy informacje dotyczące wyłącznie tychże korelatów, lecz nie samej świadomości. Niezbędna jest również analiza fenomenologiczna, dzięki której ujmujemy swoistość zjawisk świadomościowych. Z drugiej strony, jeśli poprzestaniemy wyłącznie na analizach fenomenologicznych, może powstać jakże złudne wrażenie, że świadomość *nulla re indiget ad existendum*” (Miłkowski i Poczobut 2010, s. 78).

Praca ta w swym aspekcie „empirycznym” dotyczyła badań podejmowanych w nurcie naturalistycznym. Jakie ogólne wnioski zdają się z niej płynąć dla badań nad podmiotem? Wnioseków tych jest kilka; ujmę je tu krótko w punktach, ich uzasadnienie pojawiło się wcześniej.

1. Naturalistyczne badania nad podmiotowością są możliwe i mogą wnieść wiele do naszego rozumienia.
2. Badania te stają jednak przed swoistymi trudnościami (z innej perspektywy można powiedzieć, że to podmiot jest wówczas w kłopotcie, gdyż może zostać podmiotem „zredukowanym”), gdy próbują objąć obszar „pełnej podmiotowości”, jaki wyłonił się z prowadzonych w tej pracy rekonstrukcji i analiz. Innymi słowy, grożą one

niebezpieczeństwem redukcji i/lub pominięcia ważnej dla podmiotu sfery, która takim badaniom może się wymykać.

3. Stąd postulat uzupełnienia badań nad podmiotem o tradycję drugą, związaną z pierwszoosobowymi doświadczeniami i – odpowiednio – nienaturalistycznymi metodami mogącymi to doświadczenie uchwycić (por. np. Giorgi 2002, 2003).
4. Ponadto badania takie powinny mieć charakter interdyscyplinarny.
5. I wreszcie – jak dotąd przynajmniej – nie wydaje się, by można było mówić zasadnie o bankructwie tradycyjnie rozumianego pojęcia podmiotowości. Prowadzone współcześnie prace – w tym na gruncie neuronauki – nie są w tym zakresie konkluzywne, choć prawdą jest, że otwierają na wiele pytań. Ciągłe za wcześniej jest jednak na udzielanie odpowiedzi.

Człowiek – jak to opisał już niegdyś Roman Ingarden (1975) – jest systemem otwartym, biorącym udział w wymianie ze środowiskiem, które ma charakter nie tylko fizyczny, ale także społeczny, a ludzkie zachowanie jest zachowaniem ucieleśnionym i „wewnątrzświatowym”. System ten jest otwarty również w tym sensie, że do pewnego stopnia decyduje o tym, jakie dane pojawią się na jego „wejściu”, nadając im określone znaczenie. Złożoność i otwartość systemu powoduje, że nie sposób przewidzieć tego, co pojawi się „na wyjściu”. Człowiek żyje też „wielopoziomowo”, a poziomy te (biologiczny, psychologiczny, osobowy, społeczny, kulturowy) wzajemnie się przenikają i wpływają na siebie.

W tych złożonych interakcjach świadome (w mocnym sensie tego słowa) decyzje mogą zapewne wprowadzać zmianę w ogólne funkcjonowanie. Zmiany takie – jeżeli są podtrzymywane – mogą wpływać na kształtowanie się nawyków i późniejsze zachowania, budując coś, co można nazwać podmiotowym charakterem osoby. Dopuszczenie metod i ujęć nienaturalistycznych może sprawić, że badania nad podmiotowością będą uchwytować nie tylko jej ograniczenia (jak ma to miejsce zazwyczaj w przypadku badań eksperymentalnych), ale także osiągnięcia i możliwości, otwierając zarazem na przestrzeń podmiotowego samorozumienia. Odwołanie do Habermasowskich nauk hermeneutyczno-krytycznych wydaje się tu szczególnie nośne i uzasadnione.



## Bibliografia

- Aarts H., Custers R., Marien H. (2009), *Priming and Authorship Ascription: When Nonconscious Goals Turn into Conscious Experience of Self-Agency*, „Journal of Personality and Social Psychology” 96, 5, s. 967–979.
- Aarts H., Custers R., Wegner D. (2004), *On the Inference of Personal Authorship: Enhancing Experienced Agency by Priming Effect Information*, „Consciousness and Cognition” 14, s. 439–458.
- Aarts H., Dijksterhuis A. (2000), *Habits as Knowledge Structures: Automaticity in Goal-Directed Behavior*, „Journal of Personality and Social Psychology” 78, 1, s. 53–63.
- Aarts H., Dijksterhuis A. (2003), *The Silence of the Library: Environment, Situational Norm, and Social Behavior*, „Journal of Personality and Social Psychology” 84, 1, s. 18–28.
- Aarts H., Gollwitzer P., Hassin R. (2004), *Goal Contagion: Perceiving Is for Pursuing*, „Journal of Personality and Social Psychology” 87, 1, s. 23–37.
- Aglioti S., DeSouza F.J.X., Goodale M.A. (1995), *Size-Contrast Illusions Deceive the Eye but Not the Hand*, „Current Biology” 5, s. 679–685.
- Ammon K., Gandevia S.C. (1990), *Transcranial Magnetic Stimulation Can Influence the Selection of Motor Programmes*, „Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry” 53, s. 705–707.
- Anscombe E. (1974/1981), *The First Person*, w: E. Anscombe, *Collected Papers*, vol. 2, Basil Blackwell, Oxford, s. 21–36.
- Arystoteles (1982), *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa.
- Asendorpf J., Banse R., Mucke D. (2000), *Double Dissociation between Implicit and Explicit Personality Self-Concept: The Case of Shy Behavior*, „Journal of Personality and Social Psychology” 83, s. 380–339.
- Baars B.J. (1988), *A Cognitive Theory of Consciousness*, 1<sup>st</sup> ed., Cambridge University Press, Cambridge–New York.
- Baars B.J. (1997), *In the Theatre of Consciousness: The Workspace of the Mind*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- Baars B.J. (2002), *The Conscious Access Hypothesis: Origins and Recent Evidence*, „Trends in Cognitive Sciences” 6, 1, s. 47–52.
- Baars B.J. (2003), *How Brain Reveals Mind: Neural Studies Support the Fundamental Role of Conscious Experience*, „Journal of Consciousness Studies” 10, 9–10, s. 100–114.
- Baldwin M., Carrell S., Lopez D. (1990), *Priming Relationships Schemas: My Advisor and the Pope Are Watching Me from the Back of My Mind*, „Journal of Experimental Social Psychology” 26, s. 435–454.
- Bandura A. (1989), *Human Agency in Social Cognitive Theory*, „American Psychologist” 44, s. 1175–1184.
- Bandura A. (2001), *Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective*, „Annual Review of Psychology” 52, s. 1–26.

- Bandura A. (2008), *Reconstrual of "Free Will" from the Agentic Perspective of Social Cognitive Theory*, w: J. Baer, J.C. Kaufman, R.F. Baumeister (red.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, Oxford, s. 86–127.
- Banfield J., Wyland C., Macrae N., Munte T., Heatherton T. (2004/2007), *The Cognitive Neuroscience of Self-Regulation*, w: R.F. Baumeister, K.D. Vohs (red.), *Handbook of Self-Regulation, Research, Theory and Application*, The Guilford Press, New York–London, s. 62–83.
- Bargh J.A. (2004), *Being Here Now: Is Consciousness Necessary for Human Freedom?*, w: J. Greenberg, S. Koole, T. Pyszczynski (red.), *Handbook of Experimental Existential Psychology*, The Guilford Press, New York, s. 385–398.
- Bargh J.A. (2005), *Bypassing the Will: Toward Demystifying the Nonconscious Control of Social Behavior*, w: R.R. Hassin, J.S. Uleman, J.A. Bargh (red.), *The New Unconscious*, Oxford University Press, New York, s. 37–58.
- Bargh J.A. (2008), *Free Will Is Un-natural*, w: J. Baer, J.C. Kaufman, R.F. Baumeister (red.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, Oxford, s. 128–154.
- Bargh J.A., Chartrand T. (1999), *The Unbearable Automaticity of Being*, „American Psychologist” 54, s. 462–479.
- Bargh J.A., Chen M., Burrows L. (1996), *Automaticity of Social Behavior: Direct Effects of Trait Construct and Stereotype Activation on Action*, „Journal of Personality and Social Psychology” 71, s. 230–244.
- Bargh J.A., Ferguson M.J. (2000), *Beyond Behaviorism: On the Automaticity of Higher Mental Processes*, „Psychological Bulletin” 12, 6, s. 925–945.
- Bargh J.A., Gollwitzer P.M., Lee-Chai A., Barndollar K., Trötschel R. (2001), *The Automated Will: Nonconscious Activation and Pursuit of Behavioral Goals*, „Journal of Personality and Social Psychology” 81, s. 1014–1027.
- Baron-Cohen S. (1997/2009), *Rozwój zdolności czytania innych umysłów: cztery etapy*, w: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 2: *Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, tłum. E. Czerniawska, PAN, Warszawa, s. 145–171.
- Barresi J., Moore C. (1996), *Intentional Relations and Social Understanding*, „Behavioral and Brain Sciences” 19, s. 107–154.
- Baumeister R.F. (2002), *Ego Depletion and Self-Control Failure: An Energy Model of the Self's Executive Function*, „Self and Identity” 1, s. 129–136.
- Baumeister R.F. (2005/2011), *Zwierzę kulturowe. Między naturą a kulturą*, tłum. D. Stefańska-Szewczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Baumeister R.F. (2008), *Free Will, Consciousness, and Cultural Animal*, w: J. Baer, J.C. Kaufman, R.F. Baumeister (red.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, Oxford, s. 65–85.
- Baumeister R.F., Bratslavsky E., Muraven M., Tice D.M. (1998), *Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?*, „Journal of Personality and Social Psychology” 74, s. 1252–1265.
- Baumeister R.F., Heatherton T. (1996), *Self-Regulation Failure: An Overview*, „Psychological Inquiry” 7, 1, s. 1–15.
- Baumeister R.F., Vohs K.D. (2004/2007) (red.), *Handbook of Self-Regulation: Research, Theory and Application*, The Guilford Press, New York–London.
- Baumeister R.F., Vohs K.D. (2004/2007), *Understanding Self-Regulation: An Introduction*, w: R.F. Baumeister, K.D. Vohs (red.), *Handbook of Self-Regula-*

