

JERZY BOBRYK
Uniwersytet Warszawski

NEKARTEZJAŃSKA KONCEPCJA SAMOŚWIADOMOŚCI (SAMOŚWIADOMOŚĆ WEDŁUG MEADA, RYLE'A I WYGOTSKIEGO)

WPROWADZENIE

Refleksja nad ludzką samoświadomością ze względu na historię tego typu rozważań, oraz z natury rzeczy, czyli ze względu na właściwości samego przedmiotu snutej refleksji, ma charakter interdyscyplinarny. Filozoficzne, socjologiczne i psychologiczne teorie ludzkiej samoświadomości tworzone były w różnym czasie, w odmiennych kontekstach i dla różnych celów. Przyczyniło się to nie tylko do powstania imponującej liczby teorii, ale też do różnorodności używanych terminów oraz do pewnego zamętu terminologicznego i pojęciowego. Bywa tak, że różne teorie tworząc to samo lub coś podobnego, używają jedynie odmiennej terminologii. Bywa też odwrotnie: podobieństwo twierdzeń jest jedynie powierzchowne i pozorne.

Przyglądając się teoriom samoświadomości warto szukać faktycznych podobieństw i odkrywać pozorne tylko, lub mało istotne, różnice. Postawa taka pomoże nam w ustaleniu tego co faktycznie już wiemy, oraz co musimy zbadać w fenomenie ludzkiej świadomości. Z tych właśnie względów każda teoria świadomości wymaga przede wszystkim pewnych wstępnych ustaleń i rozróżnień terminologicznych, w przeciwnym wypadku naukowe dyskusje na temat samoświadomości, a także empiryczne badania nad nią prowadzić będą do nieporozumień i niepotrzebnych wysiłków teoretyków i eksperymentatorów.

Przede wszystkim należy ustalić, czy zamierza się badać i opisywać teoretycznie ludzką zdolność do samoświadomości, zdolności do pewnych specyficznych czynności poznawczych, których przedmiotem jest sam podmiot owych czynności (jakaś jego część, lub jego cecha), czy też może zamierza się poznać treści samoświadomości, czyli rezultaty owych specyficznych czynności poznawczych. Takie ustalenia są niezbędne, jako że autorzy teorii dotyczących ludzkiej samoświadomości używają niekiedy tych samych terminów (jaźń, ja, ego), czasem dla oznaczenia zdolności do wykonywania pewnych czynników poznawczych, innym razem dla opisanego samych tego typu czynności, kiedy indziej zaś dla określenia rezultatu tych czynności. Wydaje mi się też, że nie można prowadzić psychologicznych empirycznych badań nad samoświadomością pomijając to wszystko, co na jej temat (i podmiotowość) powiedziała i mówi filozofia, a języki obu dyscyplin są nieco inne. We współczesnej filozofii mówi się o kryzysie

filozofii podmiotu¹, i o niejasności samego pojęcia podmiotu. Psychologia natomiast bada intensywnie ludzką samoświadomość skupiając się najczęściej, jeśli nie wyłącznie, na tak zwanym obrazie, „ja”, czyli treściach ludzkiej samoświadomości.

ZAŁOŻENIA WSTĘPNE

Podstawowe założenia z jakimi przystępuję do rozważań nad samoświadomością, pojawiły się już w rozważaniach wstępnych i choć założenia te nie powinny, jak sądzę, budzić niczyich protestów (jako zupełnie przekonujące i oczywiste), chciałbym je tu wyrazić *explicite*.

Po pierwsze, procesy samoświadomości są specyficznym rodzajem procesów poznawczych. (Zawieszam w tym miejscu pytanie o to, czy wiemy dokładnie czym są procesy poznawcze i czym czynności poznawcze różnią się od innych ludzkich czynności i aktów).

Dalej zakładam, że każdy akt poznawczy lub każda czynność poznawcza² są przez kogoś wykonywane — istnieje zawsze jakiś możliwy do wskazania podmiot czynności poznawczych. Poza tym każde poznanie jest poznaniem czegoś, każda czynność poznawcza ma swój przedmiot. W przypadku samopoznania i czynności prowadzących do samoświadomości przedmiotem jest sam podmiot, lub jego część.

Przedmiot należy odróżnić od treści. Rozróżnienie to, stosowane do różnych aktów świadomości³, stosuje się także, moim zdaniem, do aktów samoświadomości. Jak percepcyjny obraz konia nie jest koniem, a psychologiczne pojęcie dobrobytu nie jest dobrobytem, tak też mój obraz mojego „ja”, lub też moje pojęcie mojego „ja” (czy cokolwiek, co powstanie w wyniku procesów, aktów czy czynności samopoznania) nie jest ani mną, ani moim, Ja”.

Treści aktów samoświadomości i wszelkich innych czynności poznawczych są tym samym, co wytwory tych aktów lub czynności. Wtwory mogą być trwałe lub nietrwałe. Wtwory nietrwałe istnieją tylko tak długo, jak długo przebiegają⁴. Jeśli już nie patrzę na konia, to nie mam jego percepcyjnego obrazu, choć przy pomocy innych (niepercepcyjnych) czynności mogę obraz widzianego niegdyś konia przywołać z pamięci.

Poza wymienionymi założeniami chcę też wspomnieć o tym, jakich założeń tu nie przyjmuję. Nie chodzi tu o sądy i twierdzenia które odrzucam; raczej chodzi o te które wstępnie zawieszam.

Choć odróżniam treści i przedmioty czynności (aktów) poznawczych, choć zakładam, że treści są zawsze wytworami owych czynności (aktów), zawieszam problem: czy

¹ R. Rorty: *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge 1989; R. Rorty: *Essays on Heidegger and others*. Cambridge 1991.

