

Czy w psychologii społecznej jest miejsce na kategorię podmiotowości?

Joanna Trzópek

Instytut Psychologii Stosowanej, Uniwersytet Jagielloński

Psychologia po długiej przerwie powraca dziś do zagadnień ważnych i angażujących nie tylko kręgi naukowe. Do takich należy z pewnością problematyka podmiotu. Z podmiotowością związane są zazwyczaj dwa podstawowe atrybuty: sprawstwo (wola) i samowiedza. W artykule konfrontuję to ugruntowane w potocznym (*folk*) doświadczeniu i tradycji filozoficznej rozumienie z rezultatami badań naukowych i tworzonymi na ich podstawie koncepcjami funkcjonowania człowieka. Poruszane kwestie mają charakter metateoretyczny i plasują się na styku problematyki psychologicznej, neuronaukowej i filozoficznej. Tekst składa się z czterech części. W części pierwszej rozważam ogólne zagadnienia związane z podmiotem na gruncie potocznym i naukowym. W części drugiej podmiot pojawia się w kontekście problemów świadomości i świadomego sprawstwa. Część trzecia koncentruje się na badaniach psychologii społecznej (zwłaszcza nurtu *social cognition*). Część czwarta to miejsce na pojawiające się pytania i wątpliwości.

Słowa kluczowe: podmiot, sprawstwo, samowiedza, psychologia potoczna, neuronauka, poznanie społeczne, problem psychofizyczny

Kwestie poruszane w tym artykule w znacznej mierze mają charakter metateoretyczny i plasują się na styku problematyki psychologicznej, neuronaukowej i filozoficznej. Na pytanie, czy takie szerokie ujęcie jest potrzebne i zasadne należy udzielić odpowiedzi twierdzącej. Po pierwsze, kategoria podmiotu należy do podstawowych w filozofii zachodnioeuropejskiej, co w pewnym sensie wymusza owo szersze (tu: dopuszczające refleksję filozoficzną) spojrzenie. Po drugie, istotne wydają się zmiany zachodzące współcześnie w samej nauce i na jej obrzeżach. Jak zauważają Patricia Churchland i William Casebeer, „filozofowie i przedstawiciele nauk rzadko żyli w tak bardzo interesujących, gorących czasach” (Casebeer i Churchland, 2009, s. 421). Z jednej strony nauka zbliża się do podejmowania zagadnień uznawanych dotychczas za „filozoficzne” (lub leżące poza zasięgiem naukowych zainteresowań czy możliwości; jedno wydaje się zresztą mocno związane z drugim). Towarzyszy temu coraz bardziej otwarte odwoływanie się do określonego zaplecza filozoficznego¹; w grę wchodzi zwłaszcza

różne propozycje rozwiązań problemu *mind-body* oraz determinizmu/indeterminizmu (por. Bargh i Ferguson, 2000; Wegner, 2002). Z drugiej strony to nieoczekiwane zazębianie się problematyki dawniej kompetencyjnie odgraniczanej przyczynia się do zmian także w samej filozofii: „filozofowie (...) będą musieli myśleć o tym, co wydawało się nie do pomyślenia, a mianowicie, że rezultaty empiryczne nauk ewolucyjnych i neuronalnych mogą mieć niebagatelny wpływ na filozofię” (Casebeer i Churchland, 2009, s. 421). Mimo iż cytowane tu słowa dotyczą moralności, równie dobrze można by je odnieść do kwestii związanych z podmiotowością. I w tym przypadku bowiem przyrost danych empirycznych i tworzone na ich podstawie teorie ludzkiego funkcjonowania skłaniają do rewizji tradycyjnie przyjmowanych poglądów. Coraz częściej jest także dyskutowany możliwy wpływ nowych naukowych koncepcji na szeroko rozumiany kontekst społeczny i kulturowy, w co zaangażowany jest również problem naszych potocznopsychologicznych wyobrażeń i przekonań. Troskę o wpływ teorii naukowych na praktykę społeczną wyrażali do niedawna głównie antynaturaliści (por. Trzópek, 2006). Obecnie troska ta (lub dla niektórych: nadzieja) jest podzielana przez reprezentantów naturalistycznie zorientowanych

Joanna Trzópek, Instytut Psychologii Stosowanej, Uniwersytet Jagielloński, ul. Łojasiewicza 4, 30-348 Kraków, e-mail: joanna.d.trzopek@uj.edu.pl

dyscyplin eksperymentalnych. Jak pisze James Uleman, „teorie potoczne (*folk*) i naukowe często się różnią. Ale gdy przedmiotem teorii jest nasza własna natura, stawka jest najwyższa” (Uleman, 2005, s. 14–15).

Tym samym po dłuższej przerwie psychologia zdaje się powracać do zagadnień ważnych i angażujących. Do takich należy z pewnością problem podmiotu. Zanim przejdę do meritum, chciałabym poczynić pewne uwagi. W tytule artykułu pojawia się odwołanie do psychologii społecznej. Zasluguje ona na wyróżnienie z kilku powodów. Warto wspomnieć, że problematyka bliska zagadnieniom podmiotowości ma na tym gruncie pewną tradycję w postaci prac Bandury czy Mischela. Jednak te – klasyczne już – ujęcia wydają się obecnie ustępować pewnym odmiennym tendencjom, które zyskują szczególną pozycję we współczesnej psychologii akademickiej: chodzi o znaczenie przypisywane procesom i regulacji automatycznej i pozaświadomej. Tendencje te nie są zresztą nowe: już w latach 50. Gordon Allport określał psychologię społeczną jako studia nad tym, jak „myśli, uczucia i zachowania jednostek zależą (*are influenced*) od aktualnej lub wyobrażonej obecności innych ludzi” (cyt. za Kihlstrom, 2008, s. 169). Rys ten wpisuje się współcześnie w nowy kontekst teoretyczny i badawczy, który czyni go istotnym z punktu widzenia przyjętego w tym artykule rozumienia podmiotu, usprawiedliwiając zarazem postawione w tytule pytanie.

Trzeba też zaznaczyć, że kwestie poruszane w artykule skłaniają raczej do zadawania pytań niż do udzielania odpowiedzi. Nie tylko dlatego, że współczesny stan wiedzy do nich uprawnia (gdyby było inaczej, nie byłoby potrzeby dyskusji i dzielenia się wątpliwościami), ale także dlatego, iż horyzont pytań otwiera więcej możliwości i oferuje więcej przestrzeni dla refleksji. Nie trzeba chyba dodawać, że złożoność problematyki przekracza możliwości zawarcia jej w jednym tekście, domagając się przyjęcia pewnej (w sposób nieunikniony jednostronnej) perspektywy. Tu jest nią potoczne rozumienie podmiotu jako świadomego sprawcy, skonstrastowane z pewną wizją (tak nauki, jak i podmiotu) wyłaniającą się ze współczesnych teorii oraz badań empirycznych.

Nauka a podmiot

Podmiot jako znacząca kategoria potoczna i filozoficzna

W codziennym doświadczeniu jesteśmy zazwyczaj przekonani, że kontrolujemy nasze postępowanie. Innymi słowy, uznajemy nasze Ja za źródło działań i wyborów. Psycholog może zadać zasadne pytanie, o jakiego rodzaju Ja chodzi i udzielić wielu złożonych odpowiedzi. W naszym przeżyciu owo Ja jest jednoznacznie utożsamiane po-

prostu ze *świadomym* Ja, a podmiotowość ze *świadomym* sprawstwem. Jak pisze Jerome Bruner, „mamy potrzebę spostrzegania samych siebie jako ‘sprawców’ czynności, motywowanych przez nasze własnowolnie wygenerowane intencje. Tak też spostrzegamy innych. Tym, którzy podważają tę wersję na gruncie filozoficznym lub ‘naukowym’ odpowiadamy po prostu: ‘Ależ tak właśnie jest, nie *widzicie?*’” (Bruner, 2006, s. 32; podkreślenie Brunera).

Sprawa jest poważniejsza, tzn. nie chodzi tu jedynie o nasze potocznopsychologiczne mniemania. Przekonania te są bowiem instytucjonalizowane w społeczeństwie i kulturze. Na zasadach podmiotowej wolności i odpowiedzialności opiera się nasz system prawny i poczucie moralne. Także nasze opowieści i kulturowe narracje są uzależnione od istnienia takiego „Ja sprawczego”, porównawszy od pierwszej opowieści o Gilgameszu. „Wydaje się – pisze Bruner – że w sposób uniwersalny pewne formy zinterpretowanego doświadczenia przyjmujemy jako ostro zarysowaną, obiektywną rzeczywistość, a nie ‘rzecz umysłu’” (Bruner, 2006, s. 34). W tym sensie tezy psychologii zdroworozsądkowej zdają się należeć do ogólnego uposażenia „natury ludzkiej” i jako takie są niemożliwe do przekroczenia. Warto wspomnieć, że wyprowadzone z psychologii potocznej kategorie „przekonań”, „pragnień” itp. służą też jako podstawa wyjaśniania tradycyjnych modeli psychologicznych (w tym kognitywistycznych).

Mimo swej potocznopsychologicznej oczywistości, sama kategoria podmiotu długi czas nie należała do obszaru zainteresowań psychologii naukowej. Jak zauważył Flanagan w pracy *Consciousness reconsidered* (1992), ironię losu stanowiło to, że „przestrojenie poznawcze”, wprowadzające do psychologii zagadnienia umysłu, pozostawiło na boku kwestie świadomości czy podmiotu. Sprzyjał temu używany język (nawiązujący do metafory komputerowej i teorii cybernetycznych), który nawet w przypadku mocno (wydawałoby się) świadomościowych kategorii, takich jak percepcja, pamięć czy uwaga umożliwia abstrahowanie od wszelkich niewygodnych konotacji. Obecnie sytuacja ta wydaje się wyraźnie zmieniać. Nie oznacza to jednak, że podmiot jako taki staje się obiektem uwagi psychologów; jest raczej tak, że kategoria ta rysuje się jako ważny punkt odniesienia dla formułowanych – często bardzo krytycznych czy wręcz demontujących podmiotowość – twierdzeń. Ten właśnie aspekt współczesnych badań chciałabym poruszyć w tym artykule. Wydaje mi się, że zarówno (w pewnej mierze prowokacyjny) charakter formułowanych tu tez, jak i ich nośność we współczesnej psychologii powodują, że zasługuje on na takie wyodrębniające ujęcie.

Zanim jednak przejdę do tego – kluczowego dla podejmowanych tu rozważań – wątku, wypada się krótko

zatrzymać przy tradycyjnym rozumieniu podmiotu, gdyż to ono stanowi istotę naszego potocznego myślenia i wartościowania. Jak pisze jedna ze (stosunkowo nielicznych) współczesnych badaczek podmiotowości, Maria Jarymowicz, z kategorią podmiotu są na gruncie psychologicznym związane głównie trzy dymensje. Są to: a) samoświadomość i samowiedza; b) zdolność do kwalifikacji moralnych, dokonywania wyborów i posługiwania się wolą; oraz c) zdolność do samokontroli i sprawstwa (por. Jarymowicz, 2008). Zdolność do samokontroli i racjonalnych wyborów jest też wyróżnikiem atrybutów podmiotowych w badaniach empirycznych (por. Baumeister, 2008).

W literaturze dokonuje się niekiedy rozróżnienia między „podmiotem” jako działającą osobą a „podmiotowością”. Ta ostatnia rozumiana jest jako wspomniany wyżej zbiór atrybutów (pozytywny biegun wyszczególnionych dymensji), „które sprawiają, że osoba wpływa na sposób własnego funkcjonowania” (Jarymowicz, 2008, s. 10). Tak traktowana podmiotowość nie jest dana raz na zawsze, lecz kształtuje się w procesie rozwoju i jej stopień może podlegać zmianom. Wymaga to „przewycięzania wielu pierwotnych ograniczeń związanych z uniwersalnymi właściwościami psychiki, od których nikt nie jest wolny” (Jarymowicz 2008, s. 12). Do owych „pierwotnych ograniczeń” należą np. obronno-adaptacyjne potrzeby człowieka. Skutkują one często nieświadomością tego, co dzieje się we własnej psychice, oraz nieświadomością reguł rządzących własnym zachowaniem. Owe ograniczenia mogą być jednak – co znamienne – przewycięzane dzięki zaangażowaniu osobowej refleksji i woli (por. Jarymowicz, 2008). Ten rys podmiotowania można określić mianem silnego (jest to zarazem podmiotowość w sensie węższym). Dotyczy on specyficznej „warstwy *intellectus agens*, swobodnego Ja jako JA wolnych aktów” (Husserl, 1974, s. 387). Do warstwy tej należą fenomenologicznie także „nie-wolne” akty Ja, przy czym – jak zauważa Husserl – „niewola jest rozumiana w tym sensie, jaki właśnie jest ważny dla rzeczywistego Ja” (Husserl, 1974, s. 387), tj. jako uleganie temu, czemu nie chce się ulegać. Ujęcie to wpisuje się w antropologiczną tradycję sięgającą św. Pawła, który z indywidualnej woli i odpowiedzialności uczynił kluczowe wymiary osobowego sprawstwa. Tradycja ta wydaje się też leżeć u podstaw naszych potocznopsychologicznych przekonań, znajdując ugruntowanie w osobistym doświadczeniu. W sensie szerszym i w słabszym fenomenologowie mówią natomiast o „podmiocie empirycznym”, będącym podmiotem zachowań, własności, doznań itp. W tym (słabszym) rozumieniu podmiotowy charakter mają przynajmniej niektóre zwierzęta wyższe. W dalszej części tego artykułu

będę posługiwała się pojęciami „podmiot” i „podmiotowość” zamiennie², uznając za podmiot osobę posiadającą (przynajmniej potencjalnie) podmiotowe atrybuty (samoświadomość, zdolność do kwalifikacji moralnych, wola, sprawstwo), a więc będącą podmiotem w sensie silnym.

Właśnie tej ogólnie tu zarysowanej koncepcji podmiotu zdaje się przeczyć część badań prowadzonych między innymi na gruncie psychologii społecznej. Co ciekawe, kontekst metateoretyczny, w którym są one podejmowane, wskazuje na mocno konfrontacyjną postawę badaczy wobec tradycyjnych ujęć, i to także w tych obszarach, które do niedawna uchodziły za nierozwiązywalne na gruncie naukowym. Bargh i Ferguson piszą (i brzmi to nieco jak manifest): „Jako naukowcy studiujący ludzkie zachowania i wyższe procesy umysłowe 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). Zdanie to jest ważne i wymaga krótkiego komentarza oraz związanej z nim dygresji. Kluczowy dla kwestii podmiotu jest tu mianowicie sposób, w jaki są rozumiane przyczyny zachowań. Nie chodzi tu o uproszczony, liniowy determinizm w stylu „przyczyna–skutek”, w którym – jak w wizji Laplace’a – cały przyszły układ świata jest niejako z góry zdeterminowany. Jest oczywiste, że przyczyn zachowań może być bardzo wiele, co więcej, część z nich może być zupełnie przypadkowa³. Nie chodzi też o to, że determinanty zachowania mają charakter zewnętrznej sytuacji bodźcowej (jak niekiedy mylnie i upraszczająco jest to traktowane). Istota sprawy polega na tym, że te różnorodne (wewnętrzne i zewnętrzne) przyczyny determinują zachowanie w sposób pełny i na gruncie tych przyczyn – jak wyjaśniają cytowani badacze – dane działanie nie mogłoby być inne. Nie mogłoby – nawet gdyby dana osoba tego *chciała*. Tymczasem ten właśnie moment wydaje się kluczowy dla naszego pojmowania woli, odpowiedzialności i sprawstwa. W zdroworozsądkowym odczuciu nie chodzi o to, że wolne zachowanie nie ma przyczyn (czy, patrząc z perspektywy aktora: motywów i racji; por. Trzópek, 2003) – ale o to, że „można było postąpić inaczej”. Gdyby nie było to możliwe, niezasadne byłyby zarówno wyrzuty sumienia, jak i odczucie dumy. Potwierdzenie takiego właśnie kształtu potocznych wyobrażeń na temat wolnego wyboru płynie z badań empirycznych (por. Nichols, 2008).