- tion: *Research, Theory and Application*, The Guilford Press, New York–London, s. 1–9.
- Bayne T., Pacherie E. (2007), *Narrators and Comparators: The Architecture of Agentive Self-Awareness*, „Synthesis” 159, s. 475–491.
- Becchio C., Adenzato M., Bara B. (2006), *How the Brain Understands Intention: Different Neural Circuits Identify the Componential Features of Motor and Prior Intentions*, „Consciousness and Cognition” 15, s. 64–74.
- Beck F., Eccles J. (1992), *Quantum Aspects of Brain Activity and the Role of Consciousness*, „Proceeding of the National Academy of Science USA” 89, s. 11357–11361.
- Bem D. (1967), *Self-Perception: An Alternative Interpretation of Cognitive Dissonance Phenomena*, „Psychological Review” 74, s. 183–200.
- Benton T., Craib I. (2003), *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, tłum. L. Rasiński, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław.
- Berkowitz L., Divine P. (1995), *Has Social Psychology Always Been Cognitive? What Is “Cognitive” Anyhow?*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 21, 7, s. 696–703.
- Blakemore S.-J., Frith Ch.D. (2003), *Self-Awareness and Action*, „Current Opinion in Neurobiology” 13, s. 219–224.
- Blakemore S.-J., Oakley D.A., Frith Ch.D. (2003), *Delusions of Alien Control in the Normal Brain*, „Neuropsychologia” 41, s. 1058–1067.
- Blakemore S.-J., Wolpert D.M., Frith Ch.D. (2002), *Abnormalities in the Awareness of Action*, „Trends in Cognitive Sciences” 6, 6, s. 237–242.
- Blakemore S.-J., Wolpert D.M., Frith Ch.D. (2000), *Why Can't You Tickle Yourself?*, „Neuroreport” 11, s. 11–16.
- Blakeslee S.-J., Blakeslee M. (2007/2008), *The Body Has a Mind of Its Own*, Random House Trade Paperbacks, New York.
- Block N. (1995), *On a Confusion about a Function of Consciousness*, „Behavioral and Brain Sciences” 18, s. 227–247.
- Blum L. (1980/2001), *Wola, uczucia i podmiot*, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, wybór J. Górnicka-Kalinowska, tłum. A. Sierszulska, Aletheia, Warszawa.
- Brasil-Neto J.P., Pascual-Leone A., Valls-Sollé J., Cohen L.G., Hallett M. (1992), *Focal Transcranial Magnetic Stimulation and Response Bias in a Forced-Choice Task*, „Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry” 55, s. 964–966.
- Brass M., Haggard P. (2007), *To Do or Not To Do: The Neural Signature of Self-Control*, „Journal of Neuroscience” 27, s. 9141–9145.
- Bremer J. (2005), *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*, Wydawnictwo PAN, Warszawa.
- Bremer J. (2010), *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Brentano F. (1874/1999), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bronk A. (1988), *Rozumienie, dzieje, język*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Bruner J.S. (1978), *Poza dostarczone informacje. Studia z psychologii poznawania*, tłum. B. Mroziak, PWN, Warszawa.

- Brzeziński J. (2001), *Skąd się wzięła i dokąd zmierza polska psychologia?*, w: D. Doliński, B. Weigl (red.), *Od myśli i uczuć do decyzji i działań*, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa, s. 9–20.
- Buber M. (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, PAX, Warszawa.
- Buber M. (1993), *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bukowski J. (1987), *Zarys filozofii spotkania*, Znak, Kraków.
- Cacioppo J.T., Priester J.R., Berntson G.G. (1993), *Rudimentary Determinants of Attitudes: Arm Flexion and Extension Have Differentia Effects on Attitudes*, „Journal of Personality and Social Psychology” 65, s. 5–17.
- Carnap R. (1931/2000), *Język fizyczny jako uniwersalny język nauki*, tłum. L. Kopciuch, w: A. Koterski (wyb.), *Spór o zdania protokolarne: „Erkenntnis” i „Analysis” 1932–1940*, Aletheia, Warszawa, s. 1–34.
- Carruthers P. (2007), *The Illusion of Conscious Will*, „Synthese” 159, 2, s. 197–213.
- Carver Ch.S. (2004/2007), *Self-Regulation of Action and Affect*, w: R.F. Baumeister, K.D. Vohs (2004) (red.), *Handbook of Self-Regulation: Research, Theory and Application*, The Guilford Press, New York–London, s. 13–39.
- Carver Ch.S., Scheier M.F. (1981), *Attention and Self-Regulation: A Control-Theory Approach to Human Behavior*, Springer-Verlag, New York.
- Casebeer W.D., Churchland P.S. (2003), *The Neural Mechanism of Moral Cognition: A Multiple-Aspect Approach to Moral Judgment and Decision Making*, „Biology and Psychology” 18, s. 169–194.
- Castiello U., Paulignan Y., Jeannerod M. (1991), *Temporal Dissociation of Motor Responses and Subjective Awareness*, „Brain” 114, s. 2639–2655.
- Chalmers D.J. (1995), *Facing Up to the Problem of Consciousness*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2, s. 200–219.
- Chalmers D.J. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York.
- Chalmers D.J. (2002/2008), *Świadomość i jej miejsce w naturze*, w: M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, tłum. R. Poczobut, T. Ciecierski, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 442–494.
- Chartrand T., Maddux W., Lakin J. (2005), *Beyond Perception-Behavior Link: The Ubiquitous Utility and Motivational Moderators of Nonconscious Mimicry*, w: R.R. Hassin, J.S. Uleman, J.A. Bargh (red.), *The New Unconscious*, Oxford University Press, New York, s. 334–361.
- Chen M., Bargh J.A. (1999), *Consequences of Automatic Evaluation: Immediate Behavioral Predispositions to Approach or Avoid the Stimulus*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 25, s. 215–224.
- Chisholm R. (1981), *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, The Harvester Press, Brighton.
- Chisholm R. (1982/2001), *„Ja” a wolność człowieka*, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, wybór J. Górnicka-Kalinowska, tłum. J. Golińska, Aletheia, Warszawa, s. 349–362.
- Chuderski A. (2008), *Poznawcze mechanizmy samokontroli i samoregulacji*, w: A. Niedźwieńska (red.), *Samoregulacja w poznaniu i działaniu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 33–52.



- Churchland P.S. (1989), *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, The MIT Press, Cambridge.
- Churchland P.M. (1999/2002), *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tłum. Z. Karaś, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Churchland P. (1991/2002), *Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior*, w: J. Greenwood (red.), *The Future of Folk Psychology. Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 51–69.
- Cisek P. (1999), *Beyond the Computer Metaphor: Behaviour as Interaction*, „Journal of Consciousness Studies” 6, s. 125–142.
- Cisek P. (2002), *Embodiment Is All in the Head*, „Behavioral and Brain Science” 24, s. 36–38.
- Cisek P. (2007), *Cortical Mechanisms of Action Selection: The Affordance Competition Hypothesis*, „Philosophical Transaction of the Royal Society” 362, s. 1–15.
- Clancey W.J. (2009), *Scientific Antecedents of Situated Cognition*, w: Ph. Robbins, M. Aydede (red.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 11–34.
- Claxton G. (2003), *The Mine-Body Problem – Who Cares?*, „Journal of Consciousness Studies” 10, 12, s. 35–37.
- Clore G. (1994/1998), *Dlaczego przeżywamy emocje*, w: P. Ekman, R. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, tłum. B. Wojciszke, GWP, Gdańsk, s. 94–101.
- Colaizzi P.F. (1972), *Genuine Learning*, w: R. Valle, M. King, *Existential-Phenomenological Alternatives for Psychology*, Oxford University Press, New York, s. 48–71.
- Craik F.I.M., Moroz T.M., Moscovitch M., Stuss D.T., Winocur G., Tulving E., Kapur S. (1999), *In Search of the Self: A Positron Emission Tomography Study*, „Psychological Science” 10, s. 26–34.
- Crick F., Koch Ch. (2003/2008), *Rama teoretyczna dla świadomości*, w: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1: *Emocje, percepcja, świadomość*, tłum. A. Binder, M. Binder, PAN, Warszawa, s. 302–323.
- Crosby J.F. (1996/2007), *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Cuyppers S. (1998), *Harry Frankfurt on the Will, Autonomy and Necessity*, „Ethical Perspectives” 1, s. 44–52.
- Damasio A. (1994/2002), *Błąd Kartezjusza*, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań.
- Damasio A. (1999/2000a), *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań.
- Damasio A. (2000b), *Jak rodzi się świadomość?*, „Świat Nauki” 1, s. 76–81.
- Daprati E., Franck N., Georgieff N., Proust J., Pacherie E., Dalery J., Jeannerod M. (1997), *Looking for the Agent: An Investigation into Consciousness of Action and Self-Consciousness in Schizophrenic Patients*, „Cognition” 65, s. 71–86.
- David N., Newen A., Vogeley K. (2008), *The “Sense of Agency” and Its Underlying Cognitive and Neural Mechanisms*, „Consciousness and Cognition” 17, s. 523–534.
- Decety J., Grèzes J. (1999), *Neural Mechanisms Subserving the Perception of Human Actions*, „Trends in Cognitive Sciences” 3, s. 172–178.