² W innym miejscu (J. Bobryk: *Ekspresja, intencjonalność, samoświadomość*. W: I. Kurcz, J. Bobryk: *Akty semiotyczne, ich wytwory i mechanizmy*. Warszawa 1992), przedstawiłem propozycję rozróżnienia czynności i aktów, jednak dla celów niniejszego tekstu rozróżnienie to nie wydaje się niezbędne.

³ K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*. W: *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Warszawa 1894/1965. (stosowana niekiedy podwójna data, np. 1894/1965, oznacza pierwsze wydanie pracy oraz wydanie, z którego autor cytuje).

⁴ K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach*. *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Warszawa 1912/1965.

przedmioty zawsze muszą istnieć w sposób materialny? Zawieszam też problem trwałości wytworów czynności psychicznych (umysłowych). Choć osobiście skłaniałbym się ku tezie Twardowskiego o nietrwałości wytworów czynności psychicznych, wstępne zawieszenie tej tezy wydaje mi się konieczne ze względu na wieloznaczność terminu „czynność psychiczna”.

Z punktu widzenia teorii czynności i wytworów Kazimierza Twardowskiego⁵, możemy wyróżnić:

- a. akty lub czynności prowadzące do samoświadomości lub tę samoświadomość gwarantujące;
- b. rezultaty (wytwory) owych aktów lub czynności.

Psychologowie mogą zatem zastanawiać się, w jaki sposób możliwa jest samoświadomość, czyli jak są możliwe, jaką mają strukturę procesy samoświadomości. Mogą też zastanawiać się, jakie są rezultaty tych procesów, jakie są treści owych czynności lub aktów. Psychologowie na ogół nie odróżniają tych dwu całkiem odmiennych rodzajów pytań. Poza tym psychologiczne teorie częściej koncentrują się na treściach samoświadomości, tworząc teorie idei- „ja” lub teorię pojęcia „ja” i obrazu, ja”. Zajmują się więc czymś, co wcześniej nazwałem⁶, ja przedmiotowym”. Nie zamierzam w tym miejscu zajmować się teoriami „ja przedmiotowego”, teoriami obrazu „ja”, czyli teoriami dotyczącymi wytworów aktów lub czynności samoświadomości.

Wydaje mi się natomiast, że niezwykle ważnym, a może po prostu bardziej podstawowym problemem jest zagadnienie ludzkiej zdolności do samoświadomości, a więc budowanie teorii „ja podmiotowego”. Wspomniana tu praca⁷ poświęcona była właśnie genezie ludzkiej zdolności do samoświadomości. Zdolność do samoświadomości wydaje się często (psychologom, a niekiedy i filozofom) przyrodzoną ludzką zdolnością. Może dlatego nie widzą oni konieczności badania jej genezy i rozwoju. Po przyjęciu takiego założenia musimy uznać, że to, co się rozwija i powstaje, co może być różne u różnych jednostek, to wyłącznie treści składające się na obraz, ja”.

Jak nadmieniałem, treści pojęcia, ja” to nic innego, jak wytwór pewnych czynności lub aktów psychicznych. W swoich wcześniejszych publikacjach⁸ starałem się pokazać, czym są same akty psychiczne prowadzące do tego typu wytworów. W tym miejscu ograniczę się do skrótowego przedstawienia zawartych tam tez i ich uzupełnienia.

Zdolność do samoświadomości, podobnie jak zdolność do samokontroli i kierowania własnym zachowaniem, wydaje mi się zdolnością wyuczoną, dzięki społecznym doświadczeniom i uzyskiwaną stopniowo w społecznej aktywności. Fakt ten, wychodząc z odmiennych punktów widzenia, najlepiej pokazali G. H. Mead i L. S. Wygot-ski, ja zaś starałem się przedstawić syntezę tych dwu teorii⁹ i odróżnić badania nad

⁵ Tamże.

⁶ J. Bobryk: *Spoleczne podstawy „ja” podmiotowego*. Warszawa 1981.

⁷ Tamże.

⁸ J. Bobryk: *Spoleczne podstawy „ja podmiotowego”*; oraz J. Bobryk: *Variability of culture and human self-consciousness*. W: S. Bem, H. Rappard, W. Van Hoorn (red.): *Studies in the History of Psychology and the Social Sciences*. Leiden 1984.

⁹ J. Bobryk: *Variability of culture and human self-consciousness*, op. cit.

warunkami samoświadomości i procesami samoświadomości od badań nad treścią pojęcia, ja”¹⁰,

Poza tym zdolność do samoświadomości zdaje się być związana z procesami używania języka i posługiwania się znakami z innych społecznych systemów semiotycznych¹¹. Obserwacja ontogenetycznego rozwoju człowieka wystarczyła wielu psychologom (Mead, Wygotki) do postawienia tezy o kulturowo-społecznej genezie ludzkiej podmiotowości.