Zauważmy, że jest to zupełnie inne podejście do wolności woli (nazwijmy je „podmiotowym”) niż to, które nawiązuje do argumentów dotyczących niezdeterminowania i przypadku w świecie fizycznym. W tym ostatnim podkreśla się, że na płaszczyźnie subatomowej podstawowe prawa mają charakter statystyczny,

a nie kauzalno-deterministyczny. Jeśli tak, to teza 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. Wolność woli bywa w tym kontekście objaśniana przez odwołanie do pozostawionych przez prawa statystyczne luk. Pojawiające się tu akty woli byłyby *niedzeterminowane przyczynowo*, przez co rozumie się zazwyczaj brak powiązania z poprzedzającymi warunkami, podobnie jak ma to miejsce w zdarzeniach zachodzących na poziomie subatomowym (por. Ferber, 2008). Wolność taką można określić jako „wolność przypadku”. Jednak dla wielu myślicieli taka nieugruntowana we własnych wyborach, motywach czy racjach wolna wola nie byłaby prawdziwą wolą podmiotową. Nie wiązałyby się też z poczuciem odpowiedzialności za swoje czyny.

Widąc stąd, że indeterminizm⁴ może przyjmować dwie podstawowe postaci: wolności przypadku oraz woli motywowanej, dla której charakterystyczne jest to, że w momencie wyboru istnieją *realne* alternatywy i człowiek jest wolny, aby – wykorzystując własną wolę (czy siłę woli) – dokonać *realnego* wyboru i postąpić tak *lub* inaczej. Jak wskazuje cytowany już Bruner, pisząc o narracyjnym sposobie konstruowania rzeczywistości, „stany intencjonalne w narracji nigdy całkowicie nie determinują przebiegu akcji lub nurtu zdarzeń. Narracja zawsze zakłada pewien element wolności – pewien rodzaj sprawstwa, które może zakłócić przewidywany łańcuch przyczynowy. Sprawstwo zakłada pewien wybór, nawet wówczas, gdy zostaje zredukowane prawie do zera (...). Być może to właśnie zawsze obecna narzucająca się możliwość wyboru przeciwstawia narrację pojęciu przyczynowości w ludzkim świecie. Stany intencjonalne nie ‘powodują’ rzeczy. To, co powoduje daną rzecz, nie może być za nią moralnie odpowiedzialne: odpowiedzialność implikuje wybór” (Bruner, 2006, s. 190–191). Tak rozumiany wybór zawiera zazwyczaj świadomość alternatyw i świadomy – przebiegający nierzadko z poczuciem wysiłku – proces decydowania.

W dalszym ciągu tego tekstu, pisząc o woli jako atrybucie podmiotu, będę przez nią rozumiała wolę dysponującą możliwością dokonywania realnych wyborów. Współczesne koncepcje naukowe zdają się w znacznej mierze przeczyć tak rozumianej wolności. Po części zdaje się to wynikać już z samego charakteru nauki.

Nauka, wyjaśnienia kauzalne i przekonania potoczne

Jak zauważa Filip Zimbardo, pewne sformułowanie Goethego w przejrzysty sposób przedstawia punkt wyjścia badań naukowych: „Przyroda podąża własną drogą, a wszystko to, co nam wydaje się wyjątkiem, jest w rzeczywistości zgodne z porządkiem rzeczy” (cyt. za Zimbardo i Ruch, 1994, s. 18). Nauka zakłada uporządkowanie rzeczywistości, a celem badań jest odkrycie prawidłowości i zależności ukrytych pod powierzchnią zdarzeń. Ma to istotne konsekwencje. Mimo iż spór o wolność ludzkiego postępowania nie wydaje się (jak dotąd) empirycznie czy logicznie rozstrzygalny, „trzeba po prostu zdawać sobie sprawę, 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, 1994, s. 18, podkreślenie Zimbardo i Ruch). Gdyby miało być inaczej, naukowe poszukiwanie praw rządzących ludzkim zachowaniem nie miałyby sensu. Sytuacji tej nie zmienia zasadniczo probabilistyczny charakter prawidłowości uchwytywanych przez psychologię: badacz nigdy nie będzie miał wglądu we wszystkie zmienne mające wpływ na zachowanie⁵. Stąd nie jest możliwa, i prawdopodobnie nigdy nie będzie, pełna kontrola czy przewidywanie. Nie oznacza to jednak braku zdeterminowania, a wskazuje jedynie na specyfikę poznania psychologicznego.

Charakteryzowane tu podejście ma zasadniczo charakter naturalistyczny (por. Trzópek, 2006). Przyjmuje się w nim, że wyjaśnienia dotyczące ludzkiego działania i postępowania powinny należeć do tego samego ogólnego typu wyjaśnień, jaki jest stosowany w innych dyscyplinach przyrodniczych; w innym przypadku groziłoby psychologii, że stanie się „podejrzana jako nauka” (por. Wegner, 2005). Problem – jak zobaczymy – pojawia się wówczas, gdy przedmiotem naturalistycznej nauki stają się fenomeny podmiotowego sprawstwa.

Ponieważ podejście naturalistyczne bywa łączone z zarzutem redukcjonizmu, niektórzy badacze argumentują, że sposób, w jaki nauka podchodzi do swoich fenomenów, podyktowany jest względami metodologicznymi: stawiane są po prostu pytania możliwe do postawienia na gruncie nauki i rozstrzygane za pomocą właściwych nauce metod. Stoi za tym założenie, że sposób badania nie jest w stanie zmienić czy wpłynąć na przedmiot, który bada. Postępowanie to nie jest jednak tak neutralne, jak się wydaje. Jak zauważył Jürgen Habermas, nauka może formułować „prawdy do wierzenia”, tj. tezy, które mogą stać się prawdą, o ile ludzie w nie uwierzą i uczynią własnymi. W ujęciu Habermasa dotyczyło to dyscyplin hermeneutyczno-krytycznych, ale – jak zostało to zaznaczone we wstępie – współcześnie także wielu

naturalistycznie zorientowanych badaczy (Churchland, 1989, 2002; Dennett, 2007; Edelman, 1998; Gazzaniga, 2006; Ramsey, Stich i Garon, 2002) jest przekonanych, iż szersza recepcja osiągniętych przez naukę wyników może prowadzić do istotnych zmian, obejmujących ważne dziedziny życia społecznego (w tym systemy prawne, medyczne, edukacyjno-wychowawcze, a nawet moralne).

Dla naturalistycznego postępowania naukowego, o którym tu mowa, reprezentatywne wydaje się stanowisko filozofa Daniela Dennetta. Uważa on, że we wszelkie dobre badania psychologiczne z udziałem ludzi jest wbudowany agnostycyzm (Dennett, 2003, s. 25). Oznacza to, że zawieszona zostaje w nich kwestia prawdziwości lub fałszywości przekonań badanego („jak jest w rzeczywistości”), a jedyną rzeczą, jaka interesuje badacza, jest to, jak dane doświadczenie *wygląda*, czy jakim *wyduje się* z perspektywy badanej osoby. Innymi słowy, badany nie jest autorytetem w kwestii tego, co *faktycznie* w nim zachodzi, a jedynie w tym (tu Dennett trawestuje sławne sformułowanie Nagela; por. Nagel 1980), „jak to jest być nim” (Dennett, 1991, s. 96). Postulowana przez Dennetta „heterofenomenologia” jako podstawa nauki o doświadczeniu czy świadomości stanowi pewien sposób organizowania danych, „katalog tego, co powinno być wyjaśnione” – ale sama nie stanowi o tych wyjaśnieniach. Czym innym jest doświadczenie, a czym innym są mechanizmy (np. neuronalne, poznawcze) leżące u jego podłoża. Subiektywne przeżycia niczego nie wyjaśniają, lecz same wymagają wyjaśnienia.

Wydaje się, że dobrą ilustracją takiego podejścia stanowi ostatnia książka Daniela Wegnera *The illusion of conscious will* (2002)⁶. Poczucie świadomej woli jest w niej traktowane jako ludzkie *doświadczenie*, a nie realne sprawstwo, i – jako doświadczenie – podlega wyjaśnieniu w kategoriach podbudowujących je nieświadomianych mechanizmów. Jak pisze Wegner, „osobiste doświadczenie sprawstwa nie stanowi dobrej podstawy dla nauki o umyśle; jako naukowcy musimy być ostrożni i oceniać raczej podstawy, na których powstają te doświadczenia, niż włączać nasze uczucia do naszych teorii” (Wegner, 2005, s. 23). W ten sposób oczywistość naszych potocznych przekonań i doświadczeń zostaje niejako rozbrojona i wzięta w nawias. Nauka nie może bazować na potocznych przekonaniach; w tym sensie powoływanie się na oczywistość własnego doświadczenia „to prawie tak, jakby ktoś sądził, że może udowodnić fałszywość teorii kopernikańskiej, zauważając, iż ‘wydaje się oczywiste’, że ziemia nie porusza się, a słońce – owszem” (Dennett, 2007, s. 150). Chociaż więc przekonania takie mają dużą moc perswazji, uleganie tego typu złudzeniom jest – jak się tu argumentuje – zazwyczaj

wynikiem ignorancji i nieznamomości realnych przyczyn rzeczy (por. Churchland, 1989, 2002a; Dennett, 2007; Pockett, 2004; Wegner, 2002). W tym świetle nie dziwi, że argument, iż potocznopsychologiczne przewidywania okazują się często słuszne, bywa odrzucany. Jak zauważają krytycy, teorie przedkopernikańskie, podobnie jak teorie alchemiczne czy czary, także w znacznym zakresie radziły sobie z wyjaśnianiem faktów, „nie ocaliło [ich to jednak] przed eliminacją wówczas, gdy poniosły empiryczną porażkę i pojawiły się inne koncepcje (...) by je zastąpić. Przekonania, pragnienia i reszta potocznopsychologicznej ontologii znajduje się na tej samej pozycji” (Churchland, 2002b, s. 57).

Na marginesie poruszanych tu kwestii warto wspomnieć o metodologii badań psychologicznych, zwłaszcza tych prowadzonych na gruncie psychologii społecznej. Zazwyczaj za właściwy sposób dowiedzenia się, „jak to (naprawdę) jest”, uznawane jest wprowadzanie badanych w błąd lub stawianie ich w sytuacji (co najmniej) niepełnej informacji i jednostronnej kontroli. Nie dla wszystkich psychologów postępowanie takie jest jednak oczywiste czy właściwe; pojawia się też pytanie, czy skutkuje ono adekwatnym poznaniem (por. Colaizzi, 1972; Giorgi, 2002, 2003; Paszkiewicz, 1984). Do spraw tych powrócę krótko w zakończeniu artykułu.

Podmiot na styku filozofii umysłu i neuronauki

Problem *mind–body* i rola świadomości

Zagadnienia podejmowane w tym artykule w oczywisty sposób są uwikłane w ogólniejszą filozoficzną problematykę relacji umysł–ciało. Jak słusznie zauważa Guy Claxton, sprawy te bynajmniej nie stanowią już teoretycznego luksusu, tak by można je było rozważać w sposób niezaangażowany czy neutralny. Przeciwnie: nabierają one współcześnie (i to głównie za sprawą badań naukowych) życiowej wagi i nie sposób już od nich abstrahować (por. Claxton, 2003, s. 36). Dla Claxtona jedynie dopuszczalne (z ludzkiej perspektywy) rozwiązanie, to rozwiązanie „ratujące” podmiotowość. Problem jednak w tym, że rozwiązań może być więcej, i to takich, które trudno pogodzić z silnym rozumieniem podmiotu.

Relacja *mind–body* należy do niesłychanie złożonych. O subtelności istniejących tu różnic w poglądach świadczą może 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 twierdzą⁷. Chcąc tutaj uniknąć zagłębiania się w te skądinąd ciekawe kwestie, skupię się na zagadnieniu, które Christof Koch (por. Koch, 2008, s. 32) nazwał „jądrem problemu umysł–ciało” i które wydaje się

kluczowe dla „silnego” ujęcia problematyki podmiotu. Mowa o świadomości.

Można powiedzieć, że współcześnie problem *mind-body* pojawia się przede wszystkim wówczas, gdy mierzymy się z możliwością realnego oddziaływania 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” (por. Kihlstrom, 2002, s. 30). A to (zauważmy, że z punktu widzenia psychologii potocznej może to brzmieć dość zaskakująco: oczywiście jest dla nas przecież, że mamy świadomy wpływ na działanie) okazuje się na gruncie nauki co najmniej dyskusyjne.

Nie tak dawno przez łamy *Journal of Consciousness Studies* przetoczyła się debata dotycząca świadomego, umysłowego sprawstwa. Istniejące tu problemy Max Velmans (2002) zawarł w trzech punktach:

- 1) Przyczynowe zamknięcie fizycznego świata (o czym mówi m.in. zasada zachowania energii) wyklucza możliwość wpływania tego, co mentalne (a więc świadomych myśli, zamiarów, intencji itp.), na to, co fizyczne.
- 2) Świadomość pojawia się *później* niż zachodzące w mózgu procesy, które jedynie odzwierciedla.
- 3) Trudno mówić o świadomej kontroli procesów, których nie jest się tak naprawdę świadomym.

Problemy te zostaną obecnie poddane krótkiej dyskusji. Mimo że zdają się one oddalać czytelnika od podstawowego tematu, są jednak istotne: ukazują szerszy (w tym neurobiologiczny) kontekst podmiotowego sprawstwa. Wykazują się także dużą równoległością w stosunku do zagadnień poruszanych w psychologii społecznej.

Ad 1. Pierwsza z sygnalizowanych tu kwestii dotyczy tzw. kauzalnego zamknięcia świata. Problem polega na tym, że świadome doświadczenie czy świadoma wola, o ile są pojmowane jako coś różnego od materii (a tak właśnie zdroworozsądkowo traktujemy nasze myśli, intencje czy plany) nie mogą fizycznie oddziaływać na materię mózgu (który – jak skądinąd wiadomo – podbudowuje nasze psychiczne funkcjonowanie). Innymi słowy, stajemy tu przed starym kartezyjskim problemem: jak niematerialna „rzecz myśląca” wpływa na fizyczną „rzecz rozciągłą” (i *vice versa*). Wobec słabości prób rozwiązań w duchu interakcjonizmu⁸, wielu badaczom właściwszy wydaje się paralelizm psychofizyczny, ale wówczas trudną do uniknięcia konsekwencją staje się epifenomenalizm świadomego doświadczenia. Nasze przekonanie, że to my świadomie podejmujemy decyzje byłoby wówczas jedynie złudzeniem, jakkolwiek – jak się tu często argumentuje – o tyle niebezpiecznym, że oddającym

zazwyczaj dosyć wiernie to, co dzieje się na nieświadomym poziomie mózgowym (por. Velmans, 2002, 2003; Wegner, 2002).

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że problem poruszony w punkcie 1) pozostaje w mocy tylko wtedy, gdy stoi się na stanowisku jakiejś formy dualizmu (czy to – rzadziej – kartezyjskiego dualizmu substancji, czy też jakiejś formy dualizmu własności)⁹. Ale wówczas poważnym kłopotem staje się 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 identyczności¹⁰, reprezentuje je także większość współczesnych neurobiologów, którym trudno byłoby pogodzić własne ewolucyjne zapatrywania z tezami o bezsilności świadomości (por. Damasio, 2000a, 2000b; Edelman, 1998). Świadomość pojmowana jako pewien materialny proces w mózgu nie kłóci się z kauzalnym zamknięciem fizycznego świata, może więc oddziaływać z innymi procesami mózgowymi. Co więcej, staje się możliwa do trzecioosobowej obserwacji za pomocą metod neuroobrazowania. Wskazują one m.in., że aktywność mózgową rejestrowaną podczas przeżywania stanów świadomych i nieświadomych posiada odmienne charakterystyki i w przypadku świadomości obejmuje znacznie rozleglejsze obszary (por. Baars, 2003; Koch, 2008). Jak się zakłada, znajduje to realne przełożenie na sposób pracy mózgu i w efekcie – na funkcjonowanie całego organizmu.

Teoria identyczności prowadzi jednak do trudności innego rodzaju; gdyby nie to, dysponowalibyśmy, jak się wydaje, możliwym do przyjęcia rozwiązaniem problemu psychofizycznego.

Aby to sobie uzmysłowić, trzeba bliżej określić, o czym właściwie mówimy, gdy mówimy o świadomości. Posłużę się w tym celu rozróżnieniem dokonany przez Neda Blocka (1995). Wyróżnił on 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 tu do informacji. Jak zauważa Pinker, „nie ma w tym nic cudownego czy nawet tajemniczego. Faktycznie istnieją tu oczywiście analogie do maszyn. Mój komputer ma dostęp do informacji, czy drukarka działa czy nie (jest jej świadomy w tym szczególnym sensie)” (Pinker, 2002, s. 149). Podstawowe (możliwe współcześnie do naukowego postawienia) są tu

np. pytania o to, co na poziomie mózgowym odpowiada danym świadomym aktywnościom, jak układ nerwowy je realizuje, a także 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 Dawid Chalmers określił go mianem „problemu trudnego” (por. Chalmers, 1995). Dotyczy on tego, w jaki sposób mózg wytwarza świadome, nieredukowalne doświadczenia (*qualia*), i jaki jest ich status.