- Decety J., Grèzes J., Costes N., Perani D., Jeannerod M., Procyk E., Grassi F., Fazio F. (1997), *Brain Activity during Observation of Actions: Influence of Action Content and Subject's Strategy*, „Brain” 120, s. 1763–1777.
- Decety J., Perani D., Jeannerod M., Bettinardi V., Tadary B., Woods R., Mazziotta J.C., Fazio F. (1994), *Mapping Motor Representations with Positron Emission Tomography*, „Nature” 371, s. 600–602.
- Deci E.L., Ryan R.M. (1985), *The General Causality Orientations Scale: Self-Determination in Personality*, „Journal of Research in Personality” 19, s. 109–134.
- Deci E.L., Ryan R.M. (1987), *The Support of Autonomy and the Control of Behavior*, „Journal of Personality and Social Psychology” 53, 6, s. 1024–1037.
- Deci E.L., Ryan R.M. (2000), *The “What” and “Why” of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior*, „Psychological Inquiry” 11, 4, s. 227–268.
- Deci E.L., Ryan R.M. (2008), *Self-Determination Theory: A Macrotheory of Human Motivation, Development and Health*, „Canadian Psychology” 49, 3, s. 182–185.
- Dehaene S., Naccache L. (2001), *Towards a Cognitive Neuroscience of Consciousness: Basic Evidence and Workspace Framework*, „Cognition” 79, s. 1–37.
- DeMarree K., Wheeler Ch., Petty R. (2005), *Priming a New Identity: Self-Monitoring Moderates the Effects of Nonself Primes on Self-Judgment and Behavior*, „Journal of Personality and Social Psychology” 89, 5, s. 657–671.
- Dennett D.C. (1984), *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, The MIT Press, Cambridge.
- Dennett D.C. (1987), *The Intentional Stance*, The MIT Press, Cambridge.
- Dennett D.C. (1989), *The Origins of Selves*, „Cogito” 3, s. 163–173.
- Dennett D.C. (1991), *Consciousness Explained*, Little Press, Boston, MA.
- Dennett D.C. (1992), *The Self as the Centre of Narrative Gravity*, w: F.S. Kessel, P.M. Cole, D.L. Johnson (red.), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Erlbaum, Hillsdale, NJ, s. 103–115.
- Dennett D.C. (2003a), *Naprawdę przekonani: strategia intencjonalna i dlaczego ona działa*, tłum. M. Miłkowski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4, 6, s. 87–109.
- Dennett D.C. (2003b), *Who's on First? Heterophenomenology Explained*, „Journal of Consciousness Studies” 10, 9–10, s. 19–30.
- Dennett D.C. (2005/2006), *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Descartes R. (1981), *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa.
- Devlin K. (1997/1999), *Żegnaj, Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, tłum. B. Stanosz, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Dijksterhuis A., Aarts H., Smith P. (2005), *The Power of the Subliminal: On Subliminal Persuasion and Other Potential Applications*, w: R.R. Hassin, J.S. Uleman, J.A. Bargh (red.), *The New Unconscious*, Oxford University Press, New York, s. 77–106.
- Dijksterhuis A., Bargh J.A. (2001), *The Perception-Behavior Expressway: Automatic Effects of Social Perception on Social Behavior*, „Advances in Experimental Social Psychology” 33, s. 1–40.

- Dijksterhuis A., Bos M.W., Nordgren L.F., van Baaren R.B. (2005), *On Making the Right Choice: The Deliberation-without-Attention Effect*, „Science” 311, s. 1005–1007.
- Dijksterhuis A., Corneille O. (2000), *On the Relation between Stereotype Activation and Intellectual Performance: Unpublished Manuscript*, cyt. za: A. Dijksterhuis, J.A. Bargh (2001), *The Perception-Behavior Expressway: Automatic Effects of Social Perception on Social Behavior*, „Advances in Experimental Social Psychology” 33, s. 1–40.
- Dijksterhuis A., Spears R., Lépinasse V. (2000), *Reflecting and Deflecting Stereotypes: Assimilation and Contrast in Impression Formation and Automatic Behavior*, „Journal of Experimental Social Psychology” 37, s. 286–299.
- Dijksterhuis A., van Knippenberg A. (1998), *The Relation between Perception and Behavior, or How to Win a Game of Trivial Pursuit*, „Journal of Personality and Social Psychology” 74, 4, s. 865–877.
- Edelman G. (1992/1998), *Przenikliwe powietrze, jasny ogień. O materii umysłu*, tłum. J. Rączaszek, PIW, Warszawa.
- Ekman P., Davidson R.J. (1994/1998), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, tłum. B. Wojciszke, GWP, Gdańsk.
- Engel P. (1995/2001), *Czy naturalistyczna teoria umysłu eliminuje subiektywność?*, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, wybór J. Górnicka-Kalinowska, tłum. J. Margański, Aletheia, Warszawa, s. 243–260.
- Evans G. (1982), *The Generality Constraint*, w: G. Evans, *The Varieties of Reference*, red. J. McDowell, Oxford University Press, Oxford–New York
- Farrer C.M., Bouchereau M., Jeannerod M., Franck N. (2008), *Effect of Distorted Visual Feedback on the Sense of Agency*, „Behavioural Neurology” 19, 1–2, s. 53–57.
- Farrer C.M., Frith C.D. (2002), *Experiencing Oneself vs. Another Person as Being the Cause of an Action: The Neural Correlates of the Experience of Agency*, „Neuroimage” 15, s. 596–603.
- Farrer C.M., Franck N., Georgieff N., Frith C.D., Decety J., Jeannerod M. (2003), *Modulating the Experience of Agency: A Positron Emission Tomography Study*, „Neuroimage” 18, s. 324–333.
- Feig E.J. (2010), *Shifting the Intuition of the Folk*, „Philosophy” 195, s. 1–12.
- Ferber R. (2003/2008), *Podstawowe pojęcia filozoficzne I*, tłum. M. Frankiewicz, WAM, Kraków.
- Feyerabend P.K. (1996), *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertlewski, Siedmioróg, Wrocław.
- Fitzsimons G.M., Bargh J.A. (2003), *Thinking of You: Nonconscious Pursuit of Interpersonal Goals Associated with Relationship Partners*, „Journal of Personality and Social Psychology” 84, s. 148–164.
- Fitzsimons G.M., Bargh J.A. (2004/2007), *Automatic Self-Regulation*, w: R.F. Baumeister, K.D. Vohs (red.), *Handbook of Self-Regulation: Research, Theory and Application*, The Guilford Press, New York–London, s. 151–170.
- Flanagan O. (1992), *Consciousness Reconsidered*, The MIT Press/Bradford Books, Cambridge.
- Fourneret P., Jeannerod M. (1998), *Limited Conscious Monitoring of Motor Performance in Normal Subjects*, „Neuropsychologia” 36, s. 1133–1140.