PODSTAWOWY PROBLEM TEORII SAMOŚWIADOMOŚCI

Powróćmy jednak do głównego nurtu naszych rozważań. Teoria intencjonalności (zaliczam do niej także pracę Twardowskiego *O czynnościach i wytworach*), pozwala nie tylko na precyzyjne rozróżnienie „ja podmiotowego”, czyli czynności samoświadomości i zdolności do tych czynności, oraz „ja przedmiotowego”, czyli stałego lub przejściowego rezultatu wspomnianych czynności. Pozwala też na pokazanie najważniejszego i najtrudniejszego problemu uwikłanego w teorię samoświadomości. Problem ten sprowadza się do pytania: czy procesy poznawcze (także te skierowane na wytworzenie obrazu „ja”) mogą być świadome same z siebie, czy też mamy w każdym wypadku (lub możemy mieć czasem) do czynienia z dwoma procesami: najpierw z procesem poznawania (odzwierciedlanie poznawanej rzeczywistości), a następnie i dodatkowo procesem poznawania pierwszego procesu poznawczego? Brentano i inni teoretycy intencjonalności widzieli wszystkie procesy psychiczne jako samoprezentujące się w świadomości podmiotu. Inni psychologowie klasycy i współcześni widzieli, i widzą nadal, w takich wypadkach dwa procesy: jakiś proces poznawczy, np. proces wyobrażenia sobie jednorożca, lub proces widzenia konia Przewalskiego i dodatkowo proces lub akt „widzenia”, poznawania wytworzonego wyobrażenia lub powstałego spostrzeżenia. Analogicznie postulowano w psychologii istnienie aktu lub czynności myślenia, oraz aktu introspekcyjnego analizowania aktów.

Koncepcja dwu odrębnych procesów zdawała się być jak gdyby potwierdzona, lub przynajmniej pierwotnie wzmocniona, odkryciem, że nie wszystkie procesy psychiczne są świadome (Freud), później zaś teorią nieświadomych procesów poznawczych lub nieświadomego przetwarzania informacji (Chomsky i inni). Wybór pomiędzy teorią samoprezentacji procesu poznawczego a teorią dwu procesów jest, w obecnym stadium znajomości umysłu ludzkiego, tyleż niezwykle ważną, co trudną do podjęcia decyzją. Nie widzę dostatecznych podstaw do kategorycznego odrzucenia jednej z alternatyw i przyjęcia pozostałej. Chciałbym jednak w tym miejscu przedstawić pewne przesłanki ułatwiające, być może, tego typu decyzję.

Po pierwsze, warto pamiętać o tym, że koncepcja dwu procesów wynika przede wszystkim z odległej tradycji myślenia psychologicznego, z czegoś, co nazwałem wcześniej¹² dualistyczną wizją człowieka. Modelowym przykładem teorii dualistycznej

¹⁰ Tamże, s. 343.

¹¹ Tamże.

¹² J. Bobryk: *Locus umysłu*. Wrocław 1987.

jest teoria samoświadomej jaźni współcześnie proponowana przez J. Ecclesa¹³. Postuluje się w tej teorii nie tylko odrębność procesów poznawczych i procesów samoświadomości, ale wręcz odrębność dwu układów: poznającego i samoświadomego. W rozwiązaniu Ecclesa zakłada się, że samoświadomy umysł jest jednostką istniejącą dzięki sobie (*self-subsistent entity*) i wchodzi w interakcje — dwustronne oddziaływania przy czynowe — z pracującym mózgiem¹⁴. I tak na przykład, mamy z jednej strony neurofizjologiczne procesy percepcji, z drugiej zaś procesy skaningu stanów mózgu dokonywane przez samoświadomą jaźń lub umysł¹⁵. Eccles powołuje się wprawdzie na badania empiryczne, jednak ich rezultaty nie skłaniają jednoznacznie do przyjęcia hipotezy dualistycznego interakcjonizmu. Koncepcja Ecclesa jest współczesną wersją poglądów Kartezjusza, zatem bardziej tradycyjna, mniej zaś empiria skłania nas do przyjęcia tej hipotezy.

W tym miejscu przestaje mieć znaczenie pytanie, czy dwoistość procesów samoświadomości polega na tym, że samoświadomy umysł dokonuje analizy poznawczych procesów mózgu¹⁶, czy też na tym, że pewne obszary mózgu (gwarantujące poznanie) są analizowane przez inne obszary zapewniające samopoznanie i świadomość introspekcyjną, jak chce D. M. Armstrong¹⁷. Niezależnie od tego, czy przyjmiemy teorię identity procesów psychicznych i procesów ośrodkowych układu nerwowego¹⁸, czy też, z tych lub innych względów, odrzucimy ich identity, pozostaje pytanie: czy mamy podczas introspekcji dwa procesy, czy też jeden i który jest ze swej natury procesem samoprezentującym się? Nawet teoria D. M. Armstronga zawiera, wbrew pozorom i wbrew temu, co na jej temat myśli sam autor teorii, ślady dualizmu, zaś dualistyczne ujęcie samoświadomości prowadzi do określonych problemów. Jeśli, tak jak Armstrong założymy, że każdy proces umysłowy jest procesem nerwowym, jeśli procesem neurofizjologicznym jest akt świadomości introspekcyjnej; jeżeli (za Armstrongiem¹⁹) dodamy założenie, że introspekcja jest w swej istocie podobna do percepcji kinestetycznej, że jest ona percepcją stanów organizmu — w tym wypadku stanów mózgu — to pojawi się pytanie: co jest receptorem lub analizatorem w przypadku przebiegającego właśnie aktu percepcji-introspekcji? Tego typu pytanie wikła nas w stare teorie²⁰ „zmysłu wspólnego” i ukazuje związki współczesnego myślenia z myśleniem dawnym.

Koncepcja dwu procesów może być kwestionowana także logicznie. Z faktu, że istnieją (jak się zakłada) nieświadome procesy psychiczne, w tym nieświadome procesy poznawcze (zwane współcześnie nieświadomym przetwarzaniem informacji), nie musimy nieuchronnie wyprowadzać wniosku, że te procesy które są świadome, są świadome wyłącznie dzięki dodatkowym procesom ich introspekcyjnej analizy. Jeśli jednak taki

¹³ J. C. Eccles: *The Human Mystery*. Berlin 1977; K. R. Popper H. R., J. C. Eccles: *The Self and Its Brain*. Berlin 1979.