Tu właśnie pojawia się problem teorii identyczności. Niezależnie od możliwych obiekcji światopoglądowych (dla wielu istotne może się okazać pytanie „co z duszą nieśmiertelną?”), musi ona uporać się z problemem *qualiów*, tj. jakości subiektywnie przeżywanych, świadomych. Pojawia się tu pytanie, w jaki sposób moje subiektywne doświadczenie jest identyczne z możliwym do obiektywnego badania procesem mózgowym? Przyjęcie realnego (a więc nieredukowalnego, swoistego) charakteru *qualiów* oznacza faktycznie przejście na pozycje dualizmu własności, co ponownie otwiera problem kartezjański. Z kolei zaprzeczenie realności *qualiów* wymaga dosyć skomplikowanych (by nie powiedzieć karkołomnych) zabiegów¹¹ (por. Dennett, 1991; Smart, 2004). Jeszcze inną próbą poradzenia sobie z tą sytuacją jest uznanie, że skoro możliwe jest neurobiologiczne lub komputacyjne (por. dalej) 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. Problem jest jednak głębszy niż się wydaje. Jak zauważa Pinker (2002, s. 163), redukcja problemu świadomości do świadomości dostępu podważa nasze poczucie moralne: pojęcie świadomego odczuwania leży bowiem u podstaw wielu przekonań na temat tego, co jest dobre, a co złe i niedopuszczalne.

Oba wspomniane wyżej porządki myślenia o świadomości (świadomość dostępu i świadomość fenomenalna) bywają mieszane lub niedookreślane, 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 drugiej formy świadomości. Świadomość fenomenalna jest 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.

Oryginalną próbą rozwiązania problemu *mind–body* jest tzw. komputacyjna teoria umysłu, sformułowana po raz pierwszy przez matematyka Alana Turinga, informatyków Allena Newella, Herberta Simona i Marviną Minskiego oraz filozofów Hilarego Putnama i Jerry’ego Fodora. Zasluguje ona na uwagę, gdyż wywarła znaczący wpływ na psychologię. Zakłada się w niej, że szczególną cechą umysłu/mózgu jest przetwarzanie informacji, przy czym w silniejszej wersji funkcjonalistycznej sposób owego przetwarzania (komputacji) jest niezależny od rodzaju fizycznego medium, za pośrednictwem którego się ono odbywa. Komputacyjna teoria umysłu pozwala wyjaśnić zachowanie w kategoriach przekonań i pragnień, osadzając je równocześnie w fizycznym uniwersum. „Przepaść między tym, co może zmierzyć fizyk, a tym, co może wywołać dane zachowanie, jest przyczyną, dla której musimy przypisać ludziom przekonania i pragnienia” – pisze Pinker (2002, s. 75). Jest to klasyczny punkt wyjścia problemu psychofizycznego: jak to, co (wydawałoby się) jest niematerialne, powoduje w świecie materialne skutki. Zgodnie z komputacjonizmem, przekonania, pragnienia czy intencje stanowią przyczynę zachowań i mogą oddziaływać z fizycznym światem za sprawą swoich szczególnych właściwości. Są one bowiem traktowane jako ucieleśniona w konfiguracji symboli informacja (np. przekonania to zapisy w pamięci, intencje to zapisy celu, percepcja to zapisy uruchamiane przez organy zmysłów itp.). Symbole te odpowiadają danemu stanowi rzeczywistości, który jest w nim uchwycony, będąc równocześnie fizycznymi stanami kawałków materii (jak układ scalony czy neuron) ułożonymi w pewnej (niosącej informację) konfiguracji. Pojawienie się określonych obiektów (np. poprzez zmysły, ale też w pamięci) wyzwala specyficzną aktywność w systemie: informacje te są przetwarzane zgodnie z pewnymi logicznymi regułami dokonywania przekształceń na symbolach. I tak symbole odpowiadające np. jednemu przekonaniu mogą spowodować powstanie nowych symboli, a w konsekwencji – pociągać za sobą określone działanie. Od strony fizycznej tworzące jeden symbol kawałki materii mogą aktywować inne kawałki materii, które składają się na inny symbol itd. W ten sposób symbole zarówno reprezentują pojęcia, jak i mechanicznie powodują zdarzenia (innymi słowy informują o czymś oraz biorą udział w łańcuchu zdarzeń fizycznych). Wzrost inteligencji systemu wyłania się z odpowiedniości obu tych aspektów (jak to się dzieje, że odpowiedniość taka zachodzi, jest przedmiotem dodatkowych teorii). Natura symboli jest przy tym formalna, „w komputerach będą to wzory ładunków w krzemie, a w mózgu impulsy zespołów neuronów. Podstawową tezą jest to, że nic w systemie nie rozumie ich tak jak ty

czy ja; części maszyny reagują na ich kształty i są uruchamiane do zrobienia czegoś, dokładnie tak jak automat z gumą do żucia reaguje na wagę monety i uwalnia kulkę gumy” (Pinker, 2002, s. 83). Komputacyjna teoria umysłu, jak wszystkie teorie mentalnej reprezentacji, jest narażona na zarzut wprowadzania homunkulusa (pojawia się bowiem pytanie: kto odczytuje, interpretuje, rozpoznaje itp. symbole?). Z zarzutem tym radzi sobie poprzez wprowadzenie wielkiej liczby „agentów” czy „demonów” (procesów, programów), od których wymaga się jedynie, by w dany sposób reagowały na określone symbole. I znowu: inteligencja całości wyłania się ostatecznie z owych mechanicznych posunięć (por. Dennett, 2007).

W stosunku do teorii komputacyjnej wysuwane są jednak także poważniejsze zarzuty. Z punktu widzenia filozofii umysłu krytykowana jest za brak uwzględniania faktycznej intencjonalności, *qualiów* i aspektu znaczenia, które niezbywalnie i istotowo związane są z ludzkim umysłem i świadomością (por. Searle, 1995, 1999). Klasyczny komputacjonizm jest także krytykowany przez współczesne nurty koneksjonistyczne i część neurobiologów jako nietrafna i nierealistyczna próba przybliżenia pracy biologicznego mózgu (por. Churchland, 2002a; Edelman, 1998).

Podsumowując to, co zostało powiedziane dotychczas, można stwierdzić, że pojęta materialistycznie lub komputacyjnie świadomość włącza się w ciąg zdarzeń mózgowych i w tym sensie ma ona moc sprawczą, nie naruszając zasady kauzalnego zamknięcia. Dotyczy to jednak „świadomości dostępu”, ale nie „trudnego problemu” związanej ze świadomym doświadczeniem. Powoduje to, że status świadomego doświadczenia (myśli, odczuć, intencji) nadal nie zostaje w ten sposób rozstrzygnięty. Tym bardziej że funkcjonowanie świadomości dostępu (jako jednej z form regulacji zachowania u wyższych organizmów) raczej nie pokrywa się z potocznopsychologicznymi intuicjami na temat świadomego kierowania własnym działaniem. Do sprawy tej jeszcze powrócę.

Ad 2. Drugi problem podniesiony przez Velmansa dotyczy faktu opóźnienia świadomości w stosunku do procesów, którym ona towarzyszy. Zazwyczaj wydaje nam się, że gdy podejmujemy decyzję czy inicjujemy działanie, świadoma myśl jest źródłem owych aktów, musi więc być w stosunku do nich uprzednia. To nasze potocznopsychologiczne mniemanie okazuje się jednak złudne. Niebudzące dyskusji badania pokazują, że świadoma percepcja jest zawsze opóźniona w stosunku do nieświadomej rejestracji, a czas reakcji jest krótszy niż czas potrzebny do osiągnięcia świadomości (ten ostatni jest wydłużony o ok. 100 milisekund). Dzieje się tak dlatego, że przejście od zdarzenia nieświadomego (mającego wyraz

we wstępującej fali pobudzenia nerwowego) do zdarzenia uświadamianego wymaga odpowiedniego wydłużenia czasu niezbędnego dla utrzymania właściwej aktywności neuronalnej (zapewniają to sprzężenia zwrotne z przedniej części kory mózgowej). Zjawisko to jest wykorzystywane m.in. w badaniach z użyciem nieświadomego primingu czy maskowania (por. Koch, 2008).

Szczególnie interesujące ze względu na podejmowany tu temat są eksperymenty dotyczące neuropsychologii działania. Zostały one zapoczątkowane przez głośne doświadczenia Libeta nad świadomą i dowolną inicjacją ruchu (Libet, Gleason, Wright i Pearl, 1983; Libet, 1985). Eksperymenty Libeta pokazały, że świadoma decyzja dotycząca ruchu (w tym wypadku: poruszenia palcem) jest poprzedzona przez subświadomy mózgowy proces (tzw. potencjał gotowości przebiegający ok. 350 milisekund wcześniej niż świadomie rejestrowana chęć). Oznacza to, że gdy się nam wydaje, iż świadomie coś decydujemy, określone fakty już zaistniały na przedświadomym, mózgowym poziomie. Badania te były wielokrotnie potwierdzane. Współcześnie jednym z czołowych badaczy w tym obszarze jest Marc Jeannerod. Wykazał on, że działanie może poprzedzać świadomą percepcję, na którą – jak się badanemu wydaje – jest odpowiedzią. W zaprojektowanym przez jego zespół eksperymencie badany miał złapać za jedną z trzech dźwigni: tę, która w danym momencie była podświetlona. Tak określony cel ruchu zmieniał się w trakcie wykonania zadania (niespodziewanie podświetlano inną dźwignię), a badany miał sygnalizować okrzykiem świadomą percepcję zaistniałej zmiany. Po uśrednieniu wyników z wielu prób okazało się, że złapanie za właściwą (podświetloną) dźwignię wyprzedzało o ok. 250 milisekund świadomą rejestrację zmiany przesunięcia światła (por. Castiello, Paulignan i Jeannerod, 1991). Innymi słowy, badany wykonywał właściwy ruch zanim świadomie dostrzegł, jaki ruch będzie właściwy. W sensie praktycznym oznacza to np., że dobry sprinter rozpoczyna bieg zanim świadomie usłyszy sygnał startu (por. Koch, 2008, s. 223). Podobnie w życiu codziennym: jesteśmy w stanie uskoczyć w obliczu grożącej nam kolizji, zanim świadomie zarejestrujemy niebezpieczny obiekt.

Z doświadczeniami tymi wiąże się jeszcze inny argument przeciw sprawczej roli świadomości: chodzi o istnienie automatycznych zachowań oraz procesów mentalnych zachodzących na poziomie subświadomym; badacze określają je zazwyczaj jako ukryte (*implicit*). Christof Koch określa te procesy mianem „agentów zombie”¹². Są to działające „on-line” i poza świadomością specjalistyczne układy zmysłowo-ruchowe, decydujące o naszym normalnym funkcjonowaniu w otoczeniu. (Na przykład: 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 (postawa, 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 tego informacje są przetwarzane na wyższych piętrach układu nerwowego¹³.

Istnienie „agentów zombie”, podobnie jak wzmiankowane wcześniej opóźnienie świadomości, prowokuje do postawienia pewnych trudnych kwestii. Skoro tak dużo informacji jest przetwarzanych „w ukryciu”, w sposób szybki i wydajny, i nawet skomplikowane zachowania mogą przebiegać bez udziału świadomości, to do czego służy świadomość? Czy wobec tego jest możliwe, że jest jednak epifenomenem?

Nie miejsce tu by wchodzić w spekulacje na temat funkcji świadomości, chciałabym jedynie zasygnalizować te kwestie. W prawidłowo funkcjonującym mózgu zachowania automatyczne i subświadome są ściśle splecione ze świadomymi, tak że trudno je od siebie oddzielić. Ponadto, nawet jeśli działanie jest inicjowane nieświadomie, bardzo szybko dołącza się do niego świadomość. Zdaniem Libeta stanowi to dostateczną przesłankę do tego, by możliwa była obrona świadomej woli: czas, jaki upływa od momentu uświadomienia decyzji (czy chęci) do momentu podjęcia jej motorycznej realizacji (czas ten wynosi ok. 200 milisekund), jest wystarczający, by możliwe było świadome *veto*. Jak pisze Libet „świadome veto stanowi funkcję *kontrolującą*, odmienną od prostego uświadomienia sobie chęci do działania (...). Takie ujęcie veta pozwala prawdziwej świadomej wolnej woli być *kontrolującym* podmiotem [*controlling agent*] w egzekucji wolnych aktów, nawet jeśli świadoma wolna wola zdaje się *inicjować* procesów wolicjonalnych” (Libet, 2003, s. 25; podkreślenie Libeta). Jednak, 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 Libeta nie budzi też (podobnie jak wcześniej Ecclesa) jakiegoś szerszego oddźwięku w kręgach naukowo-filozoficznych.

Ad 3. Wątpliwości podnoszone w punkcie trzecim dotyczą znowu sprawy z pozoru oczywistej: tego, czy

naprawdę jesteśmy świadomi naszych wewnętrznych myśli, planów i zamiarów. Jak zauważa 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. Stąd trudno oczekiwać, by sprawowanie czy umiejscowienie kontroli wiązało się ze świadomością. Aby zrozumieć ten – kontrintuicyjny – argument można przywołać przykład tego, co zachodzi podczas mówienia czy myślenia. Jak to wykazują liczni badacze (James, 1890; Koch, 2008; Nisbett i Wilson, 1995; Pockett, 2004; Wegner, 2002), nie jesteśmy świadomi procesu, który formułuje nasze myśli i nadaje im odpowiednie formy językowe. Koch proponuje: „Następnym razem, gdy będziesz coś mówił, spróbuj dokonać introspekcji. Będziesz słyszał właściwie zbudowane zdania wychodzące z twoich ust, lecz nie będziesz miał pojęcia, kto je prawidłowo sformułował. Ludzki mózg radzi sobie z tym zadaniem zupełnie dobrze, bez jakiegokolwiek świadomego wysiłku z naszej strony. Możemy przypomnieć sobie, że chcieliśmy się z kimś podzielić jakąś anegdotą albo obserwacją, ale to nie nasze świadome Ja generuje słowa czy układa je we właściwym porządku” (Koch, 2008, s. 215).

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 ze 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, 2008, s. 304; Nisbett i Wilson, 1995). Stąd przywoływani badacze (z których część to znani psychologowie społeczni) jako „wewnętrzne myśli” określają coś innego: wszelkie manipulacje danymi oraz zachodzące w nas operacje i procesy poznawcze. Te zaś z zasady pozostają nieświadomiane (por. Nisbett i Wilson, 1995; Wilson, 2002). „Przed 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). Nawiasem mówiąc, podobnie ma się rzecz z podejmowaniem decyzji czy poruszaniem się w skomplikowanym świecie społecznych zależności. To, co sobie uświadomiamy, 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.

Tak więc wbrew temu, co się nam wydaje, nie jesteśmy bezpośrednio świadomi naszego złożonego świata wewnętrznego. Jak zauważył znany neurobiolog ubiegłego wieku Karl Lashley, „Istnieje porządek i układ, ale nie istnieje doświadczenie tworzenia się tego porządku” (cyt. za Koch, 2008, s. 305).

Co to oznacza dla problematyki podmiotu?

Większość danych przytoczonych powyżej zdaje się wskazywać, że świadomość z naukowego punktu widzenia nie jest epifenomenem. Czy jednak ratuje to tradycyjnie rozumianą podmiotowość?

Jak zostało powiedziane, świadomości towarzyszy odmiennie przetwarzanie mózgowie, co oznacza, że to, czy coś jest, czy nie jest uświadamiane, ma wielkie znaczenie dla funkcjonowania organizmu. To, co pozostaje nieświadome, nie ma szans być wykorzystane w sposób „strategiczny” (por. Dehaene i Naccache, 2001; Koch, 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 świadomości¹⁴.

Jest jednak oczywiste, że stosunkowo niewiele treści zyskuje dostęp do świadomości: większość zapada w niebyt po wykonaniu bieżących zadań w operacjach układu nerwowego. Tym samym istotnego znaczenia nabiera pytanie: dlaczego pewne treści stają się świadome, zyskując tym samym wpływ na dalsze przetwarzanie informacji i strategiczne funkcje wykonawcze? Na pytanie to nie ma jeszcze zgodnej odpowiedzi (stanowiłaby ona faktyczne neurobiologiczne wyjaśnienie świadomości); w pewnym sensie jest to pytanie o podmiot na płaszczyźnie neurobiologicznej.