- Frank M. (1997/2002), *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- Frankfurt H.G. (1971), *Freedom of the Will and the Concept of Person*, „The Journal of Philosophy” 68, 1, s. 5–20.
- Frankfurt H.G. (1998), *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, w: J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności I. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, Aletheia, Warszawa, s. 21–41.
- Frankfurt H.G. (1999a), *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Frankfurt H.G. (1999b), *Concerning the Freedom and Limits of the Will*, w: H.G. Frankfurt, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 71–81.
- Frankfurt H.G. (1999c), *On the Necessity of Ideals*, w: H.G. Frankfurt, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 108–116.
- Frankfurt H.G. (1999d), *Autonomy, Necessity and Love*, w: H.G. Frankfurt, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 129–141.
- Frankfurt H.G. (1999e), *On Caring*, w: H.G. Frankfurt, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 155–180.
- Frankfurt H.G. (2001), *Identyfikacja i zewnętrżność*, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, wybór J. Górnicka-Kalinowska, tłum. S. Stecko, Aletheia, Warszawa, s. 363–376.
- Frankl V. (1984), *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, PAX, Warszawa.
- Frijda N. (1994/1998), *Różnorodność afektu: emocje i zdarzenia, nastroje i sentymenty*, w: P. Ekman, R. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, tłum. B. Wojciszke, GWP, Gdańsk, s. 56–62.
- Frith Ch.D. (2007/2011), *Od mózgu do umysłu. Jak powstaje nasz wewnętrzny świat*, tłum. A. i M. Binder, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Frith Ch.D., Blakemore S.-J., Wolpert D. (2000), *Abnormalities in the Awareness and Control of Action*, „Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B – Biological Sciences” 355, 1404, s. 1771–1788.
- Frith Ch.D., Done D.J. (1989), *Experiences of Alien Control in Schizophrenia Reflect a Disorder in the Central Monitoring of Action*, „Psychological Medicine” 19, s. 359–363.
- Fromm E. (1996), *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, tłum. R. Saciuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław.
- Gadamer H.-G. (1975/2004), *Prawda i metoda. Zasada hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Gąłdowa A. (1992), *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Gallagher S. (2000), *Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science*, „Trends in Cognitive Sciences” 4, s. 14–21.
- Gallagher S. (2005/2006), *How the Body Shapes the Mind*, Clarendon Press, Oxford–New York.
- Gallagher S. (2007), *The Natural Philosophy of Agency*, „Philosophy Compass” 2, 10, s. 1–11.
- Gallagher S. (2009), *Philosophical Antecedents of Situated Cognition*, w: Ph. Robbins, M. Aydede (red.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 35–52.

- Gallagher S. (2010), *Ambiguity in the Sense of Agency*, w: A. Clark, J. Kiverstein, T. Vierkant (red.), *Decomposing the Will*, Oxford University Press, New York.
- Gallagher S., Coole J. (1995), *Body Image and Body Schema in a Deafferented Subject*, „Journal of Mind and Behavior” 16, s. 369–390.
- Gallese V. (2005/2009), *Ucieleśniona symulacja: od neuronów po doświadczenie fenomenologiczne*, w: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 2: *Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, tłum. M. Trzcińska, PAN, Warszawa, s. 172–200.
- Gawroński B., Bodenhausen G. (2005), *Accessibility Effects on Implicit Social Cognition: The Role of Knowledge Activation and Retrieval Experiences*, „Journal of Personality and Social Psychology” 89, 5, s. 672–685.
- Gazzaniga M.S. (1995), *Consciousness and the Cerebral Hemispheres*, w: M.S. Gazzaniga (red.), *The Cognitive Neurosciences*, The MIT Press, Cambridge, s. 1391–1400.
- Gazzaniga M.S. (2005/2006), *The Ethical Brain: The Science of Our Moral Dilemmas*, Harper Perennial, New York–London–Toronto–Sydney.
- Gazzaniga M.S. (2008), *Human: The Science behind What Makes Us Unique*, HarperCollins Publishers, New York.
- Gazzaniga M.S. (2008/2011), *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi*, tłum. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot.
- Geertz C. (2000/2003), *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków.
- Georgieff N., Jeannerod M. (1998), *Beyond Consciousness of External Reality: A “Who” System for Consciousness of Action and Self-Consciousness*, „Consciousness and Cognition” 7, s. 465–477.
- Gibson J.J. (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton-Mifflin, Boston.
- Giorgi A. (2002), *Psychologia jako nauka empiryczna uprawiana z ludzkiej perspektywy. Podejście fenomenologiczne*, tłum. S. Zabielski, Trans Humana, Białystok.
- Giorgi A. (2003), *Fenomenologiczna psychologia uczenia się i tradycja uczenia się słownego*, w: A. Giorgi (red.), *Fenomenologia i badania psychologiczne*, tłum. S. Zabielski, Trans Humana, Białystok, s. 42–195.
- Giorgi A., Giorgi B. (2003), *Phenomenology*, w: J.A. Smith (red.), *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Method*, Thousand Oaks, SAGE Publication, London–New Delhi, s. 25–50.
- Glaser J., Kihlstrom J. (2005), *Compensatory Automacity: Unconscious Volition Is Not an Oxymoron*, w: R.R. Hassin, J.S. Uleman, J.A. Bargh (red.), *The New Unconscious*, Oxford University Press, New York, s. 171–195.
- Gollwitzer P.M., Fujita K., Oettingen G. (2004/2007), *Planning and Implementation of Goals*, w: R.F. Baumeister, K.D. Vohs (red.), *Handbook of Self-Regulation: Research, Theory and Application*, The Guilford Press, New York–London, s. 211–228.
- Gollwitzer P.M., Schall B. (1998), *Metacognition in Action: The Importance of Implementation Intention*, „Personality and Social Psychology Review” 2, 2, s. 124–136.
- Goodale M.A., Pélisson D., Prablanc C. (1986), *Large Adjustments in Visually Guided Reaching Do Not Depend on Vision of the Hand or Perception of Target Displacement*, „Nature” 320, s. 748–750.

- Graham G., Stephens G.L. (1994), *Mind and Mine*, w: G. Graham, G.L. Stephens (red.), *Philosophical Psychopathology*, The MIT Press, Cambridge, s. 91–109.
- Greene J.D. (2003), *From Neural “Is” to Moral “Ought”: What Are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology?*, „Nature Reviews Neuroscience” 4, s. 847–850.
- Greene J.D. (2005), *Emotion and Cognition in Moral Judgment: Evidence from Neuroimaging*, w: J.P. Changeux, A.R. Damasio, W. Singer, Y. Christen (red.), *Neurobiology of Human Values*, Springer-Verlag, Berlin, s. 57–66.
- Greene J.D. (2009), *Dual-Process Morality and Personal/Impersonal Distinction: A Reply to McGuire, Langdon, Coltheart, and Mackenzie*, „Journal of Experimental Social Psychology” 45, 3, s. 581–584.
- Greene J.D., Cohen J. (2004), *For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything*, „Philosophical Transactions of the Royal Society of London” 359, s. 1775–1785.
- Grèzes J., Costes N., Decety J. (1998), *Top-Down Effect of Strategy on the Perception of Human Biological Motion: A PET Investigation*, „Cognitive Neuropsychology” 15, s. 553–582.
- Gusnard D. (2005), *Being a Self: Consideration from Functional Imaging*, „Consciousness and Cognition” 14, s. 679–697.
- Habermas J. (1981/1999), *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Haeflner G. (2006), *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Hagan S., Hameroff S.R., Tuszyński J.A. (2002), *Quantum Computation in Brain Microtubules: Decoherence and Biological Feasibility*, „Physical Reviews” 65.
- Haggard P. (2005), *Conscious Intention and Motor Cognition*, „Trends in Cognitive Sciences” 9, s. 290–295.
- Haggard P. (2008), *Human Volition: Toward a Neuroscience of Will*, „Nature” 9, s. 934–946.
- Haggard P., Cartledge P., Dafydd M., Oakley D.A. (2004), *Anomalous Control: When “Free-Will” Is Not Conscious*, „Consciousness and Cognition” 13, s. 646–654.
- Haggard P., Clark S. (2003), *Intentional Action: Conscious Experience and Neural Prediction*, „Consciousness and Cognition” 12, s. 695–707.
- Haggard P., Clark S., Kalogeras J. (2002), *Voluntary Action and Conscious Awareness*, „Nature Neuroscience” 5, s. 382–385.
- Haggard P., Eimer M. (1999), *On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements*, „Experimental Brain Research” 126, s. 128–133.
- Haggard P., Magno E. (1999), *Localising Awareness of Action with Transcranial Magnetic Stimulation*, „Experimental Brain Research” 127, s. 102–107.
- Haggard P., Tsakiris M. (2009), *Feeling, Judgement and Responsibility*, „Current Direction in Psychological Science” 18, 4, s. 242–246.
- Hameroff S., Penrose R. (1996), *Conscious Events as Orchestrated Space-Time Selection*, „Journal of Consciousness Studies” 3, 1, s. 36–53.
- Hassin R.R. (2005), *Nonconscious Control and Implicit Working Memory*, w: R.R. Hassin, J. Uleman, J.A. Bargh (red.), *The New Unconscious*, Oxford University Press, New York, s. 196–222.