¹⁴ J. C. Eccles: *The Human Mystery*, s. 226.

¹⁵ Tamże, s. 225.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ D. Armstrong: *What is consciousness? W: The Nature of Mind*. Queensland 1980.

¹⁸ D. M. Armstrong: *Materialistyczna teoria umysłu*. Warszawa 1985.

¹⁹ D. M. Armstrong: *What is consciousness?*, s. 59.

²⁰ J. Bobryk: *Locus umysłu*; oraz J. Bobryk: *Pomiędzy społecznymi grammi językowymi a procesami neurofizjologicznymi Jednostki*. W: „Kultura i Społeczeństwo”, t. XXXII, nr 3. 119-13.

wniosek wyprowadzimy, pojawi się pytanie: co powoduje, że mogą być świadome owe dodatkowe procesy analizy introspekcyjnej? Po pojawieniu się tego pytania możemy mieć ochotę na przyjęcie rozwiązania kartezjańsko-ecclesowskiego, czyli możemy uznać, że samoświadomość jest już efektem istnienia i działania duszy, lub odrębnej od mózgu jaźni.

Przesłanek dla odrzucenia teorii dwu procesów dostarczają nie tylko ramy myślenia nakreślone przez fenomenologię i związaną z nią teorię intencjonalności. Aby to pokazać, odwołam się do pewnej analogii, która pomoże nam umieścić snutą tu refleksję w pewnych wyraźnych, choć nie nazwanych tu jeszcze, ramach poznawczych.

Z teorii aktów mowy dowiadujemy się, że realizując czynność używania języka naturalnego dokonujemy jak gdyby kilku aktów: aktu wypowiedzania słów, morfemów lub zdań, dalej aktu odnoszenia się oraz orzekania, i wreszcie aktu, na przykład, stwierdzania bądź pytania, lub innej jeszcze czynności illokucyjnej. Zilustrujmy to za pomocą konkretnego przykładu: jeżeli pytam swojego gościa: „Czy napijesz się kawy”?, to w tym samym ciągu swoich reakcji produkuję jakieś dźwięki tworzące ostatecznie zdanie z repertuaru zdań języka polskiego i tym samym orzekam coś o moim gościu i jego picciu kawy, lecz jednocześnie dokonuję illokucyjnego aktu pytania-propozycji. Mógłbym zresztą ten sam efekt osiągnąć w pozornym stwierdzeniu: „Pewnie napijesz się kawy”. W innej, choć podobnej sytuacji mógłbym, wypowiadając zdanie „Nie pij kawy”, wykonać inny akt illokucyjny. Akt, który moglibyśmy nazwać aktem zakazu, przestroga, dobrą radą. W każdym wypadku nie wykonuję kilku czynności, na przykład osobno czynności orzekania o kawie i gościu i osobno czynności pytania (lub radzenia); faktycznie dokonuję jednej czynności mającej aspekt orzekania i pytania (lub orzekania i zakazywania).

SPECYFIKA AKTÓW I CZYNNOŚCI SAMOŚWIADOMOŚCI

Jeśli powrócimy teraz do aktów czynności świadomości, to przez analogię możemy postawić przypuszczenie, że to, co nazywamy samoświadomością, czyli tak zwaną samoprezentacją procesu poznawania lub czynności poznawczej, nie jest efektem jej podwójności, lecz jedynie efektem sposobu jej wykonania. Hipotezę tego typu postawiono już dość dawno²¹ i bez szczególnych inspiracji teorią aktów mowy, choć uczynione to zostało w ramach tak zwanej filozofii lingwistycznej. Filozofia lingwistyczna jest uważnym i krytycznym śledzeniem ludzkich zwyczajów językowych. Można wszak zastosować tę metodę w celu przeprowadzenia analizy natury tak zwanych procesów umysłowych i ich stosunku do procesów zewnętrznych.

Możemy zadać sobie pytanie, jak czyni to Gilbert Ryle²² w niektórych swoich publikacjach, co robi „Myśliciel” przedstawiony przez Rodina. Mówiąc inaczej zapytać, w jakim sensie myślenie jest robieniem czegoś: czy jest to czynność porównywalna w jakiś sposób z czynnością tańczenia, spacerowania lub oddychania?

²¹ G. Ryle: *Czym jest umysł?* Warszawa 1949/1970.

²² G. Ryle: *The Thinking of Thoughts*. Saaskatchewan, 1968; G. Ryle: *On Thinking*. Oxford 1979.

Czynności psychiczne, podobnie jak zewnętrzne akty będące przedmiotem zainteresowania behawiorystów, jak też i czynności fizjologiczne opisujemy w języku polskim i angielskim oraz w wielu innych językach, za pomocą czasowników. To sugerowałoby jakieś zasadnicze kategoryjne podobieństwo pomiędzy aktami umysłu z zachowaniem zewnętrznym i procesami organicznymi.