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 wykonawcy. Tymczasem, zgodnie ze współczesną wiedzą, nie ma niczego takiego, jak „świadome centrum decyzyjne”: ogromny wzrost kompetencji poznawczych, który łączy się ze świadomością, jest spowodowany wzajemną dostępnością informacji, a nie istnieniem centralnego Ja-wykonawcy. Świadome przetwarzanie powoduje co prawda wyłonienie się ośrodka wykonawczego stabilizującego działanie w danym odcinku czasu. Nie należy go jednak utożsamiać z określonym miejscem czy stałą funkcją w mózgu, które można by uznać za odpowiednik doświadczanego Ja. Jest raczej tak, że różne koalicje neuronów (por. Dennett, 2007; Koch, 2008,) 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.). 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 metafory młyna Leibniza, „dobra teoria świadomości p o w i n n a uczynić świadomy umysł czymś w rodzaju opuszczonej fabryki, pełen tętniącej życiem maszynierii, której nikt nie nadzoruje, nikt nie obserwuje, nikt nie podziwia” (por. Dennett, 2007, s. 109). Podkreślić należy, że tradycyjnie rozumiane kategorie woli czy wyboru nabierają sensu głównie jako atrybuty podmiotu. Jeżeli nie da się utrzymać idei centralnego ośrodka wykonawczego, to także te atrybuty powinny zostać „rozłożone” na (funkcjonalistycznie ujęte) części i rozproszone jako pewne dyspozycyjne właściwości mózgu jako całości. Ja czy podmiot nie jest więc czymś, co stanowiłoby nadzorujący dodatek do różnych mózgowych funkcji czy mechanizmów. Przeciwnie, to właśnie nieświadome i mechaniczne w swej istocie procesy neuronalne tworzą nas, podsuwając nam niejako to, co jest aktualną treścią czy jakością naszego świadomego odczuwania.

To, co zostaje w ten sposób uświadomione, jest wplecione w ciąg zależności skomplikowanych mózgowych procesów, które poprzedzają i warunkują przebieg procesów świadomych. Dzięki uświadomieniu pewne treści są udostępnione tym procesom, które planują czy dokonują wyborów dotyczących aktualnych i przyszłych działań. „Nie wynika stąd jednak, że świadomość ma dostęp do tego wewnętrznego sanktuarium, do obszarów, w których rozważane są rozmaite warianty akcji, podejmowane są decyzje, a długoterminowe cele podlegają ocenie i modyfikacjom” – zauważa Koch (2008, s. 304). Rejon ten określa mianem „nieświadomego homunkulusa”. (Odwołanie do „homunkulusa” nie ma tu charakteru pejoratywnego, gdyż ów „homunkulus” oznacza po prostu pewne realne czynności układu fizycznego, zlokalizowane w obrębie płata czołowego i połączonych z nim struktur. Tego rodzaju „homunkulus” nie stanowi więc jakiegось niematerialnego tworu znajdującego się poza możliwościami badań naukowych; por. Koch 2008, s. 306). Zgodnie z przyjmowaną tu hipotezą odpowiada on za liczne i złożone operacje, takie jak myślenie, tworzenie pojęć, wybory itp. Biorąc pod uwagę pozycję tych funkcji w hierarchii przetwarzania, Koch określa je mianem

„supramentalnych”. W ten sposób, podobnie jak procesy „submentalne”, obejmujące bardziej pierwotne i automatyczne etapy przetwarzania informacji – także najwyższe piętra ludzkiego funkcjonowania pozostawałyby niedostępne dla świadomości, dla której rezerwowany byłby poziom „pośredni”. „Nieświadomy homunkulus” jest jedynie hipotezą, pozwala ona jednak wyjaśnić wiele zjawisk, które inaczej trudno byłoby wytłumaczyć. Należą do nich, między innymi, niektóre formy twórczego myślenia, działania, rozwiązywania problemów, a także zjawisko wglądu; w wypadkach tych rozwiązanie pojawia się zazwyczaj nagle i niespodziewanie dla samych twórców.

Warto też wspomnieć, że streszczone tu stanowisko jest zasadniczo zgodne z podejściem, które zyskuje obecnie coraz większą popularność. Mowa o nurcie tzw. poznania ucieleśnionego (*embodied cognition*), w którym funkcjonowanie podmiotu jest traktowane jako odzwierciedlenie wysoce złożonych, dynamicznych wzorców obejmujących procesy zachodzące zarówno w mózgu, jak i w ciele oraz w szeroko rozumianym otoczeniu. Przy tym, jak się tu podkreśla, świadome doświadczenia i świadome myśli nie mogą być traktowane jako odbicie działania tego złożonego systemu; przeciwnie, same są jego produktem. Jest tak m.in. dlatego, że w każdym momencie świadome przetwarzanie obejmuje jedynie mały wycinek informacji determinujących szczególnie kontekst myśli i zachowań. Tym samym trudno oczekiwać, by wyjaśnienie ludzkiego działania było możliwe jedynie przez pryzmat tego, co świadome¹⁵. W tym kontekście warto sobie uzmysłowić, iż ujmowanie problemu *mind–body* jako relacji świadomość–mózg stanowi co najmniej znaczne uproszczenie, jeśli nie zafałszowanie.

To, co z tych rozważań wydaje się szczególnie istotne dla problematyki niniejszego artykułu, można podsumować następująco: dane neurobiologiczne zdają się przemawiać przeciw epifenomenalistycznemu traktowaniu świadomości, jednak oferowane tu biologiczne jej rozumienie nie pokrywa się zbyt ściśle z naszymi potocznymi intuicjami i doświadczeniem.

Podmiot a psychologia społeczna

Dokąd zmierza psychologia społeczna?

Przyszedł czas, by przyjrzeć się, jaki wkład w ów ogólny obraz wnosi psychologia społeczna. Wymaga to jednak paru słów wprowadzenia.

Pisząc o możliwościach rozwoju, stojących przed psychologią współczesną, Jerzy Brzeziński zwrócił uwagę na współwystępowanie dwóch podstawowych perspektyw, które wkrótce mogą zdominować obraz całej dyscypliny. Jedną z nich jest perspektywa neuronauki poznawczej w powiązaniu z genetyką behawioralną. Perspektywa

ta upatruje przyszłości psychologii w ściślejszych związkach z naukami biologicznymi i kognitywnymi. Perspektywa druga obejmowałaby psychologię społeczną wraz z antropologią kulturową i socjologią. Jako taka dysponowałaby całkowicie odmiennym zapleczem teoretycznym i metodologicznym (por. Brzeziński, 2001).

Obraz ten zdaje się jednak nie do końca odpowiadać obserwowanym współcześnie trendom. Trzeba przede wszystkim zauważyć, że w ramach psychologii społecznej istnieje silny nurt starający się wprowadzić badania społeczne w obręb perspektywy pierwszej. Wskazują na to zarówno otwarte deklaracje części badaczy (por. Bargh i Ferguson, 2000; Wegner, 2002, 2005, 2008), jak i próby biologicznego ugruntowania uzyskiwanych w ramach psychologii społecznej rezultatów (por. Bargh, 2005, 2008; Chartrand, Maddux i Lakin, 2005; Wegner 2008). Badacze z tego nurtu upatrują szansy dla psychologii społecznej właśnie w dołączeniu do „bardziej zaawansowanych” dziedzin psychologii, takich jak psychologia poznawcza czy neuropsychologia, jako tych, które odnotowują współcześnie najwięcej znaczących sukcesów. Tendencja ta występuje zwłaszcza na gruncie dynamicznie rozwijającego się kierunku *social cognition*, który zresztą coraz bardziej zdaje się wyrastać na ogólną perspektywę metateoretyczną w obrębie psychologii społecznej (por. Kofta, 2005).

Mirosław Kofta, opisując podstawowe założenia klasycznego *social cognition*, zwraca uwagę na kilka cech charakteryzujących to podejście. Należy do nich m.in. oparcie społecznego poznania na typowych dla nurtów poznawczych procesach przetwarzania informacji. Istotny jest tu nacisk na nieświadomy charakter operacji poznawczych i zazwyczaj również nieświadomione aktywowanie (tak sytuacyjne, jak i wewnętrzne, np. za sprawą nastroju) reprezentacji i schematów poznawczych, które w ten sposób zyskują wpływ na zachowanie. Zarazem, jak zauważa Kofta, prowadzone współcześnie prace w większym niż do tej pory stopniu zdają się uwzględniać czynniki wewnętrzne i osobowe (w postaci celów, motywów, przekonań itp.) w stosunku do dominujących we wcześniejszym okresie czynników sytuacyjnych. Podobnie większego znaczenia nabierają konstrukcje związane z Ja, wzrasta też rola samoregulacji i samokontroli (por. Kofta, 2005). Zdaniem Kofty prowadzi to do bardziej elastycznego traktowania obserwowanych zależności i większego dowartościowania podmiotowego aspektu społecznego działania.

Wydaje się jednak, że choć wspomniana tu ewolucja w obrębie *social cognition*, przenosi problem kontroli i regulacji zachowania na inny niż dotychczas poziom, nie musi oznaczać to, że jest to poziom podmiotowy

w tradycyjnym rozumieniu tego słowa. Jak trafnie zauważa Daniel Dennett, sednem nauk kognitywnych „jest ekstrapolacja *mechanistycznego naturalizmu* z ciała na umysł” (Dennett, 2007, s. 41; podkreślenie Dennetta). Trudno oczekiwać, by postulowane przesunięcie w kierunku założeń tych właśnie nauk pozostawało bez konsekwencji dla badania złożonych procesów interesujących psychologów społecznych.

Omawianą tu tendencję widać wyraźnie na przykładzie wzrostu zainteresowania psychologią społeczną problematyką automatyzmów. Początkowo stanowiły one obszar badań nurtów poznawczych i były związane z teoriami uwagi. Stąd szybko przeniknęły do innych dziedzin, zwłaszcza psychologii osobowości i społecznej. W tej ostatniej myśl o automatyzmach nie była zresztą nowa: już w latach 70. badania Ellen Langer wykazywały, że większa część naszego społecznego życia przebiega w istocie bezrefleksyjnie (Langer, 1978, 1993); nie sposób też nie wspomnieć o klasycznym artykule Nisbetta i Wilsona z 1977 roku. Zresztą, jak zauważają Berkowitz i Divine (1995), większość klasycznej literatury z psychologii społecznej może uzyskać reinterpretację w terminach automatycznego wzbudzenia uczuć, myśli i działań przez czynniki środowiskowe. Mimo to dopiero 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 kolejnych 240. W stosunku do ogólnej liczby 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. O ile psychologia poznawcza utrzymywała rozróżnienie na procesy automatyczne i kontrolowane, starając się wyodrębnić wkład obu w wykonywanie określonych zdań poznawczych, o tyle psychologia społeczna – po okresie popularności teorii dwuaspektowych – zaczęła przywiązywać coraz większą wagę do procesów automatycznych. O przesunięciach tych świadczy także ewolucja, jaka zachodziła w pracach czołowego propagatora tego kierunku Johna Bargha. Co więcej, pojawiły się opinie, że postęp w psychologii wiąże się z badaniem właśnie tego rodzaju fenomenów, przyczyniając się do coraz większego zawężania obszaru, który mógłby być powierzony ludzkiej wolnej woli i decyzji. Jak zauważają u progu XXI wieku Bargh i Ferguson (2000), trend ten już się rozpoczął i wszystko wskazuje na to, że będzie kontynuowany.

W dalszej części tekstu chciałabym wspomnieć o obszarach badań, które stanowią wyraz wspomnianej

tendencji. Pierwszy z nich dotyczy nieświadomych źródeł działania i jako taki godzi w podmiotową kategorię świadomej sprawczości i woli. Drugi koncentruje się na słabości sądów introspekcyjnych i tym samym podważa podmiotową samowiedzę i samoświadomość.

Pytanie o źródła działania

Jak wspomniałam, badaczem, który chyba w największym stopniu przyczynił się do rozpowszechnienia idei automatyzmów i wiedzy na temat ich roli w ludzkim 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 wzbudzenie celów i motywów.

Wiele spektakularnych efektów osiągnięto, badając związek percepcja–zachowanie. Jest on zazwyczaj wyjaśniany poprzez odwołanie do teorii ideomotorycznej, zaproponowanej w końcu XIX wieku przez Williama Jamesa (1890). Zgodnie z tą koncepcją, gdy nie działają czynniki hamujące, sama myśl (tu: aktywacja danej cechy czy stereotypu oraz związanych z nimi tendencji behawioralnych) powoduje działanie zgodne z tą cechą. Prace powstające w tym nurcie są w psychologii społecznej szczególnie liczne, 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). W obrębie psychologii społecznej za typowy wyraz związku percepcji i zachowania uchodzi tzw. efekt kameleona (por. Chartrand i in., 2005).

Należy zaznaczyć, że analogicznie do wpływu wywieranego przez otoczenie mogą działać także nasze mentalne reprezentacje (np. 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, wpływając na nasze decyzje i postępowanie (czy lepiej: determinując je, por. Bargh, 2008, s. 131). 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.

Na szczególną uwagę zasługują prace związane z nieświadomym wzbudzeniem celów i motywacji, ponieważ działanie celowe uchodzi za należące do istotnych sfer funkcjonowania podmiotowego. 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, zaś nieświadomiane wzbudzenie motywacji osiągnięć owocuje lepszym wynikiem w wykonywanych następnie zadaniach niż ma to miejsce w grupie kontrolnej (por. Bargh i Ferguson, 2000). Badania wskazują także, że nieświadomie wzbudzone motywacje i cele mogą sterować zachowaniem w sposób dostosowany do wymogów sytuacji, a sukces lub porażka w osiąganiu takiego (nieświadomianego) celu ma wpływ na nastrój danej osoby, podobnie jak ma to miejsce w przypadku dążeń świadomych. Co więcej, wpływ nieświadomie wzbudzonego celu może zakłócać realizację świadomie powziętego zamiaru (por. Shah, 2003; Shah i Kruglanski, 2002). Podobnie sprawa ma się z formułowaniem ocen, wydawaniem sądów, podejmowaniem decyzji czy dokonywaniem interpretacji: jak wskazują badania, mogą być one realizowane także w sposób nieświadomiany (przeгляд badań: por. Bargh i Ferguson, 2000).

Ponadto najnowsze prace dowodzą, że nawet procesy związane z samokontrolą (por. Gollwitzer, Bayer i McCulloch, 2005; Moskowitz, Gollwitzer, Wasel i Schaal, 1999), metapoznaniem (por. Glaser i Kihlstrom, 2005) czy pamięcią operacyjną (por. Hassin, 2005), więc te, które bywają bardzo ściśle związane z operacjami świadomymi, mogą działać poza świadomością. Oznacza to, że procesy automatyczne cechuje znacznie większa złożoność niż można było sądzić. Mogą one działać w sposób, który był do tej pory przypisywany świadomym procesom kontrolowanym, a więc wykazywać elastyczność, dostosowanie do wymogów sytuacji i zdolność do utrzymania kierunku działania w sytuacji pokusy czy dystrakcji itp. (por. Bargh i Chartrand, 1999). W tym też sensie niektórzy badacze mówią o „automatycznych procesach kontrolowanych”, dowodząc, że określenie takie wcale nie jest oksymoronem (por. Hassin, 2005). Dodatkową konsekwencją tego stanu rzeczy jest rezygnacja z silnego założenia o istnieniu jakościowej różnicy między procesami automatycznymi i kontrolowanymi oraz skłanianie się badaczy do uznania stopniowości automatyczności. Towarzyszy temu rozluźnienie ścisłych dawniej procedur badawczych i operacyjnych (por. Kihlstrom, 2008).

Zasadniczo można powiedzieć, że wachlarz możliwych czynników wywierających nieuświadomiany wpływ na zachowania, wykrytych przez psychologię społeczną, jest tyleż ogromny, co nierzadko spektakularny i zaskakujący (jak ma to miejsce np. w przypadku znaczenia pierwszej litery imienia dla dalszej życiowej drogi badanych; por. Pelham, Mirenberg i Jones, 2002). Cytując Bargha, „badania nad primingiem w [nurcie] *social cognition* pokazały, jak bardzo jesteśmy wrażliwi na zachowania i cele ludzi, którzy znajdują się wokół nas i jak bardzo pozytywnym i wzmacniającym doświadczeniem jest robienie tego, co oni” (Bargh, 2008, s. 144). Jak się tu podkreśla, utrwalenie tego typu tendencji jest sensowne z punktu widzenia ewolucji: często najwłaściwszą strategią przetrwania jest robienie tego, co większość populacji. W ten sposób aktualna sytuacja w połączeniu z minionymi (indywidualnymi i gatunkowymi) doświadczeniami automatycznie aktywuje (czy, mówiąc językiem laboratoryjnym, prymuje) korespondujące z nią stany mentalne, warunkując określoną gotowość percepcyjną i behawioralną. I tak przykładowo (por. Chen i Bargh, 1999) prymowane (i nieświadomiane) postawy lubienia lub nielubienia wpływają bezpośrednio na reakcje mięśniowe w kierunku do i od (miarą aktywacji tendencji behawioralnej były siła i szybkość pociągania lub odpychania dźwigni w odpowiedzi na „lubiany” lub „nielubiany” obiekt w eksperymencie, w którym zadaniem badanych było jak najszybsze zareagowanie na pojawiającą się na ekranie komputera nazwę obiektu).