- Hassin R.R., Bargh J.A., Zimerman S. (2009), *Automatic and Flexible: The Case of Non-Conscious Goal Pursuit*, „Social Cognition” 27, 1, s. 20–36.
- Heidegger M. (1927/2009), *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa.
- Heidegger M. (1977), *Nauka i namysł*, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. M. Siemek, Czytelnik, Warszawa, s. 256–283.
- Heidegger M. (1927/1994), *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Heider F., Simmel M. (1944), *An Experimental Study of Apparent Behavior*, „American Journal of Psychology” 57, s. 243–259.
- Hempel C.G. (1966/2001), *Filozofia nauk przyrodniczych*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Herr P.M. (1986), *Consequences of Priming: Judgment and Behavior*, „Journal of Personality and Social Psychology” 51, s. 1106–1115.
- Hull J., Slone L., Meteyer K., Matthews A. (2002), *The Nonconsciousness of Self-Consciousness*, „Journal of Personality and Social Psychology” 83, s. 406–424.
- Hume D. (1738/1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa.
- Husserl E. (1911/1992), *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa.
- Husserl E. (1931/1982), *Medytacje Kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa.
- Husserl E. (1935/1993a), *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa.
- Husserl E. (1935/1993b), *Nastawienie nauki przyrodniczej i nastawienie nauki humanistycznej. Naturalizm, dualizm i psychofizyczna psychologia*, w: E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa.
- Husserl E. (1924<sup>102</sup>/1952/1974), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 2, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa.
- Husserl E. (1913/1975), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 1, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa.
- Iacoboni M., Woods R.P., Brass M., Bekkering H., Mazziotta J.C. (1999), *Cortical Mechanisms of Human Imitation*, „Science” 286, s. 2526–2528.
- Ingarden R. (1962), *Spór o istnienie świata*, t. 1, PWN, Warszawa.
- Ingarden R. (1974), *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Póltawski, PWN, Warszawa.
- Ingarden R. (1975), *Książeczka o człowieku*, PWN, Warszawa.
- Ismael J. (2006), *Saving the Baby: Dennett on Autobiography, Agency and the Self*, „Philosophical Psychology” 19, 3, s. 345–360.
- Jackendoff R.S. (1987), *Consciousness and the Computational Mind*, The MIT Press/Bradford Books, Cambridge.
- Jackson F. (1982), *Epiphenomenal Qualia*, „Philosophical Quarterly” 32, 127, s. 127–136.
- James W. (1890), *The Principles of Psychology*, Holt, New York.
- James W. (2002), *Psychologia: kurs skrócony*, tłum. M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

---

<sup>102</sup> Data ukończenia prac nad manuskrytem Husserla.

- Jarymowicz M. (2008), *Psychologiczne podstawy podmiotowości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Jarymowicz M., Ohme R. (2002), *Homo automaticus czy homo sapiens?*, w: M. Jarymowicz, R. Ohme (red.), *Natura automatyzmów. Dyskusje interdyscyplinarne*, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa, s. 86–91.
- Jaspers K. (1956/1990), *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, PWN, Warszawa.
- Jeannerod M. (1995), *Mental Imagery in the Motor Context*, „Neuropsychologia” 33, s. 1419–1432.
- Kadzikowska-Wrzosek R.S. (2012), *Determinizm a „nieświadoma wola” i podmiotowość*, „Psychologia Społeczna” 2, 7, s. 140–150.
- Kaniowski A.M. (1980), *Krytyczna teoria Jürgena Habermasa a punkt widzenia hermeneutyki*, „Studia Filozoficzne” 11, s. 77–97.
- Kant I. (1781/2001), *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Kant I. (1785/2001), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Kant I. (1788/2004), *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałeczki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kelley W.M., Macrae C.N., Wyland C.L., Caglar S., Inati S., Heatherton T.F. (2002), *Finding the Self? Anevent-Related fMRI Study*, „Journal of Cognitive Neuroscience” 14, 5, s. 785–794.
- Kihlstrom J. (2002), *The Seductions of Materialism and the Pleasures of Dualism*, „Journal of Consciousness Studies” 9, 11, s. 30–34.
- Kihlstrom J. (2008), *The Automacity Juggernaut – or, Are We Automaton After All?*, w: J. Baer, J.C. Kaufman, R.F. Baumeister (red.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, Oxford, s. 155–180.
- Knobe J. (2003), *Intentional Action in Folk Psychology: An Experimental Investigation*, „Philosophical Psychology” 16, s. 309–324.
- Koch Ch. (2004/2008), *Neurobiologia na tropie świadomości*, tłum. G. Hess, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Kofta M. (2005), *Kilka uwag o naturze i ewolucji nurtu poznania społecznego*, w: M. Kossowska, M. Śmieja, S. Śpiewak (red.), *Społeczne ścieżki poznania*, GWP, Gdańsk, s. 217–231.
- Krzyżewski K. (1993), *O szczególnej pozycji problematyki podmiotu zachowania – w kierunku jedności psychologii*, w: A. Gałdowa (red.), *Psychologia osobowości i antropologia filozoficzna*, Prace Psychologiczne UJ, z. 9, Kraków, s. 31–46.
- Krzyżewski K. (2008), *Samoregulacja i samokontrola jako przedmiot psychologii*, w: A. Niedźwieńska (red.), *Samoregulacja w poznaniu i działaniu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 17–32.
- Kuhl J. (1994), *A Theory of Action and State Orientations*, w: J. Kuhl, J. Beckmann (red.), *Volition and Personality: Action Versus State Orientation*, Hogrefe & Huber Publishers, Seattle–Toronto–Göttingen–Bern, s. 9–46.
- Kuhl J. (1996), *Who Controls Whom When “I Control Myself”?*, „Psychological Inquiry: An International Journal for the Advancement of Psychology Theory” 7, 1, s. 61–68.
- Kuhl J., Goshke T. (1994), *A Theory of Action Control: Mental Subsystems, Modes of Control, and Volitional Conflict-Resolution Strategies*, w: J. Kuhl, J. Beck-



- mann (red.), *Volition and Personality: Action Versus State Orientation*, Hogrefe & Huber Publishers, Seattle–Toronto–Göttingen–Bern, s. 93–126.
- Kuhl J., Koole S. (2004), *Workings of the Will: A Functional Approach*, w: J. Greenberg, S. Koole, T. Pyszczński (red.), *Handbook of Experimental Existential Psychology*, The Guilford Press, New York, s. 411–429.
- Kuhn T.S. (1962/2001), *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Kupperman J. (1991/2001), *Charakter a jaźń*, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, wybór J. Górnicka-Kalinowska, tłum. B. Przybył, M. Mroziewicz, Aletheia, Warszawa, s. 505–535.
- Langer E. (1993), *Problemy uświadamiania. Konsekwencje refleksyjności i bezrefleksyjności*, w: T. Maruszewski (red.), *Poznanie – afekt – zachowanie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 137–179.
- Lévinas E. (1986/1994), *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków.
- Levy N. (2005), *Libet's Impossible Demand*, „Journal of Consciousness Studies” 12, s. 67–76.
- Lewis M. (2000/2005), *Emocje samoświadomościowe: zażenowanie, duma, wstyd, poczucie winy*, w: M. Lewis, J.M. Haviland-Jones, *Psychologia emocji*, tłum. M. Kacmająr i in., GWP, Gdańsk, s. 780–797.
- Libet B. (1985), *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in the Initiation of Action*, „Behavioral and Brain Sciences” 8, s. 529–566.
- Libet B. (1994), *A Testable Field Theory of Mind-Brain Interaction*, „Journal of Consciousness Studies” 1, 1, s. 119–126.
- Libet B. (1999), *Do We Have Free Will?*, „Journal of Consciousness Studies” 6, 8–9, s. 47–57.
- Libet B. (2003), *Can Conscious Experience Affect Brain Activity?*, „Journal of Consciousness Studies” 10, 12, s. 24–41.
- Libet B., Gleason C.A., Wright E.W., Pearl D.K. (1983), *Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act*, „Brain” 106, s. 623–642.
- Lieberman M.D. (2005), *Principles, Processes, and Puzzles of Social Cognition: An Introduction for the Special Issue on Social Cognitive Neuroscience*, „Neuroimage” 28, s. 745–756.
- Lieberman M.D., Gaunt R., Gilbert D.T., Trope Y. (2002/2009), *Odruchowość a refleksja: społeczno-neurokognitywne podejście do wnioskowania atrybucyjnego*, w: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 2: *Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, tłum. A. Wojciechowski, PAN, Warszawa, s. 201–251.
- Llinás R.R. (2001/2008), *Ja z wiru*, w: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1: *Emocje, percepcja, świadomość*, tłum. A. Binder, M. Binder, PAN, Warszawa, s. 364–383.
- Lindsay P.H., Norman D.A. (1972/1991), *Procesy przetwarzania informacji u człowieka*, tłum. A. Kowaliszyn, PWN, Warszawa.
- Lorenz K. (1983/1986), *Regres człowieczeństwa*, tłum. D. Tauszyńska, PIW, Warszawa.
- Lutz A., Thompson E. (2003), *Neurophenomenology: Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness*, „Journal of Consciousness Studies” 10, 9–10, s. 31–52.