Z drugiej strony jednakże, odpowiadając na pytanie: co robi „Myśliciel”?, mamy znacznie większe trudności, niż w przypadku odpowiedzi na pytanie: co robi „Dyskobol” Myrona? Dość łatwo na podstawie własnych czynności lub czynności innych osób moglibyśmy opisać szczegółowo czynność rzucania dyskiem. A jak to jest w przypadku myślenia? Z jakich elementarnych procesów lub etapów czynności składa się akt myślenia? W opisie czynności psychicznych psychologowie są znacznie mniej zgodni, niż trenerzy lekkoatletów w ocenach i opisach działań swoich podopiecznych. Czy tylko prywatność, lub tak zwana subiektywność czynności psychicznych uniemożliwia psychologom ich analizę? Zresztą nie tylko szczegółowa analiza określonej czynności psychicznej sprawia nam trudności. Nie jesteśmy zgodni w odpowiedziach na najbardziej ogólne i podstawowe pytanie: *Czy rzeczywiście istnieje i na czym polega jakościowa odrębność aktów zewnętrznych i procesów psychicznych?*

Gilbert Ryle analizuje nasze zwyczaje językowe, konsekwencje tych zwyczajów i niespójności, jakie mogą one ujawnić. Porównajmy, proponuje filozof z Oxfordu²³, z jednej strony czasowniki, takie jak: „próbować”, „powtarzać”, „powstrzymać”, „przyśpieszać”, „współdziałać”, „rozkoszować się”; z drugiej strony zaś takie czasowniki, jak: „spacerować”, „biegać”, „malować”, „pisać”. Zauważymy dalej, że nie możemy powstrzymać się ani rozkoszować w ogóle, czyli w oderwaniu od innej czynności. Możemy jedynie powstrzymać się od czegoś, na przykład od biegania, lub rozkoszować się czymś, na przykład naszym spacerem. Wbrew temu, co sugerują niekiedy tytuły gazet, nie możemy ani współpracować, ani współdziałać w ogóle, możemy jedynie to robić wykonując jakieś konkretne czynności lub operacje. Podobnie nie możemy, wbrew opinii osób „reformujących” polską gospodarkę w latach dziewięćdziesiątych, reformować jej w sytuacji, gdy ani robotnicy, ani rolnicy niczego już nie produkują, czyli praktycznie nic nie robią w wyniku recesji i ekonomicznego upadku przemysłu oraz rolnictwa.

Zatem pewne czasowniki (Ryle nazwał je „adverbial verbs”), określają raczej sposób wykonywania czynności, niż samą czynność. Z tego punktu widzenia doniesienie o współpracy międzynarodowej lub zachęty do jej podjęcia powinny zawierać informację, czego współpraca dotyczy: niezależnie od tego, czy jest ona „owocna”, czy też „utrudniona”. Podobnie nie można liczyć na sukcesy reformy gospodarczej w sytuacji, gdy jakakolwiek aktywność gospodarza już nie istnieje. Analogicznie nie możemy po prostu „uważać” ani „zamierzać”. Możemy jedynie zamierzać wykonanie jakiejś konkretnej czynności, a kiedy już ją rozpoczniemy, możemy robić to mniej lub bardziej uważnie.

Tak więc, zdaniem Ryle’a²⁴, pośród wielu rodzajów użycia czasownika „myśleć” (jak też wielu innych czasowników denotujących rzekomo umysłowe procesy) istnieją takie,

²³ G. Ryle: *On Thinking*, op. cit.

²⁴ Tamże s. 24.

w których ten czasownik pełni funkcję podobną w swej istocie do funkcji różnych innych wymienionych w powyższych przykładach „adverbial verbs”; to znaczy, denotuje on raczej sposób wykonania czynności, niż samą czynność. Mówiąc inaczej, czasownik „myśleć” wymaga uzupełnienia innym czasownikiem.

Skąd wiemy, że człowiek myśli? Jeśli jego zachowanie ma charakter rozumny, inteligentny, „przemyślany”, racjonalny etc., będziemy skłonni przypisywać mu tę cechę lub z przekonaniem zakładać istnienie tego procesu gdzieś w jego głowie. Nawet, jeśli na podstawie tak zwanej introspekcji zaprzeczyłby on uprzedniemu planowaniu i przemyśleniu swoich czynności, będziemy skłonni przypuszczać, że mimo wszystko były one przemyślane i opracowane „gdzieś w nieświadomości”.

Z tego, co pisze Ryle, wynikałoby jednakże, iż nie można być rozumnym ani inteligentnym „w ogóle”, czyli nie robiąc nic zgoła. Można natomiast różne rzeczy wykonywać w sposób znamionujący inteligencję. Można, na przykład, rozwiązać zadanie matematyczne lub konkretny życiowy problem, można radzić sobie w złożonych społecznych sytuacjach, dyskutować, pisać, lub wypełniać testy psychologiczne (testy „mierzące to, co mierzą”), można robić to wszystko w sposób ujawniający większą lub mniejszą inteligencję. Czyli w sposób, który tak zostanie oceniony przez innych lub w sposób, który doprowadzi do pozytywnych praktycznych rezultatów.

Być może zatem „myślenie”, podobnie jak „uważanie”, nie jest dodatkowym aktem poprzedzającym lub towarzyszącym różnym nieumysłowym czynnościom, jest natomiast ono Jedyne charakterystycznym sposobem wykonania tych „nieumysłowych” czynności?

Czy wynikałoby z tego, że przekonanie psychologów i filozofów o istnieniu procesów umysłowych, które nie są ani procesami fizjologicznymi, ani zachowaniem zewnętrznym, jest złudne? Czy przyjęcie istnienia tego typu procesów, poza procesami nerwowymi i zachowaniami zewnętrznymi jest, jak chce Gilbert Ryle, błędem pomieszania kategorii?