Godna uwagi wydaje się przy tym dysocjacja między różnorodnymi psychologicznymi i behawioralnymi odpowiedziami osoby na środowisko a jej uświadomianymi doświadczeniami. Jak pokazują badania, ludzie są często zaskoczeni, gdy (po eksperymencie) wskazuje im się np. na ich imitujące innych zachowania czy inne subtelne wpływy, którym nieświadomie ulegają. Jak pisze Bargh, „ludzie zachowują się, wchodzą w interakcje, realizują cele, wszystko to najwidoczniej bez świadomego zamiaru i wiedzy, że to właśnie robią” (Bargh, 2005, s. 41). Jest przy tym mało prawdopodobne, uważają badacze, by efekty te były ograniczone do środowiska laboratoryjnego (Bargh, 2005; Wegner, 2002). Zdaniem Daniela Wegnera, zachowania tego typu mogą być faktycznym „oknem na przyczynowość umysłową”, w której świadoma wola i przekonanie o świadomym powodowaniu działań są tylko złudzeniem. W tym sensie pojęcia kontroli i intencji powinny być – jak postulują wspomniani badacze – definiowane bez odwoływania się do udziału kontrolującego podmiotu (Bargh, 2005; Wegner, 2002, s. 130). Podejście takie umożliwia przyjęcie cybernetycznej definicji kontroli; kontrola taka polega na utrzymywaniu lub zmianie

działania jakiegokolwiek mechanizmu „w sposób dostosowany do aktualnych warunków, *bez bezpośredniego udziału człowieka*” (por. Bargh i Ferguson, 2000, s. 932). Dokonując ekstrapolacji na funkcjonowanie ludzkie, oznaczałoby to: bez udziału świadomego wyboru czy podmiotowej woli.

Co wiemy o sobie? Problem samowiedzy

„Ogólny wniosek – pisze Edelman – ważny dla wszystkich teorii umysłu jest następujący: kiedy istnieją czynności determinowane przez nieświadomość, konkluzje uzyskane na podstawie świadomej introspekcji mogą być błędne” (Edelman, 1998, s. 202). Stąd zasadne wydaje się pytanie: czy dysponujemy adekwatną samowiedzą?

Odpowiedź na nie częściowo już padła, można jednak dokonać pewnych dopowiedzeń i uzupełnień. Jesteśmy zazwyczaj przekonani, że nasze świadome myśli pośredniczą we wszystkim, co robimy, a w szczególności wówczas, gdy decyzje, które podejmujemy, mają szczególne znaczenie. Badacze zadają jednak w tej kwestii dwa kłopotliwe pytania. Po pierwsze: czy jest tak w istocie? I po drugie: czy naprawdę powinno nam tak zależeć na tej świadomej mediacji (por. Dijksterhuis, Aarts i in., 2005)? Trzeba zauważyć, że istnieje ogromna dysproporcja między ilością informacji, jaka dociera do naszych zmysłów, a ilością informacji, która może być świadomie przetworzona. Przetwarzanie nieświadome odciąża nas (na szczęście) w niepomiernie licznych sytuacjach, z czego sobie często nie zdajemy sprawy. Tak np. nieświadome procesy (skutkujące np. mniej lub bardziej uświadomianym poczuciem, że coś będzie lub nie będzie właściwe) leżą u podstaw podejmowanych przez nas istotnych decyzji (Damasio mówi w tym wypadku o tzw. markerach somatycznych; por. Damasio, 1999). Poczucia takie są wynikiem subświadome zachodzącej percepcji oraz wcześniejszych doświadczeń w podobnych sytuacjach. Decyzja zapadająca w parę sekund na bazie subświadomego przetwarzania musiałaby zająć świadomości znacznie więcej czasu (por. Dijksterhuis, Aarts i in., 2005). Co więcej, decyzje zapadające szybko i bez poświęcenia im należytej (jakby się mogło wydawać) uwagi, okazują się lepsze niż te, które przebiegały przy udziale świadomego namysłu (por. Dijksterhuis, Bos, Nordgren i Baaren, 2005).

Jak zauważają badacze, wiele z naszych dyspozycji, cech, właściwości temperamentu itp. stanowi składnik tzw. adaptacyjnej nieświadomości (por. Wilson, 2002). Kształtuje się ona na bazie doświadczeń filo- i ontogenetycznych, zapewniając nam wydajne i szybkie funkcjonowanie w złożonym środowisku: „Adaptacyjna nieświadomość – pisze 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). Wiele z tych korzyści związanych jest z faktem, iż adaptacyjna nieświadomość lepiej niż świadome przetwarzanie radzi sobie np. z wykrywaniem i uczeniem się powtarzalnych wzorców i zależności. Jednak istnieją też koszty. Brak dostępu do sposobu, w jaki selekcjonujemy, interpretujemy czy oceniamy napływające informacje skutkuje poważnym brakiem wiedzy o nas samych. Powoduje to, że to, co nazywamy sprawozdaniem introspekcyjnym, zazwyczaj opiera się nie tyle na autentycznej znajomości i wglądzie w siebie, ile np. na przyjętych *a priori* teoriach przyczynowych (sądach o tym, co w danej sytuacji/kulturze/grupie itp. wpływa na pojawienie się określonych myśli, uczuć czy działań; por. Wilson, 2002). Źródłem informacji są dla nas także „znaczący inni” (np. rodzice), a także własne świadome preferencje dotyczące tego, jacy chcielibyśmy być (por. Asendorpf, Banse i Mucke, 2000; Wilson, 2002). Wszystko to sprawia, że nasze przekonania o źródłach i naturze naszych zachowań, intencji czy motywów mogą znacznie mniej odpowiadać „psychologicznej prawdzie” – zwłaszcza jeśli za jej miarę uznać to, co faktycznie robimy. Dotyczy to przede wszystkim działań nierefleksyjnych czy nawykowych, gdyż przesłanką tego typu zachowań jest właśnie adaptacyjna nieświadomość. W tym sensie obserwator z zewnątrz może niejednokrotnie lepiej przewidywać przyszłe zachowania danej osoby niż ona sama (por. Wilson, 2002). Biblijne stwierdzenie „po czynach ich poznać” zyskuje tu empiryczne uzasadnienie, podobnie jak egzystencjalne pytanie „kim (naprawdę) jestem?”. Zauważmy, że stawia to pod dużym znakiem zapytania te psychologiczne metody badań, które nawiązują do skal czy kwestionariuszy opartych na samowiedzy czy samoopisie badanych.

Podsumowanie wielu prac ze wspomnianego tu kręgu zawiera ostatnia książka Timothy’ego Wilsona o wymownym tytule *Obcy dla siebie (Strangers to ourselves)*, 2002). Wbrew temu, co się nam wydaje, zauważa Wilson, świadomi jesteśmy tylko niektórych wytworów naszych – nieświadomych w istocie – myśli. Nie mamy natomiast dostępu do myślenia jako takiego (por. Nisbett i Wilson, 1995; Wegner, 2002; Wilson, 2002; Wilson i Dunn, 2004). Innymi słowy, nawet jeśli ludzie uświadamiają sobie pewne treści (w formie tego, co myślą, co sobie przypominają, co sądzą), są nieświadomi procesów, które są realnym źródłem owych myśli, uczuć czy zachowań¹⁶. Jest raczej tak, że świadomość interpretuje i nadaje zrozumiały dla Ja sens temu, co się wydarza (podobnie jak ma to miejsce w przypadku osób poddanych sugestii posthipnotycznej czy primingowi¹⁷). Tym samym

samoświadomość i samowiedza zdają się równie kruchą podstawą dla podmiotowości, jak diskutowane uprzednio sprawstwo i wola.

Na tropie homunkulusa

Wspomniałam wcześniej o popularnym w psychologii rozróżnieniu na dwa podstawowe systemy regulacji zachowania. Mówiąc ogólnie, jeden to system regulacji automatycznej i bezwysiłkowej. Drugi to system regulacji refleksyjnej. Procesy związane z regulacją automatyczną uznawane są zazwyczaj za nieświadome, ukryte, mechaniczne, niepodatne na korektę, balistyczne, bezwysiłkowe, równoległe; podczas gdy system refleksyjny obejmuje procesy określane jako: kontrolowane, świadome, jawne, dowolne, sekwencyjne, związane z wysiłkiem, plastyczne. Otóż taka charakterystyka tych procesów w opinii części badaczy (Bargh, 2005, s. 42; por. też Bargh i Ferguson, 2000; Hassin, 2005; Wegner, 2005) stanowi przesłankę podtrzymującą tradycyjne (i w istocie niesłusznie) przekonanie o istnieniu wolnej, niezdeterminowanej, podmiotowej woli. Wprowadza w ten sposób do psychologii – niejako tylnymi drzwiami i po cichu – ponownie coś na kształt osławionego homunkulusa. By zobrazować to stanowisko, warto sięgnąć do przykładu. Jak pisze Maria Jarymowicz, system regulacji refleksyjnej związany jest z „namysłem, refleksją i wolą” (Jarymowicz, 2008, s. 16). Mimo iż obejmuje nieporównywalnie mniejszy zakres funkcjonowania niż system automatyczny, „jest jakościowo bardziej znaczący (jeśli uznać za miarę znaczenia regulację *specyficznie ludzką, podmiotową*)” (Jarymowicz, 2008, s. 16; podkreślenie J. T.). Jak powiedziano na wstępie, ludzka podmiotowość jest tu charakteryzowana poprzez zbiór atrybutów, „które sprawiają, że *osoba wpływa* na sposób własnego funkcjonowania” (Jarymowicz, 2008, s. 10; podkreślenie moje). Dokonałam w tekście powyższych cytatów podkreśleń, gdyż użyte w nich sformułowania wskazują właśnie na ten sposób myślenia, który jest przez współczesne badania kwestionowany. Co bowiem w rzeczywistości ma oznaczać termin „regulacja podmiotowa” lub że „osoba wpływa” na własne funkcjonowanie?

Zgodnie z przytoczoną poniżej argumentacją części badaczy okazuje się, że określenia te niewiele znaczą, a nawet są szkodliwe, jako że wprowadzają w błąd (Bargh, 2005, 2008; Bargh i Ferguson, 2000; Wegner, 2005). Jest tak, ponieważ procesy kontrolowane ciągle jeszcze uchodzą (jak obrazują przytoczone cytaty) za „bardziej podmiotowe” czy „osobowe” niż pozbawione tych cech i działające mechanicznie procesy automatyczne (por. Bargh, 2005; Wegner, 2005). Za sformułowaniami takimi stoi założenie, że istnieje „wewnętrzny podmiot” dokonujący własnych wyborów i kierujący działaniem, co

jest w istocie niezgodne ze stanowiskiem naukowym: taki sposób istnienia podmiotu podważałby samą możliwość psychologicznych wyjaśnień. Wyjaśnienia odwołujące się do woli podmiotu nie mogą być przyjmowane szczególnie entuzjastycznie także dlatego, że redukują możliwości uzyskiwania powtarzalnych wyników czy trafnych przewidywań. Krótko: psychologiczne (w rozumieniu naturalistycznym) ujęcie podmiotu musi się liczyć z koniecznością wpasowania tej kategorii w naukową wizję świata, w której nie ma miejsca na czynnik „determinujący, ale niezdeterminowany” (Wegner, 2005; por. też Pinker, 2002, s. 66; Trzópek, 2010).

Zgodnie z tym, co powiedziano powyżej, zadaniem stojącym przed psychologią naukową jest więc rezygnacja z owego „metafizycznego aspektu” procesów świadomych i dowolnych oraz odkrycie ich realnych determinant i „kontrolerów”. Zamiast nienaukowego pytania o „podmiot kontrolujący”, powinno być stawiane pytanie o to, jak to się dzieje, że mamy wrażenie, że to my (nasze świadome Ja) jest źródłem działania. A także: jaka faktyczna maszyna kryje się za działaniami przypisywanymi świadomej woli? Związek z Dennettowską heterofenomenologią jest tu wyraźnie widoczny.

Pytania takie zostały *explicite* postawione przez Daniela Wegnera, a odpowiedzią na nie było kilka pomysłów przeprowadzonych eksperymentów ukazujących iluzoryczność doświadczenia świadomego sprawstwa (Wegner, 2002, 2005, 2008). W jednym z nich (por. Pronin, Wegner, McCarthy i Rodriguez, 2006) osoby badane były proszone o odegranie roli zachora uczestniczącego w praktykach voodoo (przez wbijanie szpilki w kukiełkę). Przedmiotem badania miał być ewentualny wpływ psychosomatyczny tego typu działań; przed badaniem uczestnicy czytali artykuł sugerujący taką możliwość. Druga osoba (w rzeczywistości pomocnik eksperymentatora) miała być „ofiara” tych praktyk i rzeczywiście zgłaszała wystąpienie bólu głowy po zakończeniu eksperymentu. Okazało się, że badani byli częściej gotowi akceptować własne sprawstwo owego bólu wówczas, gdy „ofiara” była nielubiana i żywili względem niej negatywne myśli (pomocnik eksperymentatora grał osobę nieprzyjemną i leniwą), niż wówczas, gdy była ona przez nich lubiana. Zgodnie z Wegnerowską teorią pozornej mentalnej kontroli istotną rolę w powstaniu iluzji sprawstwa odgrywa tu czynnik spójności między myślami a tym, co się wydarza. Z kolei w innym eksperymencie uczestnicy byli proszeni o określenie, kto spowodował ruch jednego z dwóch szybko poruszających się po ekranie komputera kursorów. Okazało się, że wówczas, gdy następna pozycja kursora była prymowana przez krótki błysk na ekranie, badani częściej byli skłonni przypisać jego położenie

własnemu ruchowi, wbrew temu, co faktycznie miało miejsce (por. Aarts, Custers i Wegner, 2004). Eksperyment ten wskazuje zarówno na wspomniany efekt spójności, jak i na drugi czynnik wpływający na złudzenie kontroli: odpowiednie zgranie czasowe między myślą a następującym po niej działaniem. Jak pokazuje inne pomysłowe badanie Wegnera i współpracowników, ów właściwy *timing* jest niezwykle silnym źródłem iluzji. W badaniu tym (Wegner, Sparrow i Winerman, 2004) uczestnicy – ubrani w długie szaty – znajdowali się przed lustrem; za nimi stała druga osoba mogąca wsunąć w szatę rękę i poruszać nią w odpowiedzi na słyszaną przez słuchawki instrukcję. Wówczas gdy słyszał ją także badany (instrukcja tym samym pojawiała się w jego doświadczeniu jako coś na kształt myśli o ruchu) oraz obserwował ruch w lustrze – doświadczał silnej iluzji, że to jego ręka się porusza.

Trzecim źródłem iluzji woli omawianym przez Wegnera jest poczucie wyłączności w powodowaniu danego działania. W ten sposób, zgodnie z Wegnerem, świadomość układa dostępne jej puzzle. Nie mamy wglądu w ogromną ilość neuronalnych, biologicznych, poznawczych, społecznych itp. źródeł naszych zachowań. To, co jest dla nas widoczne, to nasze myśli i następujące po nich działanie – i to skłania nas do wiary, że są one połączone za sprawą świadomej, wolnej, podmiotowej woli. Jednak, jak pisze Wegner, owo „podmiotowe ja nie może być realnym bytem [*entity*], który jest sprawcą działania, ale jedynie wirtualnym podmiotem, pozornym mentalnym sprawcą” (Wegner, 2005, s. 23).

Wyjściem z „pułapki homunkulusa” okazuje się porzucenie przez badania społeczne zarówno punktu widzenia subiektywnej, pierwszoosobowej fenomenologii, jak i metafory komputerowej, gdyż oba – zdaniem cytowanych tu badaczy – wywołują „ducha w maszynie”. Tym, co pozostaje, jest punkt widzenia nauk przyrodniczych (*natural sciences*) i perspektywa ewolucyjna. „Patrząc z tej perspektywy – pisze Bargh – niektóre ‘zadziwiające’ i niekiedy nawet kontrowersyjne odkrycia psychologii społecznej takimi być przestają” (Bargh, 2008, s. 129).