- Macrae C.N., Johnston L. (1998), *Help, I Need Somebody: Automatic Action and Inaction*, „Social Cognition” 16, s. 400–417.
- Madsen K.B. (1980), *Współczesne teorie motywacji. Naukoznawcza analiza porównawcza*, tłum. A. Jakubczyk, M. Łapiński, T. Szustrowa, PWN, Warszawa.
- Majczyna M. (2000), *Podmiotowość a tożsamość*, w: A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 35–52.
- Maravita A., Iriki A. (2004), *Tools for the Body (Schema)*, „Trends in Cognitive Sciences” 8, 2, s. 79–86.
- Marcus G. (1987), *Why Is There No Hermeneutics of Natural Sciences*, „Science in Context” 1, s. 5–51.
- Markus H.R., Kitayama S. (1991), *Culture and the Self: Implication for Cognition, Emotion and Motivation*, „Psychological Review” 92, s. 224–253.
- McGinn C. (1991), *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution*, Blackwell, Oxford.
- Meltzoff A.N., Moore M.K. (1983), *Newborn Infants Imitate Adult Facial Gestures*, „Child Development” 54, s. 702–709.
- Merleau-Ponty M. (1945/2001), *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Metcalfe J., Greene M.J. (2007), *Metacognition of Agency*, „Journal of Experimental Psychology: General” 136, s. 184–199.
- Metzinger T. (2003), *Conscious Volition and Mental Representation: Toward a More Fine-Grained Analysis*, „Consciousness and Cognition” 4, s. 1–52.
- Milgram S. (1974), *Obedience to Authority: An Experimental View*, Harper & Row, New York.
- Milner A.D., Goodale M.A. (2006/2008), *Mózg wzrokowy w działaniu*, tłum. G. Króliczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Miłkowski M., Poczobut R. (2010), *Czym jest i jak istnieje umysł. Wprowadzenie do dyskusji*, w: Z. Muszyński (red.), *Umysł: natura i sposób istnienia. Trzy debaty*, Wydawnictwo UMCS, Lublin, s. 61–93.
- Mischel W. (2004), *Toward an Integrative Science of the Person*, „Annual Review of Psychology” 55, s. 1–22.
- Mischel W., Ayduk O. (2002), *Self-Regulation in a Cognitive-Affective Personality System: Attentional Control in the Service of the Self*, „Self and Identity” 1, s. 113–120.
- Mischel W., Ayduk O. (2004/2007), *Willpower in a Cognitive-Affective Processing System: The Dynamics of Delay of Gratification*, w: R.F. Baumeister, K.D. Vohs (red.), *Handbook of Self-Regulation: Research, Theory and Application*, The Guilford Press, New York–London, s. 99–129.
- Mischel W., Shoda Y. (1995), *A Cognitive-Affective System Theory of Personality: Reconceptualizing Situations, Dispositions, Dynamics and Invariance in Personality Structure*, „Psychological Review” 102, s. 246–268.
- Mokrzycki E. (1975), *Metodologiczny dogmat naturalizmu*, „Studia Filozoficzne” 7, s. 67–81.
- Moskowitz G.B. (2002), *Preconscious Effects of Temporary Goals on Attention*, „Journal of Experimental Social Psychology” 38, s. 397–404.
- Moskowitz G.B., Gollwitzer P.M., Wasel W., Schaal B. (1999), *Preconscious Control of Stereotype Activation through Chronic Egalitarian Goals*, „Journal of Personality and Social Psychology” 77, 1, s. 167–184.

- Mudyń K. (2012), *Podmiotowość. Co to może znaczyć?*, „Psychologia Społeczna” 7, 2, s. 151–157.
- Muraven M., Baumeister R.F. (2000), *Self-Regulation and Depletion of Limited Resources: Does Self-Control Resemble a Muscle?*, „Psychological Bulletin” 126, 2, s. 247–259.
- Muraven M., Baumeister R.F., Tice D.M. (1999), *Longitudinal Improvement of Self-Regulation through Practice: Building Self-Control Strength through Repeated Exercise*, „Journal of Social Psychology” 139, s. 446–457.
- Muraven M., Tice D.M., Baumeister R.F. (1998), *Self-Control as Limited Resource: Regulatory Depletion Patterns*, „Journal of Personality and Social Psychology” 74, s. 774–789.
- Nagel T. (1970/1980), *What Is It Like To Be a Bat?*, w: N. Block (red.), *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge, MA, s. 159–170.
- Nagel T. (1997), *Jak to jest być nietoperzem?*, w: T. Nagel, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 203–219.
- Nahmias E. (2002), *When Consciousness Matters: A Critical Review of Daniel Wegner's The Illusion of Conscious Will*, „Philosophical Psychology” 15, 4, s. 527–541.
- Nahmias E. (2006), *Folk Fears about Freedom and Responsibility: Determinism vs. Reductionism*, „Journal of Cognition and Culture” 6, 1–2, s. 215–237.
- Nahmias E., Coates J.D., Kvaran T. (2007), *Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism: Experiments on Folk Intuitions*, „Midwest Studies in Philosophy” 31, s. 214–242.
- Nahmias E., Morris S., Nadelhoffer T., Turner J. (2005), *Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility*, „Philosophical Psychology” 18, 5, s. 561–584.
- Neurath O. (1931/2000), *Zdania protokolarne*, w: A. Koterski (red.), *Spór o zdania protokolarne: „Erkenntnis” i „Analysis” 1932–1940*, Aletheia, Warszawa, s. 67–76.
- Nichols S. (2004), *Folk Concepts and Intuitions: From Philosophy to Cognitive Science*, „Trends in Cognitive Sciences” 8, 11, s. 514–518.
- Nichols S. (2006), *Folk Intuitions on Free Will*, „Journal of Cognition and Culture” 6, 1–2, s. 57–86.
- Nichols S. (2008), *How Can Psychology Contribute to The Free Will Debate*, w: J. Baer, J.C. Kaufman, R.F. Baumeister (red.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, Oxford, s. 10–31.
- Nichols S., Knobe J. (2007), *Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions*, „Nous” 41, 4, s. 663–685.
- Nisbett R.E., Wilson T.E. (1977/1995), *Powiedzieć więcej niż się wie. Sprawozdania słowne o procesach psychicznych*, tłum. J. Radzicki, w: T. Tyszka (red.), *Czy powrót do introspekcji? Zbieranie i analiza danych słownych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 59–115.
- Northoff G., Bermpohl F. (2004), *Cortical Midline Structure and the Self*, „Trends in Cognitive Sciences” 8, s. 102–107.
- Obuchowski K. (2000), *Przez galaktykę potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Opczyńska M. (1999) (red.), *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Pacherie E. (2007), *The Sense of Control and the Sense of Agency*, „Psyche” 13, 1, s. 1–30.
- Page M.P.A. (2006/2009), *Czego metody neuroobrazowania funkcjonalnego nie wyjaśnia psychologom procesów poznawczych*, w: K. Jodzio (red.), *Neuropsychologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 15–53.
- Paszkiwicz E. (1978), *Psychologia humanistyczna – między naturalizmem i antynaturalizmem*, „Studia Filozoficzne” 5 (150), s. 149–161.
- Paszkiwicz E. (1980), *O metateoretycznych założeniach teorii psychologicznych*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 5, s. 7–27.
- Paszkiwicz E. (1983), *Struktura teorii psychologicznych: behawioryzm, psychoanaliza, psychologia humanistyczna*, PWN, Warszawa.
- Pelham B.W., Mirenberg M.C., Jones J.T. (2002), *Why Susie Sells Sealshells by the Seashore: Implicit Egotism and Major Life Decisions*, „Journal of Personality and Social Psychology” 82, s. 469–487.
- Penelhum T. (1971/2001), *Doniosłość tożsamości osobowej*, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, wybór J. Górnicka-Kalinowska, tłum. R. Wiczorek, Aletheia, Warszawa, s. 137–150.
- Peters R.S. (1974), *Motivation, Emotion and the Conceptual Schemes of Common Sense*, w: R.S. Peters (red.), *Psychology and Ethical Development: A Collection of Articles on Psychological Theories, Ethical Development and Human Understanding*, Allen & Unwin, London, s. 87–117.
- Petitot J., Varela F.J., Pachoud B., Roy J.-M., *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Pieter J. (1975), *Sporne problemy psychologii*, PWN, Warszawa.
- Pinker S. (2002a), *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Viking, New York.
- Pinker S. (1997/2002b), *Jak działa umysł*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Plant R.W., Ryan R.M. (1985), *Intrinsic Motivation and the Effect of Self-Consciousness, Self-Awareness and Ego Involvement*, „Journal of Personality and Social Psychology” 35, s. 897–902.
- Pockett S. (2004), *Does Consciousness Cause Behaviour?*, „Journal of Consciousness Studies” 11, 2, s. 23–40.
- Popper K.R. (1994/1998), *Wiedza a zagadnienia ciała i umysłu. W obronie interakcji*, tłum. T. Baszniak, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Popper K.R. (1959/2002), *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Popper K.R., Eccles J.C. (1977), *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, Springer, New York.
- Preston C., Newport R. (2010), *Self-Denial and the Role of Intentions in the Attribution of Agency*, „Consciousness and Cognition” 19, s. 986–998.
- Prinz J. (2009), *Is Consciousness Embodied?*, w: Ph. Robbins, M. Aydede (red.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 419–436.
- Pronin E., Wegner D.M., McCarthy K., Rodriguez S. (2006), *Everyday Magical Powers: The Role of Apparent Mental Causation in the Overestimation of Personal Influence*, „Journal of Personality and Social Psychology” 91, s. 218–231.
- Ramachandran V.S., Blakeslee S. (1998), *Phantoms in the Brain*, Harper Perennial, New York.