Po przeczytaniu rozważań Ryle’a jedno przynajmniej wydaje się pewne: Takie kategoriale pomyłki są możliwe i warto je poznać i przeanalizować. Ryle przekonuje nas o tym, że z samego faktu istnienia i używania czasownika nie wynika koniecznie realne istnienie czynności czy procesu. Błąd, jaki możemy popełnić mieszając czynności (procesy) ze sposobami wykonywania tych czynności, podobny jest do błędu pomieszania cechy jakiegoś przedmiotu z realnie i samodzielnie istniejącym przedmiotem. Rzeczy, które istnieją wokół nas z pewnością mogą być dobre lub złe, ciężkie lub lekkie, duże lub małe. Nie istnieje jednakże w świecie materialnym dobro samo w sobie czy lekkość oderwana od przedmiotu. Oczywiście nasz język (polski, angielski i wiele innych) zawiera takie kategorie gramatyczne, jak czasowniki i przysłówki, jak też rzeczowniki i przymiotniki. Możliwość użycia rzeczownika zamiast przymiotnika, podobnie jak możliwość użycia czasownika (typu *adverbial verbs*) zamiast przysłówka może doprowadzić do przypuszczenia, lub nawet pewności, że gdzieś obok rzeczy materialnych oraz realnych procesów i czynności istnieją jeszcze takie przedmioty, jak „dobro” i takie akty, jak „współdziałanie”, „reformowanie”, czy „próbowanie samo w sobie” (a nie próbowanie czy usiłowanie zrobienia czegoś).

Nieufność Ryle'a wobec psychologii inspirowanej kartezjanizmem, jego postawa wobec kategorialnych pomyłek prowadzących do dualizmu (mówiąc inaczej, do tak zwanego mitu kartezjańskiego nakazującego nam wierzyć, że oprócz rzeczy rozciągłych istnieją jeszcze substancje myślące), były inspiracją do napisania *The Concept of Mind*. Książka²⁵ jest systematycznym wykładem niekartezjańskiej koncepcji umysłu. Jest próbą wyłożenia tradycyjnych, obciążonych, zdaniem autora, pomyłkami dualizmu, terminów psychologicznych w języku teorii monistycznej.

Nas interesuje przede wszystkim to, jak zostało tam przeformułowane pojęcie samoświadomości a także to, jak zostały opisane ludzkie procesy kierowania własnym zachowaniem.

Istnieją specyficzne ludzkie zachowania, do jakich nie są zdolne „zwierzęta, niemowlęta i idioci”²⁶. Inaczej mówiąc: istnieją działania, które są związane, w pewien sposób, z innymi działaniami lub są operacjami na tych działaniach. „Gdy jedna osoba mści się na drugiej, gdy reaguje kpinami, udziela odpowiedzi czy bawi się w chowanego, jej działania w taki czy inny sposób muszą mieć do czynienia z pewnym działaniem drugiej osoby; w pewnym znaczeniu, które sprecyzuje się później, zachowanie pierwszej z tych osób zawiera w sobie myśl o zachowaniu drugiej. Nie można szpiegować czy obdarzać aplauzem, dopóki się nie ma do czynienia z działaniem kogoś innego; nie można zachowywać się jak klient, o ile ktoś inny nie zachowuje się jak sprzedawca (...). Będzie czasem dogodnie używać miana »działania wyższego rzędu« jako nazwy dla tych działań, których opisy zawierają pośrednio wzmiankę o innych działaniach”²⁷. „Tak więc, gdy Paweł odkrywa, donosi, obala, parodiuje, wykorzystuje, chwali, wyśmiewa, naśladuje czy interpretuje coś, co uczynił Gaweł, każdy opis jego działania będzie w sposób pośredni zawierał wzmiankę o rzeczy uczynionej czy rzekomo uczynionej przez Gawła...”²⁸

Relacje pomiędzy działaniami wyższego rzędu i działaniami, do których się te pierwsze odnoszą, są bardzo złożone i różnorodne. Zauważmy przede wszystkim, że możemy opisywać, wyśmiewać czy parodiować zarówno działania przeszłe, już przez kogoś wykonane, jak też działania przyszłe, możliwe do wykonania.

Opis może być opisem werbalnym; na przykład, opowiedzenie przez Gawła Protazemu o tym, co robił Paweł; tymczasem parodia będzie powtórzeniem przez Gawła w obecności Protazego czynności, którą kiedyś robił Paweł; będzie to jednak dość specyficzne powtarzanie czynności. Zatem w pierwszym wypadku mamy czynność werbalną Gawła, która jest czynnością wyższego rzędu w stosunku do praktycznego i zewnętrznego działania Pawła; w drugim natomiast wypadku zachowania Pawła i Gawła są mniej więcej tego samego typu, choć oczywiście parodia jest swoistym opisem tego, co jest parodiowane. Dodajmy tu jeszcze, że Paweł może opisywać czy parodiować działanie Gawła, ale także może opisywać i parodiować swoje własne przeszłe działanie. Protazy może odpowiadać na pytanie Gerwazego, ale może także

²⁵ G. Ryle: *Czym jest umysł?* op. cit.

²⁶ Tamże, s. 306.

²⁷ Tamże, s. 306-307.