Refleksje i pytania na zakończenie

Przyszedł czas na podsumowanie. Zostanie ono zebrane w trzy wątki tematyczne. W pierwszym ujmuję podstawowe konkluzje, które zdają się wynikać z zaprezentowanego w poprzednich częściach przeglądu. W drugim podnoszę kwestię ich adekwatności oraz problemów, jakie towarzyszą specyficznej, zaprezentowanej tu wizji (tak nauki, jak i podmiotu). W trzeciej umieszczam zarysowane wyżej problemy w szerszym kontekście społeczno-kulturowym.

Obraz podsumowujący: iluzja podmiotowości

Na podstawie tego, co powyżej, można powiedzieć, że doświadczenie podsuwa nam pewien obraz, który w istocie jest iluzją (próby wyjaśnienia, dlaczego owa iluzja jest tak istotna dla przystosowania i dobrostanu jednostek jest odrębną kwestią, której tu nie poruszam). Zdaniem badaczy z omawianego kręgu iluzja ta przez wieki służyła jako odpowiedź na pytanie o źródła działania z dwóch podstawowych powodów. Po pierwsze, moc perswazyjna pierwszoosobowych doświadczeń jest ogromna; po drugie – nie było możliwości przekonania się, iż mniemania te mogą być błędne. Współcześnie ta druga przesłanka wydaje się ulegać zmianie. Jak pokazują badania, istnieje bardzo wiele faktycznie nieuświadomianych przyczyn i źródeł zachowań. Pochodzą one zarówno z naszej ewolucyjnej przeszłości (działając w postaci ogólnych motywów, potrzeb czy celów), jak i kultury, dostarczających nieuświadomianych, 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. Przez to wskazanie na różnorakie, nieświadome źródła zachowań dokonuje się odwrócenia zwyczajowych poglądów: badania psychologii społecznej pokazują, w jaki sposób tendencje motywacyjne i działania mogą być uruchamiane pozaświadomie i sprawiać, że zachowujemy się w określony sposób. „Wszystkie linie badawcze – pisze Bargh – łączą się we wniosek, iż wola nie jest źródłem pomysłów dotyczących tego, co zrobić w następnej kolejności. Impulsy nadchodzą z różnorodnych nieświadomych źródeł, zanim świadomość zda sobie z nich sprawę” (Bargh, 2008, s. 148). W ten sposób dokonywane wybory nie są w istocie „wolne”. W ujęciu Bargha kwestie te podsumowuje pytanie: czy wolny wybór dokonuje się na bazie istniejących wpływów związanych z aktualnymi stanami psychicznymi (motywami, preferencjami, celami, uczuciami itp.), ale w taki sposób, że świadomość może spośród nich swobodnie wybierać, czy też dochodzi tu do determinowania wyższych procesów mentalnych przez te stany. „Model *wplywu* jest jak oficer, który zbiera opinie swoich podwładnych, ale sam podejmuje decyzje. Model *determinacji* obciąża bezpośrednio owych podwładnych, bez potrzeby powoływania niezależnego Decydenta” – pisze Bargh, opowiadając się zdecydowanie za tym ostatnim (Bargh, 2008, s. 131). Zarazem obserwowana płynność i sensowność zachowania wskazuje na konieczność istnienia jakiegoś ośrodka integracji informacji i impulsów. Zgodnie z zaprezentowaną tu linią rozumowania nie może nim być świadome Ja. O tym, że nieświadoma integracja jest w istocie możliwa, przekonują badaczy (por. Bargh, 2008) przykłady związane z procesem

mowy: niejasne myśli są przekładane na uporządkowane zdania i nie jest to (przynajmniej w codziennej sytuacji mówienia) proces świadomy (por. dalej). Dodatkowy argument stanowi to, że integracja taka jest na bieżąco dokonywana w przypadku gatunków zwierząt, które nie rozwinęły języka czy świadomości (a przynajmniej nie w takiej formie, jaka charakteryzuje świadomość ludzką). Jednocześnie osobiste fenomenologiczne doświadczenie dostarcza nam silnego poczucia bycia podmiotem, który świadomie wybiera, ocenia, decyduje, formułuje sądy; słowem: panuje nad całością sytuacji, a to jest źródłem iluzji. Tymczasem dzięki odwróceniu tradycyjnej perspektywy uzyskujemy, zdaniem badaczy, możliwość wyjaśnienia niezrozumiałych inaczej wyników badań, wśród których można wymienić: automatyczną ewaluację nowych i nieznanych obiektów; bezpośrednie połączenie między oceną sytuacji a tendencjami behawioralnymi; nieświadomą realizacją celów; automatyczne podejmowanie wartościowych decyzji; mimikrę i wiele innych (por. Bargh, 2008). W ten sposób po raz kolejny powraca wizja człowieka-maszyny, jednak współcześnie jej nośnikiem jest nie tyle zachowujący się sztucznie robot (to zazwyczaj przychodzi na myśl), ile doskonale radzący sobie w środowisku organizm, którego ewolucja i doświadczenia życiowe wyposażyły w umiejętności radzenia sobie ze złożonym środowiskiem, w jakim żyje.

W tym kontekście wspomniane wcześniej coraz częstsze odwołania w psychologii społecznej do czynników osobowych czy podmiotowych (takich jak cele, motywy, standardy samoregulacyjne itp.) nie oznaczają bynajmniej, że działanie tych czynników jest w jakiś sposób „wolne”. Po pierwsze, one same mogą być wzbudzone i realizowane subświadomie, a więc w sposób w istocie automatyczny (co powoduje, że zasadne staje się mówienie o automatycznych procesach kontrolowanych). Po drugie, nawet jeśli są one świadome, nie oznacza to, że są mniej zdeterminowane lub że wyłamują się spod ogólnych, mechanicznie traktowanych prawidłowości. Zasluguje to na szczególne podkreślenie.

Badaczy procesów automatycznych często posądzają się o odmawianie świadomości jakiegokolwiek znaczenia. Powoduje to, że większość dyskusji w obrębie społecznego poznania koncentruje się na kwestiach świadomości i jej roli lub jest mylnie rozpoznawana (por. np. Baumeister, 2008; Kihlstrom, 2008) jako debata nad znaczeniem procesów kontrolowanych i refleksyjnych. Tymczasem realnym problemem nie jest to, że świadomość nie ma mocy regulacyjnych (bo ma, i to zapewne dużą), lecz to, że świadome treści (w tym intencje, wybory czy decyzje) same są zdeterminowane i mają swoje przyczyny. „Jeżeli uznaje się, że ludzkie zachowanie

i wyższe procesy mentalne powinny być analizowane w mechanistycznych ramach odniesienia, pytanie dotyczy nie tego, czy to świadomość, czy też nieświadomość jest bardziej istotna w podbudowywaniu ludzkiego zachowania, ale tych szczególnych sposobów, na jakie każda z nich jest przyczynowo efektywna” (Bargh i Ferguson, 2000, s. 938). I w innym miejscu: „Psychologowie studiujący wyższe procesy umysłowe powinni kontynuować naukowe badania dotyczące świadomości, uwzględniając zarazem deterministyczną filozofię, która musi podbudowywać tego typu analizy” (Bargh i Ferguson, 2000, s. 940). Oznacza to zgodę, iż nieświadome procesy automatyczne i świadome procesy kontrolowane regulują zachowanie w odmienny sposób. Nie oznacza natomiast odwołania się do wolnej woli podmiotowej (przypomnijmy, że ta ostatnia zakłada, iż w określonych warunkach podmiot mógłby postąpić inaczej niż postąpił). W tym sensie próba obrony pozycji podmiotowych z punktu widzenia znaczenia procesów kontrolowanych, refleksyjnych, świadomych czy celowych (por. Baumeister, 2008; Kihlstrom, 2008; Kofta, 2005) może chybić swojego celu. Procesy refleksyjne jako takie same są uwarunkowane, a badacze starają się odkryć ich determinanty. Reguły deterministycznych nie zmienia fakt probabilistycznego charakteru psychologicznych prawidłowości, gdyż, zgodnie z przyjmowanymi założeniami, wynika on z niepełnej informacji, a nie z braku czynników determinujących.

Poruszana tu kwestia dotyczy roli wspomnianego wcześniej rozróżnienia na świadomość fenomenalną i świadomość dostępu. Jak pisze Baars, „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). Doznanie świadomej woli bywa w tym kontekście traktowane jako rodzaj *quale* (choć bardziej abstrakcyjnego w stosunku do jakości zmysłowych; por. Koch, 2008, s. 309) lub rodzaj poznawczej emocji, czegoś na kształt „doznania autorstwa” (*authorship emotion*; por. Wegner, 2002). Ten właśnie, znany nam z codziennego doświadczenia „magiczny” (wedle określenia Wegnera, 2008) aspekt świadomości jest traktowany jako złudny i posądzany o epifenomenalizm. Tak rozumiana świadomość fenomenalna rzadko staje się przedmiotem badań społecznych (np. w formie prac nad potocznymi wyobrażeniami dotyczącymi źródeł naszego działania czy wolności wyborów itp.), także wówczas badania takie prowadzone są jednak zazwyczaj w konwencji eksperymentalnej, a nie np. jakościowej (por. Nichols, 2008). 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 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, przesuwając nacisk z aspektu wolicjonalnego (a tym bardziej wolnej, podmiotowej woli) na inne cechy tak charakteryzowanego zachowania. Przykładowo wyznacznikiem dowolności może być – podobnie jak ma to miejsce w badaniach nad zwierzętami – podatność na modyfikację poprzez wzmocnienia (por. Wegner, 2008, s. 243).

Tak więc niezależnie od roli, jaką w funkcjonowaniu pełni świadomość w sensie regulacyjnym (tj. świadomość dostępu) świadomość fenomenalna może podsuwać nam mylny obraz, pozostając czymś w rodzaju epifenomenu. Tym samym omawiany tu nurt myślenia wpisuje się w tę tradycję filozoficzną, która chyba najpełniej została wyrażona niegdyś przez Spinozę, a potem Schopenhauera: nawet jeśli robię to, co chcę i zamierzam, to moje zamierzenia i chęci są w pełni wynikiem oddziaływania wielorakich zmiennych – i w danej sytuacji nie mogłyby być inne. Innymi słowy nie jestem wolny i nie dysponuję realnym wyborem¹⁸. Co najwyżej mogę żywić takie złudzenie.

Konkludując, wydaje się, iż z powyższych rozważań wynikają dwa podstawowe wnioski.

1. Prawdopodobnie nie da się obronić na gruncie badań psychologicznych silnej wersji podmiotowości, tak jak jest ona osobiście doświadczana i ujmowana antropologicznie. Pozostawia to otwarte pytanie, jak można ją określić inaczej oraz na czym wówczas zasadzałyby się jej (podmiotowości) istota. Wszystko to oczywiście przy założeniu, że podmiotowość jest w ogóle do obrony, co w świetle cytowanych tez wydaje się mocno wątpliwe.
2. Przedstawiony tu obraz sytuacji podmiotu stanowi korelat określonej postawy badawczej i wizji uprawiania nauki. W tym sensie zmiana nastawienia czy postawy badawczej w kierunku uwzględnienia metodologii oraz tez anty- czy nienaturalistycznych zaowocowałyby zapewne innym obrazem. Oznaczałoby to zwrot psychologii społecznej w kierunku, który niegdyś prognozował Brzeziński (2001), a postulował Bruner (2006), tj. uwzględnienia kulturowych znaczeń i narracyjnej interpretacji. Nie wydaje się jednak, by była to perspektywa realna. Byłaby to też inna nauka.

Rozważania powyższe byłyby jednak niepełne bez uwzględnienia jeszcze jednego istotnego wątku.

Czy „schylek podmiotu” jest naukowym faktem czy artefaktem?

Powstaje bowiem pytanie, czy przedstawiona tu wizja jest w świetle badań uzasadniona. Chodzi zwłaszcza o przeskok od (słusznego skądinąd) stwierdzenia, iż istnieją czynności (i to niemało), które objęte są regulacją automatyczną czy nieświadomą, do stwierdzenia, że całe nasze życie jest w istocie regulowane w ten właśnie sposób, a doświadczenie sprawstwa i wolności wyboru pozostaje jedynie złudzeniem. Jak zauważa wielu badaczy (por. Baumeister, 2008; Kihlstrom, 2008; Nichols, 2008), nic po stronie empirycznej czy logicznej zagadnienia nie uprawnia do takiego kroku. Ani determinizmu, ani indeterminizmu nie da się dowieść. Czemu więc prominentni badacze dokonują owego przejścia? Wydaje się, że jednym z powodów mogą być rozstrzygnięcia nie tyle naukowe, ile metafizyczne (które znajdują się zresztą na zapleczu każdej teorii naukowej), a ponadto związany z nimi wzór czy wizja uprawiania nauki. Trzeba jednak zauważyć, że status takich założeń jest inny niż status twierdzeń naukowych. Chciałabym w tym miejscu zasygnalizować krótko te właśnie problemy.

W cytowanych pracach uderza zasadnicza łatwość dokonywania uogólnień na podstawie uzyskanych w badaniach wyników. Co prawda uczestnicy wykazują zazwyczaj zgodne z eksperymentalną manipulacją (np. z prymowanym konstruktem) zmiany postaw, zachowania, emocji itp., siła tak otrzymanych efektów jest jednak w istocie niewielka, co powinno skłaniać raczej do ostrożności. Jak słusznie zauważyli Zajonc, Murphy i Inglehart (komentując wyniki eksperymentu nad wpływem nieświadomego ruchu warg na odczuwany nastrój), „nie oczekujemy od kogoś, kto właśnie się dowiedział, że ma raka, by od rozpaczy przeszedł do radości dzięki zwykłemu skurczowi mięśnia jarzmowego” (Zajonc, Murphy i Inglehart, 1989, s. 412). Refleksja taka nie zawsze towarzyszy rezultatom uzyskiwanym w psychologii społecznej.

Dodatkowym problemem, związanym zresztą z poprzednim, jest problem trafności dokonywanych opercjonalizacji. Z jednej strony mówimy 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 przedczesne lub (być może) nawet nieadekwatne. 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 nieużyteczne, ale powstaje pytanie, czy uprawnia ono – co właśnie czynią czołowi

cytowani w tym artykule badacze – do formułowanych przez nich generalizacji.

Następna sprawa. Gdy przeglądamy czołowe czasopisma psychologiczne (takie jak *Journal of Personality and Social Psychology* czy *Journal of Experimental Social Psychology*) uderza, jak wiele tytułów artykułów zawiera słowa: *automatic*, *implicit* czy *un(non)conscious*, także w kontekstach, które zazwyczaj rezerwowano dla w pełni świadomej aktywności podmiotowej¹⁹. Jest to o tyle zrozumiałe, że ogólne przyjmowane w badaniach założenia nakazują poszukiwanie zależności i przyczyn, co – wraz z wyraźną „biologizacją” społecznych teorii – wydaje się szczególnie sprzyjać eksplorowaniu tych właśnie aspektów ludzkiego funkcjonowania. W tym kontekście wydaje się naturalne, że zakres (szeroko pojętych) zachowań i procesów psychologicznych podatnych na działanie subświadomych manipulacji wzrasta współcześnie niepomniernie (por. Bargh i Ferguson, 2000). Wątpliwości może jednak budzić co innego: czy otrzymywana w ten sposób wizja *homo automaticus* (por. Jarymowicz i Ohme, 2002) nie jest przypadkiem artefaktem (a jeśli tak, to w jakim stopniu) wynikającym z zaangażowania określonej metodologii? Jak wykazuje Elżbieta Paszkiewicz (1984, 1983), teorie naukowe (ich założenia, stosowane metody badań i uzyskiwane za ich pomocą wyniki) stanowią pewien syndrom. Otóż jeśli istnieje choćby najmniejszy zakres rzeczywistości, w którym dane założenia są spełnione, to – ograniczając się do perspektywy przyjmowanej przez daną teorię – zostaną one potwierdzone. Tak więc np. użycie metod nieświadomianego primingu umożliwia potwierdzenie istnienia automatyzmów w ludzkim zachowaniu, ale zarazem uniemożliwia odkrycie w nim czynników podmiotowych czy autonomicznych. Co więcej, przyjmowane przez badaczy założenia i metody wydają się tak oczywiste, że trudno im nawet wyobrazić sobie technikę badań opartą na innych podstawach (co jest zresztą, jak to wykazał niegdyś Thomas Kuhn, prawidłowością prowadzenia badań naukowych w tzw. okresach normalnych). Istnienie alternatywnych metodologii (por. Giorgi, 2002, 2003) skłania jednak do uznania jedynie warunkowej prawdziwości uzyskanych w ten sposób rezultatów. Wskazuje także na konieczność ograniczania czynionych na ich podstawie uogólnień do obszarów, w których przyjmowane założenia rzeczywiście są spełniane (w przypadku badań eksperymentalnych byłoby to np. warunki uwzględniające krótką perspektywę czasową, brak osobistego zaangażowania itp., a więc dosyć dalekie od codziennego życia). Choć wymóg ten wydaje się oczywisty, jest on jednak często przekraczany.