- Ramachandran V.S., Hirstein W. (2008), *Trzy prawa qualiów: co mówi nam neurologia o biologicznej funkcji świadomości, qualiów i własnego ja*, w: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1: *Emocje, percepcja, świadomość*, tłum. A. Gruszka, PAN, Warszawa, s. 324–363.
- Ramsey W., Stich S.P., Garon J. (2002), *Connectionism, Eliminativism, and the Future of Folk Psychology*, w: J. Greenwood (red.), *The Future of Folk Psychology: Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 93–119.
- Reykowski J. (1992), *Procesy emocjonalne, motywacja, osobowość*, PWN, Warszawa.
- Ricoeur P. (1990/2005), *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, PAN, Warszawa.
- Rizzolatti G., Fadiga L., Gallese V., Fogassi L. (1996), *Premotor Cortex and the Recognition of Motor Actions*, „Cognitive Brain Research” 3, s. 131–141.
- Robbins Ph., Aydede M. (2009), *A Short Primer on Situated Cognition*, w: Ph. Robbins, M. Aydede (red.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 3–10.
- Rosenthal D. (2002), *The Timing of Conscious State*, „Consciousness and Cognition” 11, s. 215–220.
- Roser M., Gazzaniga M.S. (2004), *Automatic Brains – Interpretative Minds*, „Current Direction in Psychological Sciences” 13, 2, s. 56–59.
- Roy J.-M., Petitot J., Pachoud B., Varela F.J., Pachoud B. (1999), *Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology*, w: J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy, *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford, CA, s. 1–83.
- Ruby P., Decety J. (2001), *Effect of Subjective Perspective Taking during Simulation of Action: A PET Investigation of Agency*, „Nature Neuroscience” 4, s. 546–550.
- Ruby P., Decety J. (2003), *What You Believe versus What You Think They Believe: A Neuroimaging Study of Conceptual Perspective-Taking*, „European Journal of Neuroscience” 17, s. 2475–2480.
- Ryan R.M., Deci E.L. (2004), *Autonomy Is No Illusion: Self-Determination Theory and the Empirical Study of Authenticity, Awareness and Will*, w: J. Greenberg, S. Koole, T. Pyszczynski (red.), *Handbook of Experimental Existential Psychology*, The Guilford Press, New York, s. 449–479.
- Ryan R.M., Deci E.L. (2006), *Self-Regulation and the Problem of Human Autonomy: Does Psychology Need Choice, Self-Determination, and Will?*, „Journal of Personality” 74, 6, s. 1557–1585.
- Sarkissian H., Chatterjee A., De Brigard F., Knobe J., Nichols S., Sirker S. (2010), *Is Belief in Free Will a Cultural Universal?*, „Mind and Language” 25, 3, s. 346–358.
- Sartre J.-P. (1943/2007), *Byt i nicność*, tłum. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- Schäfer L. (2006), *Quantum Reality and the Consciousness of the Universe: Quantum Reality, the Emergence of Complex Order from Virtual States, and the Importance of Consciousness in the Universe*, „Zygon” 41, 3, s. 505–532.

- Scheler M. (1917–1925/1987), *Pisma z teorii wiedzy*, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa.
- Schilder P. (1935), *The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energies of the Psyche*, K. Paul, Trench, Trubner & Co., London.
- Schmeichel B.J., Baumeister R.F. (2004/2007), *Self-Regulatory Strength*, w: R.F. Baumeister, K.D. Vohs (red.), *Handbook of Self-Regulation: Research, Theory and Application*, The Guilford Press, New York–London, s. 84–98.
- Schmeichel B.J., Vohs K.D., Baumeister R.F. (2003), *Intellectual Performance and Ego Depletion: Role of the Self in Logical Reasoning and Other Information Processing*, „Journal of Personality and Social Psychology” 85, 1, s. 33–46.
- Scriven M. (1964/2002), *Poglądy na naturę człowieka*, tłum. R. Stachowki, w: T.W. Wann (red.), *Behawioryzm i fenomenologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 195–217.
- Searle J.R. (1984/1995), *Umysł, mózg i nauka*, tłum. J. Bobryk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Searle J.R. (1999a), *Świadomość, inwersja wyjaśnień i nauki kognitywne*, tłum. E. Hunca, w: Z. Chlewiński (red.), *Modele umysłu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 144–177.
- Searle J.R. (1992/1999b), *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, PIW, Warszawa.
- Searle J.R. (2002), *Why I Am Not a Property Dualist*, „Journal of Consciousness Studies” 9, 12, s. 57–64.
- Searle J.R. (2004/2010), *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, tłum. J. Karłowski, Rebis, Poznań.
- Shah J.Y. (2003), *Automatic for the People: How Representations of Significant Others Implicitly Affect Goal Pursuit*, „Journal of Personality and Social Psychology” 84, 4, s. 661–681.
- Shah J.Y., Kruglanski A.W. (2002), *Priming against Your Will: How Accessible Alternatives Affect Goal Pursuit*, „Journal of Experimental Social Psychology” 38, s. 368–383.
- Shoemaker S. (1984), *Identity, Cause and Mind: Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge–New York.
- Shoemaker S. (1990), *First-Person Access*, „Philosophical Perspectives” 4, s. 187–214.
- Shweder R. (1994/1998), *„Nie jesteś chory, tylko się zakochałeś” – emocja jako system interpretacji*, w: P. Ekman, R. Davidson (red.), *Natura emocji*, tłum. B. Wojciszke, GWP, Gdańsk, s. 36–46.
- Skinner B.F. (1978), *Poza wolnością i godnością*, tłum. W. Szelenberger, PIW, Warszawa.
- Skinner B.F. (1964/2000), *Pół wieku behawioryzmu*, w: J. Siuta, K. Krzyżewski (red.), *Behawioryzm i psychologia świadomości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 87–106.
- Słownik języka polskiego* (1979), red. M. Szymczak, t. 2, PWN, Warszawa.
- Smart J.J. (2004), *Consciousness and Awareness*, „Journal of Consciousness Studies” 11, 2, s. 41–57.
- Smith Ph.L., Ratcliff R. (2004), *Psychology and Neurobiology of Simple Decisions*, „Trends in Neuroscience” 27, s. 161–168.