²⁸ Tamże, s. 308.

pytać samego siebie i samemu sobie odpowiadać. Jednym słowem, działania wyższego rzędu mogą odnosić się do działań innych, jak i do własnych działań podmiotu. „Na pewnym etapie rozwojowym dziecko odkrywa sztukę skierowania aktów wyższego rzędu na własne akty niższego rzędu (...). Dotąd słuchało ono bajek i opowiadano mu bajki, teraz zaś samo oczarowane bajką opowiada ją sobie na ucho. Demaskowano czasem jego nieszczerłość i ono demaskowało nieszczerłość innych, teraz stosuje technikę demaskowania do swych własnych nieszczerłości. Zauważa, że może dawać rozkazy sobie samemu z taką mocą, że jest im niekiedy posłuszne, nawet nie mając na to ochoty. Staje się w jakiś sposób skuteczne doradzanie i odradzanie sobie różnych rzeczy. Dziecko uczy się aplikować do swego własnego zachowania większość owych wyższego rzędu metod postępowania z młodzieżą, które są regularnie stosowane przez dorosłych. Mówi się wtedy, że dziecko dorasta. Co więcej, jak kiedyś zdobyło ono nie tylko zdolność, ale i chęć do skierowywania swych aktów wyższego rzędu na akty innych ludzi, tak teraz staje się chętne, nie tylko kompetentne, by czynić to samo ze swym własnym zachowaniem;...”²⁹.

Zacytowane powyżej słowa przedstawiciela filozofii analitycznej z Oxfordu przypominają niezwykle to, co kilkadziesiąt lat wcześniej stwierdził w swoich wykładach w Chicago G. H. Mead: „Tak jak w szermierce unik jest interpretacją pchnięcia, tak w działaniu społecznym przystosowawcza reakcja organizmu na gest innego organizmu stanowi interpretację tego gestu przez tenże organizm i to jest właśnie znaczenie tego gestu”³⁰. „Chcę podkreślić cechę osobowości, która polega na tym, że *sama dla siebie jest obiektem* (...). Dając behawiorystyczne ujęcie świadomości musimy szukać typu doświadczenia, w którym organizm może się stać obiektem sam dla siebie”³¹.

Jeśli akty wyższego rzędu są skierowane na czynności innych osób, a więc są ocenianiem, opisywaniem, parodiowaniem zachowań innych, lub są jakąś odpowiedzią podmiotu na te wykonane już zachowania innego, wtedy inny człowiek jest przedmiotem oceny, opisu, parodii lub kontrakcji. Jeśli natomiast akty wyższego rzędu są skierowane na własne zachowanie podmiotu, staje się on przedmiotem, obiektem dla siebie samego. Można by za G. H. Meadem powiedzieć, że istotą podmiotowości jest możliwość bycia przedmiotem dla siebie samego. W gruncie rzeczy z tym wspólnym dla Meada i Ryle’a stwierdzeniem zgodzić się powinien także J. Eccles, przedstawiciel interakcjonistycznego dualizmu. W dualizmie ciało jest przedmiotem dla ducha. Jaźń kieruje materialnym ciałem: zgodnie z teorią Ecclesa bezpośrednio kieruje ona tylko pewnymi obszarami mózgu, pośrednio jednakże kieruje całym zachowaniem człowieka. Ta sama jaźń ma też zdolności obserwowania tego, co dzieje się z ciałem, może ona z perspektyw zewnętrznego obserwatora śledzić stany i procesy mózgu. To, co z jednej strony różni Ryle’a i Meada, z drugiej zaś Ecclesa i Kartezjusza, sprowadza się do całkowicie odmiennego sposobu widzenia istoty i źródła zdolności osobowości do bycia obiektem dla siebie. Zgodnie z dualizmem człowiek może być przedmiotem dla siebie, a więc mieć możliwość kierowania własnym zachowaniem i możliwość uświadamiania

²⁹ Tamże, s. 310-311.

³⁰ G. H. Mead: *Umysł, osobowość i społeczeństwo*. Warszawa 1934/1975, s. 112.

³¹ Tamże, s. 191.

sobie własnych stanów niejako z natury rzeczy dlatego, że jednostka ludzka jest złożeniem ciała i duszy, dwu substancji (lub dwu systemów), gdzie ta pierwsza (ten pierwszy) jest przedmiotem dla drugiej (drugiego). Natomiast zgodnie ze społecznym behawioryzmem Meada i logicznym behawioryzmem Ryle'a, człowiek w trakcie swojego rozwoju uczy się bycia przedmiotem dla siebie, nie jest więc jakimkolwiek złożeniem dwu substancji (ani układem dwu systemów). Jest istotą podlegającą oddziaływaniu innych, podobnych jej istot; w procesie takich interakcji człowiek jest najpierw przedmiotem dla innych (na przykład: inni opowiadają mu bajki, wydają polecenia) i inni są dla niego przedmiotami (opowiada im bajki i wydaje polecenia), by ostatecznie, w trakcie rozwoju społecznego i psychicznego mógł on odkryć lub nauczyć się tego, że może być także przedmiotem dla siebie (opowiedzieć sobie bajkę lub pokierować własnym zachowaniem). Zatem, o ile dualiści uważają, że niepokojący filozofów podział na podmiot i przedmiot ma charakter substancjalny (ontologiczny), to Mead i Ryle stwierdzają, że podział ten ma charakter wyłącznie funkcjonalny i behawioralny. Funkcją pewnych działań i zachowań jest to, że umożliwiają one bycie podmiotem, czy — mówiąc inaczej — bycie przedmiotem dla siebie. Opowiadanie bajki czy wydawanie rozkazów samo w sobie jest nieomal zachowaniem identycznym zarówno wtedy, gdy skierowane jest do innego, jak i wtedy, gdy skierowane jest do tego samego podmiotu. Jednak w obu wypadkach zachowanie to pełni całkiem inną funkcję, służy czemuś całkiem innemu, jest podejmowane w odpowiedzi na coś innego, do czegoś innego prowadzi. Tak więc odmiennym jest tu cały kontekst sytuacyjny, inna jest sytuacja przed i po zachowaniu, inne są efekty zachowania.