Co ciekawe, radykalne i kontrowersyjne (i dodajmy także: nie zawsze uprawnione) wnioski nie są bynajmniej

ignorowane, ale przeciwnie: szeroko dyskutowane i komentowane (świadczy o tym także ten artykuł). Zdaje się to wskazywać na istnienie określonego klimatu intelektualno-naukowego w akademickiej psychologii społecznej, w którym „procesy automatyczne są spostrzegane jako bardziej naukowo autentyczne i lepiej oddające prawdziwą ludzką naturę” (Wegner, 2005, s. 22). Klimat ten nie jest oczywiście niczym nowym: mowa o potężnym wpływie, jaki miał niegdyś w psychologii behawioryzm, ale także o tradycyjnym podejściu w psychologii społecznej. Ta ostatnia zawsze zdawała się hołdować specyficznemu „sytuacyzmowi”. W klasycznych badaniach z tego kręgu badacze stawiali sobie za cel wykrycie czynników sytuacyjnych wpływających na zachowanie, przy czym zazwyczaj czynniki te były ze strony podmiotu niezamierzone, pojawiały się w sposób przez niego nieuświadomiany, a odpowiedź na sytuację następowała zanim badany miał szansę zastanowić się, co mógłby zrobić; wszystkie te elementy łącznie powodowały, że faktycznie był on pozbawiony możliwości kontroli (a przynajmniej jest ona w takich warunkach co najmniej mocno utrudniona). Ma to swoje konsekwencje: skoro psychologia społeczna w sposób naturalny koncentruje się na sytuacyjnych determinantach myślenia, uczuć czy działań, sprawą nieuniknioną staje się, iż fenomeny psychologiczne jawią się tu jako automatyczne z natury. (Warto zauważyć, że rozumienie tego terminu ulega rozszerzeniu w stosunku do poznawczego określenia „procesy automatyczne”. „Automatyczność” oznacza tu, że ludzie są nieświadomi istniejących wpływów sytuacyjnych, które działają wobec tego niejako automatycznie. Coraz większą akceptację zdaje się jednak zdobywać – nieufnie dawniej traktowane – określenie „poznawcza” czy „adaptacyjna nieświadomość”).

Niezależnie od istniejącego pokrewieństwa pojawiają się także odwołania do behawioryzmu formułowane *explicite*: „Poprzez rozszerzenie bogactwa zewnętrznych bodźców na klasę wewnętrznych reprezentacji środowiska, które są przez nie wzbudzane, wiele z tego, co twierdził Skinner na temat bezpośredniej kontroli środowiskowej (...) zostało obecnie potwierdzone we współczesnych badaniach nad efektem primingu” – pisze Bargh (2008, s. 142). To, że mechanizmy te mają charakter „mentalny” nie zmienia ich deterministycznego charakteru. Stanowią one jedynie uzupełniające doktrynę Skinnerowską zmienne pośredniczące, 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”, która także tutaj wydaje się mieć zastosowanie. Zarazem odwołanie

do umysłowych procesów pośredniczących sprawia, że podejście to zachowuje charakter poznawczy. W istocie jednak, jeśli procesy poznawcze podbudowujące relacje interpersonalne, a także inne ludzkie odpowiedzi na środowisko, są automatycznie pociągane (czy: determinowane w mocnym sensie tego słowa) przez oddziaływanie środowiska, to – jak zauważa 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” (Kihlstrom, 2008, s. 172).

Nawiązania do behawioryzmu są jednak głębsze niż wspomniany nacisk na determinanty środowiskowe. Behawioryzm bowiem to coś więcej niż kierunek w psychologii; to także wyraz określonej (ściśle powiązanej z pozytywizmem logicznym) filozofii nauki (Skinner, 2002), precyzującej, czym nauka jest i jakie wyjaśnienia są na jej gruncie akceptowalne (por. Trzópek, 2006). Mogłoby się wydawać, że ten restrykcyjny i wąski model został już w ramach nauk społecznych przewyższony, stwierdzenie takie może się jednak okazać przedwczesne. Dla wielu badaczy gwarantem owego naukowego statusu psychologii wydaje się właśnie automatyczność, pozwalająca na przekroczenie ograniczeń związanych z ludzką wolą i dowolnością, i tym samym na zbliżenie do ideału, jaki dla neopozytywistów stanowiła fizyka. Wydaje się to jeszcze jednym przejawem uporczywej tendencji w psychologii, by kwestie natury metodologicznej stawiać ponad kwestiami związanymi z naturą badanych przedmiotów (tu: podmiotów). Rodzi się jednak pytanie, czy koszty takiego podejścia nie są zbyt wielkie i czy nasza wiedza o człowieku i jego społecznym funkcjonowaniu dzięki temu się faktycznie wzbogaca.

Sprawa kolejna także wydaje się wiązać ze wspomnianym wyżej eksperymentalno-naturalistycznym rysem współczesnego *social cognition*. Chodzi o pewną bezradność badaczy, którzy na tym gruncie próbują się mierzyć z tradycyjnymi atrybutami podmiotu. Dobrze oddaje to następujący cytat: „Przyjmujemy – pisze Maria Jarymowicz – że podobnie jak możliwe jest bezwiedne uleganie procesom utajonym, tak niewykłuczone 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; podkreślenie moje). Dominacja regulacji nieświadomej i automatycznej powoduje, że – paradoksalnie – ratunku dla podmiotowości upatruje się w... funkcjonowaniu

automatycznym. Stawia to ponownie problem konieczności określenia, czym kategoria podmiotowości ma być na gruncie psychologicznym i co ma stanowić jej wyznaczniki.

O co (być może) toczy się gra

Należy zauważyć, iż na marginesie poruszanych tu kwestii znajdują się problemy o wiele poważniejsze. Jak powiedziano na wstępie, poczucie bycia podmiotem jest silnie ugruntowane w naszym doświadczeniu, poczuciu społecznym i kulturze. Jako takie musiało zapewne być korzystne w naszej ewolucyjnej historii i z tej perspektywy wydaje się wyrazem jakiejś fundamentalnej prawdy. Badania psychologów nad szeroko rozumianym poczuciem kontroli i atrybucją sprawstwa wskazują, jak istotne jest to doświadczenie dla naszego sprawnego funkcjonowania i dobrostanu. Przekonanie o istnieniu związku przyczynowego między stanami świadomymi (zwłaszcza myślami i intencjami) a podejmowanymi działaniami wydaje się podstawą dla poczucia Ja. „Jeżeli uznam – pisze Claxton – że ta relacja przyczynowa nie obowiązuje albo nie funkcjonuje w wystarczającym stopniu, wówczas zmuszony będę przyznać, że jestem ‘zepsuty’, chory psychicznie, pozbawiony kontroli: marionetka nieosobowych sił” (Claxton, 2003, s. 36).

Rodzi się pytanie, czy te nasze potoczno-psychologiczne wyobrażenia i przekonania są rzeczywiście tak niezbywalne, jak się wydaje? Ich orędownik, Jerome Bruner, do którego słów odwołałam się na wstępie, przyznaje, że nasze teorie zdroworozsądkowe mogą podlegać zmianom, a predyspozycje, które uważamy za wrodzone, są najczęściej współkształtowane przez kulturę. (W tym sensie teza o uniwersalnym charakterze doświadczenia podmiotowego wymaga badań międzykulturowych. Bez tego „ludzki podmiotocentryzm” może się okazać innego rodzaju złudzeniem, właściwym dla naszej indywidualistycznej kultury²⁰).

Współczesna nauka zdaje się nakreślać obraz nas samych, który jest niezgodny z naszymi głębokimi przekonaniem, a wielu uczonych wierzy, że stoimy w związku z tym w obliczu zmian, które swoim zasięgiem wykraczają znacznie poza przemiany w nauce (por. Churchland, 1989, 2002a; Edelman, 1998; Uleman, 2005). Dla wielu jest to źródło obaw, gdyż – jeżeli rację ma Jürgen Habermas, pisząc, że nauka formułuje tezy, które mogą stać się potoczną prawdą – powstaje pytanie, co to może oznaczać dla kwestii prawnych, moralnych, społecznych itp.? Steven Pinker ujął wyrażane niepokoje w postaci dylematu: „albo naukowcy muszą być gotowi do sfałszowania swoich danych, albo my wszyscy musimy być gotowi na rezygnację z naszych wartości” (Pinker,

2002, s. 67). Zapobiec takiemu „albo–albo” może – jego zdaniem – zamknięcie nauki i moralnego rozumowania w odrębnych sferach. „Mechanistyczna postawa – pisze Pinker – pozwala zrozumieć motywy naszego działania i to, jak pasujemy do fizycznego uniwersum. Gdy jednak te dyskusje ustają, znów myślimy o sobie jako o wolnych i mających swą godność istotach ludzkich” (Pinker, 2002, s. 68). W podobnym duchu pisał niegdyś Noam Chomsky: „szczelina [*the gap*] między naukowym, materialistycznym, lingwistycznym, genetycznym czy neuropsychologicznym funkcjonowaniem z jednej strony, a rozumiałym (i rozumiejącym) wyjaśnianiem ludzkiego zachowania z drugiej, prawdopodobnie nigdy nie zostanie zasypana” (Chomsky, za: Webel i Stigliano, 2004, s. 100). Wizje te nie wydają się jednak zadowalające.

Tak czy inaczej, wiele z tego, co zostało powiedziane powyżej, zdaje się wskazywać, że naturalistycznie zorientowanej psychologii społecznej trudno jest uchwycić czy podjąć problematykę podmiotowości jako podmiotowości (por. Reykowski, 2002). Streszczając wyrażone w artykule wątpliwości, można zadać następujące pytania: Czy przyjęcie omawianych tu tez jest jednoznaczne z tym, że podmiotowość (w tradycyjnym sensie tego słowa) nie istnieje? Czy może jest tak, że jest ona nieuchwytna w sposób naukowy? A może warto zmodyfikować pojęcie naukowości w naukach społecznych, tak by możliwe było włączenie kulturowych znaczeń? Na udzielenie zadowalającej odpowiedzi jest chyba jeszcze za wcześnie.

LITERATURA CYTOWANA

- Aarts, H., Custers, R., Wegner, D. (2004). On the inference of personal authorship: Enhancing experienced agency by priming effect information. *Consciousness and Cognition*, 14, 439–458.
- Asendorpf, J., Barse, 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, 380–339.
- Baars, B. J. (2003). How brain reveals mind. Neural studies support the fundamental role of conscious experience. *Journal of Consciousness Studies*, 10, 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, 435–454.
- Bargh, J. (2005). Bypassing the will: Toward demystifying the nonconscious control of social behavior. W: R. Hassin, J. Uleman, J. Bargh (red.), *The new unconscious* (s. 37–58). New York: Oxford University Press.
- Bargh, J. (2008). Free will is un-natural. W: J. Baer, J. Kaufman, R. Baumeister (red.), *Are we free? Psychology and free will* (s. 128–154). Oxford: Oxford University Press.
- Bargh, J. A., Chen, M., Burrows, L. (1996). Automacity of social behavior: Direct effects of trait construct and stereotype activation on action. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 230–244.
- Bargh, J., Chartrand, T. (1999). The unbearable automacity of being. *American Psychologist*, 54, 462–479.
- Bargh, J., Ferguson, M. J. (2000). Beyond behaviorism: On the automaticity of higher mental processes. *Psychological Bulletin*, 126, 925–945.
- Bargh, J., Gollwitzer, P., 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, 1014–1027.
- Baumeister, R. (2008). Free will, consciousness, and cultural animal. W: J. Baer, J. Kaufman, R. Baumeister (red.), *Are we free? Psychology and free will* (s. 65–85). Oxford: Oxford University Press.
- Beck, F., Eccles, J. (1992). Quantum aspects of brain activity and the role of consciousness. *Proceeding of the National Academy of Science USA*, 89, 11357–11361.
- Berkowitz, L., Divine, P. (1995). Has social psychology always been cognitive? What is “cognitive” anyhow? *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21, 696–703.
- Block, N. (1995). On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 227–287.
- Bruner, J. (2006). *Kultura edukacji*. Kraków: Znak.
- Brzeziński, J. (2001). Skąd się wzięła i dokąd zmierza polska psychologia? W: D. Doliński, B. Weigl (red.), *Od myśli i uczyć do decyzji i działań* (s. 9–19). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN.
- Casebeer, W. D., Churchland, P. S. (2009). Neuronalne mechanizmy poznania moralnego: wieloaspektowe podejście do oceny moralnej i podejmowania decyzji moralnych. W: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne* (s. 395–421). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Castiello, U., Paulignan, Y., Jeannerod, M. (1991). Temporal dissociation of motor responses and subjective awareness. *Brain*, 114, 2639–2655.
- Chalmers, D. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2, 200–219.
- Chartrand, T., Maddux, W., Lakin, J. (2005). Beyond perception-behavior link: The ubiquitous utility and motivational moderators of nonconscious mimicry. W: R. Hassin, J. Uleman, J. Bargh (red.), *The new unconscious* (s. 334–361). New York: Oxford University Press.
- Chen, M., Bargh, J. (1999). Consequences of automatic evaluation: Immediate behavioral predispositions to approach or avoid the stimulus. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25, 215–224.
- Churchland, P. S. (1989). *Neurophilosophy. Toward a unified science of the mind/brain*. Cambridge: The MIT Press.
- Churchland, P. (2002a). *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*. Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Churchland, P. (2002b). Folk psychology and the explanation of human, W: J. Greenwood (red.), *The future of folk psychology. Intentionality and cognitive science* (s. 51–69). Cambridge: Cambridge University Press.
- Claxton, G. (2003). The mind-body problem – Who cares? *Journal of Consciousness Studies*, 10 (12), 35–37.
- Colaizzi, P. F. (1972). Psychological research as the phenomenologist views it. W: R. Valle, M. King (red.), *Existential-phenomenological alternatives for psychology* (s. 48–71). New York: Oxford University Press.
- Damasio, A. (1999). *Bląd Kartezjusza*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Damasio, A. (2000a). *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Damasio, A. (2000b). Jak rodzi się świadomość? *Świat Nauki*, 1, 76–81.
- Dehaene, S., Naccache, L. (2001). Towards a cognitive neuroscience of consciousness: Basic evidence and workspace framework. *Cognition*, 79, 1–37.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness explained*. Boston, MA: Little Press.
- Dennett, D. (2003). Who's on first? Heterofenomenology explained. *Journal of Consciousness Studies*, 10 (9–10), 19–30.
- Dennett, D. (2007). *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*. Kraków: Wydawnictwo Pruszyński i S-ka.
- Dijksterhuis, A., Aarts, H., Smith, P. (2005). The power of the subliminal persuasion and other potential application. W: R. Hassin, J. Uleman, J. A. Bargh (red.), *The new unconscious* (s. 77–106). New York: Oxford University Press.
- Dijksterhuis, A., Bos, M., Nordgren, L. F., von Baaren R. (2005). On making the right choice: The deliberation-without-attention effect. *Science*, 311, 1005–1007.
- 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, 865–877.
- Edelman, G. (1998). *Przenikliwe powietrze, jasny ogień. O materii umysłu*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ferber, R. (2008). *Podstawowe pojęcia filozoficzne* (t. 2). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Flanagan, O. (1992). *Consciousness reconsidered*. Cambridge: The MIT Press.
- Gazzaniga, M. (2006). *The ethical brain. The science of our moral dilemmas*. New York: Harper Perennial.
- Giorgi, A. (2002). *Psychologia jako nauka empiryczna uprawiana z ludzkiej perspektywy. Podejście fenomenologiczne*. Białystok: Trans Humana.
- Giorgi, A. (red.). (2003). *Fenomenologia i badania psychologiczne*. Białystok: Trans Humana.
- Glaser, J., Kihlstrom, J. (2005). Compensatory automaticity: Unconscious volition is not an oxymoron. W: R. R. Hassin, J. S. Uleman, J. Bargh (red.), *The new unconscious* (s. 171–195). New York: Oxford University Press.
- Gollwitzer, P., Bayer, U. C., McCulloch, K. (2005). The control of the unwanted. W: R. R. Hassin, J. S. Uleman, J. Bargh (red.), *The new unconscious* (s. 485–515). New York: Oxford University Press.
- Hagan, S., Hameroff, S. R., Tuszyński, J. A. (2002). Quantum computation in brain microtubules: Decoherence and biological feasibility. *Physical Review, E* 65, 061901.
- Hameroff, S., Penrose, R. (1996). Conscious events as orchestrated space-time selection. *Journal of Consciousness Studies*, 3 (1), 36–53.
- Hassin, R. (2005). Nonconscious control and implicit working memory. W: R. Hassin, J. Uleman, J. Bargh (red.), *The new unconscious* (s. 196–224). New York: Oxford University Press.
- Hull, J., Slone, L., Meteyer, K., Matthews, A. (2002). The nonconsciousness of self-consciousness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83, 406–424.
- Husserl, E. (1974). *Idee II*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- James, W. (1890). *The principles of psychology*. New York: Holt.
- Jarymowicz, M. (2008). *Psychologiczne podstawy podmiotowości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jarymowicz, M., Ohme, R. (2002). Homo automaticus czy homo sapiens? W: M. Jarymowicz, R. Ohme (red.), *Natura automatyzmów: Dyskusje interdyscyplinarne* (s. 86–91). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN.
- Kihlstrom, J. (2002). The seductions of materialism and the pleasures of dualism. *Journal of Consciousness Studies*, 9 (11), 30–34.
- Kihlstrom, J. (2008). The automaticity juggernaut – Or, are we automatons after all? W: J. Baer, J. Kaufman, R. Baumeister (red.), *Are we free? Psychology and free will* (s. 155–180). Oxford: Oxford University Press.
- Kim, J. (2002). *Umysł w świecie fizycznym*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Koch, Ch. (2008). *Neurobiologia na tropie wiadomości*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kofta, M. (2005). Kilka uwag o naturze i ewolucji nurtu poznania społecznego. W: M. Kossowska, M. Śmieja, S. Śpiwak (red.), *Spoleczne ścieżki poznania* (s. 217–231). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Langer, E. (1978). Rethinking the role of thought in social interaction. W: J. H. Harvey, W. Ickes, R. F. Kidd (red.), *New direction in attribution research* (s. 35–58). Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Langer, E. (1993). Problemy uświadomienia. Konsekwencje refleksyjności i bezrefleksyjności. W: T. Maruszewski (red.), *Poznanie, afekt, zachowanie* (s. 137–179). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Libet, B. (1985). Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in the initiation of action. *Behavioral and Brain Sciences*, 8, 529–566.
- Libet, B. (1994). A testable field theory of mind-brain interaction. *Journal of Consciousness Studies*, 1 (1), 119–126.
- Libet, B. (2003). Can conscious experience affect brain activity? *Journal of Consciousness Studies*, 10 (12), 24–28.