- Sokal A., Bricmont J. (1998/2004), *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. A. Lewańska, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Sommers T. (2010), *Experimental Philosophy and Free Will*, „Philosophy Compass” 5, 2, s. 199–212.
- Soon Ch.S., Brass M., Heinze H.-J., Haynes J.-D. (2008), *Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain*, „Nature Neuroscience” 11, 5, s. 543–545.
- Spencer S.J., Fein S., Wolfe C.T., Fong C., Dunn M.A. (1998), *Automatic Activation of Stereotypes: The Role of the Self-Image Threat*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 24, s. 1139–1152.
- Stachowski R. (2000), *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Strawson G. (1986), *Freedom and Belief*, Oxford University Press, Oxford.
- Strawson P.F. (1959/2001), *Osoby*, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, wybór J. Górnicka-Kalinowska, tłum. B. Chwedończuk, Aletheia, Warszawa, s. 13–40.
- Synofzik M., Vosgerau G., Newen A. (2008), *Beyond the Comparator Model: A Multifactorial Two-Step Account of Agency*, „Consciousness and Cognition” 17, s. 219–239.
- Tai Y.F., Scherfler Ch., Brooks D.J., Sawamoto N., Castiello U. (2004), *The Human Premotor Cortex Is ‘Mirror’ Only for Biological Actions*, „Current Biology” 14, s. 117–120.
- Taylor Ch. (1985), *Philosophical Papers*, t. 1, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor Ch. (1985/2001a), *Samointerpretujące się zwierzęta*, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, wybór J. Górnicka-Kalinowska, tłum. A. Sierszulska, Aletheia, Warszawa, s. 261–296.
- Taylor Ch. (1985/2001b), *Pojęcie osoby*, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, wybór J. Górnicka-Kalinowska, tłum. R. Wieczorek, Aletheia, Warszawa, s. 401–420.
- Teichert D. (2004), *Narrative, Identity and the Self*, „Journal of Consciousness Studies” 11, s. 175–191.
- Trzópek J. (1999a), *Geneza ruchu egzystencjalnego i jego główni przedstawiciele*, w: M. Opoczyńska (red.), *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 79–86.
- Trzópek J. (1999b), *Psychologia egzystencjalna a naturalistyczne koncepcje człowieka*, w: M. Opoczyńska (red.), *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 92–115.
- Trzópek J. (1999c), *Człowiek w ujęciu logoterapii Viktora Frankla*, w: M. Opoczyńska (red.), *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 148–161.
- Trzópek J. (2003), *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych*, Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana, Kraków.
- Trzópek J. (2006), *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Trzópek J. (2008a), *Wolność egzystencjalna a psychologiczne rozumienie wolności. Czy psychologii jako nauce dostępne są kategorie egzystencjalnej filozofii?*, „Analiza i Egzystencja” 8, s. 65–83.
- Trzópek J. (2008b), *Koncepcja poziomów identyfikacji działania a koncepcja kontroli wolicjonalnej Juliusa Kuhla: implikacje dla problematyki woli i tożsamości*, w: D. Kubacka-Jasiecka, M. Kuleta (red.), *W kregu psychologicznej problematyki tożsamości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 43–72.
- Trzópek J. (2009), *Problem woli a współczesna psychologia*, „Przegląd Filozoficzny” 1, 69, s. 125–143.
- Trzópek J. (2010a), *Nowa wizja „natury człowieka” psychologii naukowej: czy stoimy przed możliwością stworzenia nowej całościowej teorii osobowości?*, w: A. Tokarz (red.), *Wielkie teorie osobowości. Koniec czy początek?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Wyższa Szkoła Biznesu, Lublin–Nowy Sącz, s. 49–70.
- Trzópek J. (2010b), *Kto jest kontrolerem? Problem świadomego „ja” we współczesnej psychologii kognitywnej*, „Roczniki Psychologiczne” XIII, 1, s. 129–154.
- Trzópek J. (2010c), *Etyczny mózg. Czy należy bać się naturalizacji etyki?*, „Analiza i Egzystencja” 12, s. 105–126.
- Trzópek J. (2012a), *Czy w psychologii społecznej jest miejsce na kategorię podmiotowości?*, „Psychologia Społeczna” 7, 2, s. 115–139.
- Trzópek J. (2012b), *Podmiot w psychologii – odpowiedzi na artykuły komentujące*, „Psychologia Społeczna” 7, 2, s. 158–161.
- Trzópek J., Fąfrowicz M., Marek T., Karwowski W. (2013), *Psychological Constructs versus Neural Mechanisms: Different Perspectives for Advanced Research of Cognitive Processes and Development of Neuroadaptive Technologies*, w: M. Fąfrowicz, T. Marek, W. Karwowski, D. Schmorrow (red.), *Neuroadaptive Systems: Theory and Applications*, Boca Raton, CRC Press Taylor & Francis Group, London–New York, s. 3–31.
- Trzópek J. (manuskrypt), *Neuronauka a subiektywność. Czy przemiany w naukowej psychologii stwarzają miejsce dla fenomenologii i subiektywnego doświadczenia?*
- Uleman J.S. (2005), *Becoming Aware of the New Unconscious*, w: R.R. Hassin, J.S. Uleman, J.A. Bargh (red.), *The New Unconscious*, Oxford University Press, New York, s. 3–15.
- Underwood G. (red.) (2004), *Utajone poznanie. Poznawcza psychologia nieświadomości*, tłum. R. Balas, A. Słabosz, GWP, Gdańsk.
- Unger P. (1990/2001), *Świadome doświadczenie i podmioty świadomości: sześć doktryn metafizycznych*, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, wybór J. Górnicka-Kalinowska, tłum. A. Sierszulska, Aletheia, Warszawa, s. 297–329.
- Vallacher R.R., Wegner D.M. (1987), *What Do People Think They're Doing: Action Identification and Human Behavior*, „Psychological Review” 94, 1, s. 3–15.
- van Gelder T. (1995), *What Might Cognition Be, If Not Computation?*, „Journal of Philosophy” 92, 7, s. 345–381.
- Velmans M. (2002), *How Could Conscious Experiences Affect Brains?*, „Journal of Consciousness Studies” 9, 11, s. 3–29.
- Velmans M. (2003), *Preconscious Free Will*, „Journal of Consciousness Studies” 10, 12, s. 42–61.



- Vignement F. de, Fourneret P. (2004), *The Sense of Agency: A Philosophical and Empirical Review of the "Who" System*, „Consciousness and Cognition” 13, s. 1–19.
- Viney W., Parker-Martin P., Dotten S.D.H. (1988), *Beliefs in Free Will and Determinism and Lack of Relation to Punishment Rationale and Magnitude*, „Journal of General Psychology” 115, s. 15–23.
- Viney W., Waldman D.A., Barchilon J. (1982), *Attitudes Toward Punishment in Relation to Beliefs in Free Will and Determinism*, „Human Relations” 35, s. 939–949.
- Vohs K.D., Baumeister R.F. (2004/2007), *Understanding Self-Regulation: An Introduction*, w: R.F. Baumeister, K.D. Vohs (red.), *Handbook of Self-Regulation: Research, Theory and Application*, The Guilford Press, New York–London, s. 1–12.
- Vohs K.D., Twenge J.M., Baumeister R.F., Schmeichel B.J., Tice D.M. (2003), *Decision Fatigue: Making Multiple Personal Decisions Depletes the Self's Resources*. *Unpublished Manuscript*, cyt. za: R.F. Baumeister, K.D. Vohs (red.), *Handbook of Self-Regulation: Research, Theory and Application*, The Guilford Press, New York–London, s. 62–83.
- Weber Ch., Stigliano T. (2004), *Are We beyond Good and Evil? Radical Psychological Materialism and the "Cure" for Evil*, „Theory and Psychology” 14, 1, s. 81–103.
- Wegner D. (1994), *Ironic Processes of Mental Control*, „Psychological Review” 101, 1, s. 34–52.
- Wegner D. (2002), *The Illusion of Conscious Will*, The MIT Press, Cambridge MA–London.
- Wegner D. (2003), *The Mind's Best Trick: How We Experience Conscious Will*, „Trends in Cognitive Sciences” 7, 2, s. 65–69.
- Wegner D. (2005), *Who Is the Controller of Controlled Processes?*, w: R.R. Hassin, J.S. Uleman, J.A. Bargh (red.), *The New Unconscious*, Oxford University Press, New York, s. 19–30.
- Wegner D. (2008), *Self Is Magic*, w: J. Baer, J.C. Kaufman, R.F. Baumeister (red.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, Oxford, s. 226–247.
- Wegner D.M., Erskine J. (2003), *Voluntary Involuntariness: Thought Suppression and the Regulation of the Experience of Will*, „Consciousness and Cognition” 12, s. 684–694.
- Wegner D.M., Fuller V.A., Sparrow B. (2003), *Clever Hands: Uncontrolled Intelligence in Facilitated Communication*, „Journal of Personality and Social Psychology” 85, s. 5–19.
- Wegner D.M., Sparrow B., Winerman L. (2004), *Vicarious Agency: Experiencing Control over the Movements of Others*, „Journal of Personality and Social Psychology” 86, s. 838–848.
- Wegner D.M., Wheatley T.P. (1999), *Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will*, „American Psychologist” 54, 7, s. 480–492.
- Wenke D., Waszak F., Haggard P. (2009), *Action Selection and Action Awareness*, „Psychological Research” 73, s. 602–612.

- Williams B. (1965/1999a), *Moralność i emocje*, tłum. T. Duliński, w: B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola i inne eseje z filozofii moralnej*, Aletheia, Warszawa, s. 265–288.
- Williams B. (1985/1999b), *Ile wolności powinna mieć wola?*, tłum. T. Baszniak, w: B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola i inne eseje z filozofii moralnej*, Aletheia, Warszawa, s. 171–196.
- Williams B. (1987/1999c), *Działania dobrowolne i odpowiedzialne podmioty*, tłum. T. Baszniak, w: B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola i inne eseje z filozofii moralnej*, Aletheia, Warszawa, s. 197–214.
- Wilson T. (2002), *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*, Harvard University Press, Cambridge, MA–London.
- Wilson T., Dunn E. (2004), *Self-Knowledge: Its Limits, Value, and Potential for Improvement*, „Annual Review of Psychology” 55, s. 493–518.
- Wilson T., Lindsey S., Schooler T. (2000), *A Model of Dual Attitudes*, „Psychological Review” 107, 1, s. 101–126.
- Wittgenstein L. (1953/2004), *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PAN, Warszawa.
- Wittgenstein L. (1958/1999), *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Wydawnictwo Spacja, Warszawa.
- Wittgenstein L. (1922/2000), *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wolniewicz B. (2000), *O Traktacie*, w: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Zajonc R.B. (1994/1998), *Dowody na istnienie emocji nieświadomych*, w: P. Ekman, R. Davidson (red.), *Natura emocji*, tłum. B. Wojciszke, GWP, Gdańsk, s. 250–253.
- Zilsel E. (1931/2000), *Uwagi w sprawie logiki nauki*, tłum. L. Kopciuch, w: A. Koterski (red.), *Spór o zdania protokolarne: „Erkenntnis” i „Analysis” 1932–1940*, Aletheia, Warszawa, s. 37–53.
- Zimbardo Ph.G. (2008/2012), *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, tłum. A. Cybulko, J. Kowalczevska, J. Radzicki, M. Zieliński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Zimbardo Ph.G., Ruch F.L. (1977/1988), *Psychologia i życie*, tłum. J. Radzicki, PWN, Warszawa.
- Zwoliński Z. (2002), *Świadomość podmiotu i podmiot świadomości*, w: M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. VII–XXI.

REDAKTOR

*Mirosław Ruszkiewicz*

KOREKTOR

*Gabriela Niemiec*

SKŁAD I ŁAMANIE

*Wojciech Wojewoda*

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków  
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83