- 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, 623–642.
- Moskowitz, G., Gollwitzer, P., Wasel, W., Schaal, B. (1999). Preconscious control of stereotype activation through chronic egalitarian goals. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77 (1), 167–184.
- Nichols, S. (2008). How can psychology contribute to the free will debate. W: J. Baer, J. Kaufman, R. Baumeister (red.), *Are we free? Psychology and free will* (s. 10–31). Oxford: Oxford University Press.
- Nisbett, R., Wilson, T. (1995). Powiedzieć więcej, niż się wie. Sprawozdania słowne o procesach psychicznych. W: T. Tyszcza (red.), *Czy powrót do introspekcji? Zbieranie i analiza danych słownych* (s. 59–115). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Paszkievicz, E. (1983). *Struktura teorii psychologicznych. Behawioryzm, psychoanaliza, psychologia humanistyczna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Paszkievicz, E. (1984). O metateoretycznych założeniach teorii: analiza na przykładzie teorii psychologicznych. W: S. Nowak (red.), *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych* (s. 135–154). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pelham, B., Mirenberg, M., Jones, J. K. (2002). Why Susie sells seashells by the seashore: Implicit egotism and major life decisions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82, 469–487.
- Pinker, S. (2002). *Jak działa umysł*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Pockett, S. (2004). Does consciousness cause behavior? *Journal of Consciousness Studies*, 11 (2), 23–40.
- Pronin, E., Wegner, D., 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, 218–231.
- Ramsey, W., Stich, S., Garon, J. (2002). Connectionism, eliminativism, and the future of folk psychology. W: J. Greenwood (red.), *The future of folk psychology. Intentionality and cognitive science* (s. 93–119). Cambridge: Cambridge University Press.
- Reykowski J. (2002). Czy w psychologii jest miejsce dla pojęcia podmiotowości? W: M. Jarymowicz, R. K. Ohme (red.), *Natura automatyzmów. Dyskusje interdyscyplinarne* (s. 233–237). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN i Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej.
- Scriven, M. (2002). Poglądy na naturę człowieka. W: T. W. Wann (red.), *Behawioryzm i fenomenologia* (s. 195–217). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Searle, J. S. (1995). *Umysł, mózg i nauka*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Searle, J. S. (1999). *Umysł na nowo odkryty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PIW.
- Shah, J. (2003). Automatic for the people: How representations of significant others implicitly affect goal pursuit. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84 (4), 661–681.
- Shah, J., Kruglanski, A. (2002). Priming against your will: How goal pursuit is affected by accessible alternatives. *Journal of Experimental Social Psychology*, 38, 368–383.
- Skinner, B. F. (2002). Pół wieku behawioryzmu. W: T. W. Wann (red.), *Fenomenologia i behawioryzm* (s. 99–121). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Smart, J. J. (2004). Consciousness and awareness. *Journal of Consciousness Studies*, 11 (2), 41–57.
- Trzópek, J. (2003). *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych*. Kraków: Wydawnictwo Societas Vistulana.
- Trzópek, J. (2006). *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Trzópek, J. (2009). Problem woli a współczesna psychologia. *Przegląd Filozoficzny*, 18, 1 (69), 125–143.
- Trzópek, J. (2010). Kto jest kontrolerem? Problem świadomego Ja we współczesnej psychologii kognitywnej. *Roczniki Psychologiczne*, 1 (7), 129–153.
- Uleman, J. (2005). Becoming aware of the new unconscious. W: R. Hassin, J. Uleman, J. Bargh (red.), *The new unconscious* (s. 3–15). New York: Oxford University Press.
- Velmans, M. (2002). How could conscious experiences affect brains? *Journal of Consciousness Studies*, 9 (11), 3–29.
- Velmans, M. (2003). Preconscious free will. *Journal of Consciousness Studies*, 10 (12), 42–61.
- Weber, Ch., Stigliano, T. (2004). Are we beyond good and evil? Radical psychological materialism and the “cure” for evil. *Theory and Psychology*, 14 (1), 81–103.
- Wegner, D. (2002). *The illusion of conscious will*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Wegner, D. (2005). Who is the controller of controlled processes? W: R. Hassin, J. Uleman, J. Bargh (red.), *The new unconscious* (s. 19–30). New York: Oxford University Press.
- Wegner, D. (2008). Self is magic. W: J. Baer, J. Kaufman, R. Baumeister (red.), *Are we free? Psychology and free will* (s. 226–247). Oxford: Oxford University Press.
- Wegner, D. M., Sparrow, B., Winerman, L. (2004). Vicarious agency: Experiencing control over the movement of others. *Journal of Personality and Social Psychology*, 86 (6), 838–848.
- Wilson, T. (2002). *Strangers to ourselves. Discovering the adaptive unconscious*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Wilson, T., Dunn, E. (2004). Self-knowledge: Its limits, value, and potential for improvement. *Annual Review of Psychology*, 55, 493–518.
- Zajonc, R. B., Murphy, S., Inglehart, M. (1989). Feeling and facial efference: Implication of vascular theory of emotions. *Psychological Review*, 96, 395–416.
- Zimbardo, F., Ruch, F. (1994). *Psychologia i życie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

PRZYPISY

1. Mimo iż nauka bezzalożeniowa bardzo szybko okazała się pozytywną fikcją, powszechnie przyjmowana praktyka

badawcza bardzo rzadko odwoływała się do stojących za nią (nie zawsze jasno uświadomianych) założeń filozoficznych (por. Paszkiewicz, 1983; Trzópek, 2006).

2. Zabieg taki podporządkowany jest potrzebie klarowności wywodu, w którym wątki rozwojowe i stopnie podmiotowości mają mniejsze znaczenie. Zdaję sobie sprawę, że dla wielu badaczy właśnie kwestie a) poczucia lub b) zakresu i stopnia podmiotowości mogą mieć zasadnicze znaczenie (por. też Trzópek, 2009). W artykule tym kluczowe jest jednak co innego: realna możliwość posiadania tego typu atrybutów. Właśnie takie postawienie problemu sytuuje go na pograniczu zagadnień zarezerwowanych dawniej dla refleksji filozoficznej.

3. Przypadek jest tu traktowany jako trudne do przewidzenia zdarzenie, które jednak – jeśli już zaistnieje – samo staje się jedną z determinant ściśle określających przebieg sytuacji. Dopuszczenie możliwości przypadku tak rozumianego podważa co prawda wizję determinizmu Laplace'a, ale nie determinizmu w ogóle.

4. Tu: jako stanowisko odmienne od różnych form kompatybilizmu, w którym determinizm usiłuje się pogodzić z wolnym działaniem. W kompatybilizmie osoba jest traktowana jako wolna, mimo że nie mogłaby (będąc sobą) postąpić inaczej w określonych warunkach niż to uczyniła.

5. „Chroniczną niepełność informacji” (por. Scriven, 2002), na którą wydaje się skazana psychologia, nie należy mylić z antydeterministyczną argumentacją odwołującą się do probabilistycznego charakteru rzeczywistości fizycznej na poziomie subatomowym.

6. O koncepcji Wegnera piszę szerzej w artykule pt. „Kto jest kontrolerem? Problem świadomego Ja we współczesnej psychologii kognitywnej”, który ukazał się w 1. numerze *Roczników Psychologicznych* w roku 2010.

7. Wachlarz poglądów może być przy tym rozległy, obejmując materializm, materializm eliminatywny, monizm neutralny, monizm akauzalny, dualizm własności, dualizm substancji, emergentyzm i in.

8. Jedną z poważniejszych prób obrony interakcjonizmu została podjęta przez Ecclesa (por. Beck i Eccles, 1992), popartego na gruncie filozofii nauki przez Poppera. Do mechaniki kwantowej i niezdecydowania rzeczywistości fizycznej nawiązywali też inni badacze (por. Hameroff i Penrose, 1996; Hagan, Hameroff i Tuszyński, 2002). Koncepcje te spotkały się jednak z krytyką.

9. W myśl tego ostatniego stanowiska istnieje *jedna* substancja będąca podstawą własności tak mentalnych, jak i fizycznych, jakkolwiek przejawiająca się właśnie na te dwa nieredukowalne i niesprowadzalne do siebie sposoby. Jak wykazuje to m.in. Kim (2002), takie postawienie sprawy nie likwiduje jednak problemów, do których zdaje się prowadzić każda forma dualizmu.

10. W tym ujęciu zjawiska mentalne są w zasadzie zjawiskami fizycznymi, podobnie jak temperaturę można utożsamić z ruchem cząsteczek, a wodę z H₂O. Od innych poglądów podejście to odróżnia nie fakt uznania, że świadomość ma swój odpowiednik w przebiegu procesów mózgowych (co jest tezą powszechnie przyjętą), lecz twierdzenie, że jest ona tylko tym

i opis w terminach neurobiologicznych (jeśli takowy byłby możliwy) wyczerpuje całość zagadnienia.

11. „Pracuję nad tym od lat – skarży się Dennett – a postępy są tak znikome!” (2007, s. 119).

12. Filozofowie lubiący eksperymenty myślowe używają określenia „zombie” w stosunku do istoty zachowującej się i mówiącej jak człowiek, ale pozbawionej świadomych doznań. Jej zachowaniem (w tym werbalnym) kierowałyby wówczas procesy subświadome. Zauważmy, że takie funkcjonowanie byłoby możliwe nawet wówczas, gdyby świadomość była jedynie epifenomenem, efektem ubocznym aktywności mózgowej, bez żadnej mocy sprawczej (tak jak np. odgłos bicia serca jest efektem ubocznym jego pracy, ale sam nie ma wpływu na funkcjonowanie tego narządu).

13. O tym, jak złożonymi zachowaniami mogą zawiadywać „agenci-zombi” świadczą stany lunatyzmu, dysocjacji czy przebieg niektórych epizodów epileptycznych (por. Damasio, 2000b).

14. „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 niewidzialnej 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” (Koch, 2008, s. 230).

15. Z własnego doświadczenia wiemy np., że nie wszystkie świadome intencje czy zamiary znajdują później odzwierciedlenie w naszych działaniach. Mówiąc nieco żartobliwie, Jamesowski zamiar wstania z łóżka (który to przykład posłużył Jamesowi do analizy fenomenu woli; por. James, 1890), nie zawsze znajduje bezpośrednie przełożenie na czyny.

16. Obraz ten nie jest zresztą nowy. Na gruncie filozofii intuicje takie formułowali już tacy filozofowie, jak Spinoza, Leibniz czy Schopenhauer. Robimy to, co chcemy i postanawiamy – ale to, co chcemy i postanawiamy jest niejako predeterminowane przez subświadome procesy zachodzące w umyśle/mózgu (por. Trzópek, 2003, 2009).

17. Wsparcia dostarczają tu też dane neurologiczne dotyczące zachowania pacjentów z tzw. rozszczepieniem mózgu. Osoby te płynnie wymyślają racjonalizacje dla swoich działań, których faktyczne źródła leżą poza ich świadomością. Na tej podstawie M. Gazzaniga (2005/2006) wprowadził pojęcie tzw. lewopółkowego interpretatora.

18. W ten sposób zasadne staje się np. paradoksalne twierdzenie, iż napisanie artykułu (łącznie z wyborem jego tematu) miało charakter w istocie automatyczny (mimo iż – patrząc z innej strony – było czynnością świadomą i celową). Automatyczność oznacza wówczas, że przesłanki, które spowodowały określone chęci, dążenia, zachowania itp., działały w sposób konieczny (przy uwzględnieniu wpływu takich determinant, jak temperament, indywidualna historia wzmocnień, oddziaływania przypadkowe itp.). Warto przypomnieć, że w podobny sposób Skinner wyjaśniał niegdyś Rogersowi swoją obecność na naukowym sympozjum.

19. Oto przykłady niektórych tytułów: „The nonconsciousness of self-consciousness” (Hull, Slone, Meteyer i Matthews, 2002), „Compensatory automaticity: Unconscious volition is not an oxymoron” (Glaser i Kihlstrom, 2005), „The automated will: Nonconscious activation and pursuit of behavioral goals” (Bargh, Gollwitzer, Lee-Chai, Barndollar i Troschel, 2001).

20. Jak dotąd badań takich jest niewiele, a te, które są prowadzone, wskazują, że znaczenie przypisywane świadomym

wyborom czy działaniu własnej woli może być w znacznej mierze funkcją wyznawanych w danej kulturze wartości (por. Bargh i Ferguson, 2000). Z drugiej strony wydaje się mało prawdopodobne, by poczucie sprawczości nie odgrywało w innych kulturach żadnej istotnej roli. Studia nad rodzajem i zakresem istniejących różnic międzykulturowych wydaje się pasjonującą perspektywą na przyszłość.

Does social psychology have room for the category of subjectivity?

Joanna Trzópek

Institute of Applied Psychology, Jagiellonian University

Abstract

After a long break, psychology nowadays seems to be returning to engaging issues. Most certainly, the problem of an agent falls within this category. Two fundamental attributes are usually linked to the agent: the will and self-knowledge. The article confronts this understanding, grounded in experience and philosophical tradition, with research results and theories of human functioning created on their basis. The issues referred to are of a meta-theoretical nature and are partly located at the intersection of psychology, neuroscience, and philosophy. The text consists of four parts. First part discusses the general agent-related issues on the folk and scientific grounds. In part two, the agent appears in the context of problems of awareness. Part three focuses on research in social psychology (particularly social cognition). Last part provides a venue for outlining the arising questions and doubts.

Key words: agent, agency, self-awareness, folk psychology, neuroscience, social cognition, mind-body relation

Złożono: 15.12.2009

Złożono poprawiony tekst: 3.04.2011

Zaakceptowano do druku: 17.05.2011