W swojej niekartezjańskiej koncepcji umysłu Ryle podkreślił, że chcąc wyjaśnić samoświadomość i ludzką zdolność do kierowania sobą, nie musimy wcale zakładać istnienia tajemniczej substancji duchowej, ukrytego świata wewnętrznego jakościowo odrębnego od świata materialnego. Nie musimy nawet podejrzewać istnienia jakiegoś tajemniczego systemu ingerującego w pracę mózgu i dokonującego „skaningu” stanów mózgu. G. H. Mead³² przedstawił dość szczegółowy opis procesu, w którym organizm uzyskuje zdolność bycia podmiotem dla siebie, czyli staje się osobą (*self*).

Ryle, podobnie jak Mead, podkreśla konieczność uczenia się działań wyższego rzędu: „Działania wyższego rzędu nie są czynnościami instynktownymi. Każde może być wykonane skutecznie lub nieskutecznie, właściwie lub niewłaściwie, mądrze lub niemądrze. Dzieci muszą uczyć się, jak je wykonywać”³³.

„Konkludując — napisał Ryle w zakończeniu rozdziału o samoświadomości — nie ma niczego, co byłoby niepoznawalne w aktach i postawach wyższego rzędu, które obejmuje się często niezbyt trafnym mianem »samoświadomości«. Należą one do tego samego gatunku, co akty i postawy wyższego rzędu przejawiające się we wzajemnych stosunkach pomiędzy ludźmi. Istotnie, te pierwsze są tylko specjalnym sposobem stosowania tych drugich i na nich są zrazu wzorowane. Jeśli wykonują trzeciego rzędu czynność, polegającą na komentowaniu czynności drugiego rzędu jaką jest roześmianie się z siebie z powodu niezręcznych ruchów, istotnie użyję zaimka pierwszoosobowego

³² Tamże.

³³ G. Ryle: *Czym Jest umysł?* wyd. cyt. s. 309.

na dwa różne sposoby. Powiadam do siebie lub do swego towarzysza: »(ja) roześmiałem się ze swojej ślamazarności«. Nie dowodzi to jednak ani trochę, że, w mojej skórze siedzą dwa »ja« (nie mówiąc już o trzecim komentującym działanie tych dwu osób), świadczy to jedynie, że używam wobec innych dwuzaimkowego zwrotu, takiego jak powiedzenie, że ona się śmieje z niego...³⁴.

Nie od rzeczy będzie tu uwaga, że każde dualistyczne myślenie (niezależnie od tego czy występuje ono w tak skrajnej postaci, jak w teorii Ecclesa, czy też w postaci bardziej umiarkowanej, a charakterystycznej dla naszego potocznego myślenia), jest myśleniem zakładającym odrębne istnieniu świata zewnętrznego (świata materii) i wewnętrznego świata psychiki; takie myślenie opiera się na założeniu, że w mojej „skórze siedzą dwa »ja«”, jedno cielesne, a drugie duchowe, jedno fizyczne i dostępne poznaniu innych osób, drugie zaś psychiczne i dostępne tylko mojemu własnemu poznaniu. Ryle proponuje, abyśmy założyli istnienie tylko jednego „ja” tożsamego z organizmem, pamiętali o złożoności ludzkich zachowań i o naszej umiejętności uczenia się różnorodnych subtelnych reakcji, które w określonych sytuacjach mogą pełnić różne funkcje zależne od wymagań tych sytuacji, Proponuje dalej, abyśmy ludzkie zdolności uważane za rezultat czynności tkwiącego w nas ducha, spróbowali wyjaśnić w oparciu o przyjęte behawiorystyczne, oraz (dodajmy tu jeszcze uzupełniając Ryle’a) funkcjonalistyczne założenia.

Jak wynika z pobieżnego nawet porównania psychologicznych poglądów Meada i filozoficznych koncepcji Ryle’a, obydwie teorie daleko wykraczają w swojej treści poza obszary, w których są tradycyjnie lokowane. Mogłoby się wydawać, że dopatrzenie się istotnych zbieżności poglądów obu autorów jest dość łatwe, a wnioski wynikające z dostrzeżenia tego podobieństwa muszą z konieczności być całkiem powierzchowne, jako że porównujemy poglądy przedstawiciela tak zwanego analitycznego behawioryzmu (Ryle) z poglądami reprezentanta behawioryzmu społecznego (Mead).

Odsuńmy jednak z centrum pola naszej świadomości (tak powiedzieliby dualiści-introspekcjoniści), lub z obszaru naszych snutych tu wypowiedzi językowych (tak powiedzieliby behawiorysty) problem, czy procesy psychiczne są procesami wewnętrznymi, czy istnieją procesy czysto umysłowe. Być może wtedy łatwiej zauważymy dwie rzeczy.

Po pierwsze, Ryle i Mead pokazują społeczne warunki ludzkiej zdolności do samoświadomości (i samokontroli). Twierdzą oni obydwaj to samo, co twierdził L. S. Wygotski³⁵, który behawiorystą nie był.

Po drugie, jeśli wbrew życzeniom Ryle’a przestaniemy koncentrować się na walce z kartezjanizmem, to być może zauważymy, że behawiorystyczna czy monistyczna teoria umysłu uwalnia nas od konieczności uznawania istnienia dwu procesów.

„Unik jest interpretacją pchnięcia”. Każda osoba wiedząca cokolwiek o szermierce wie doskonale, że w czasie walki nie mamy wrażenia istnienia dwu procesów: procesu świadomego lub nieświadomego (lecz jednak poznawczego) interpretowania i drugiego procesu unikania pchnięcia. Mamy jednak czynność unikania pchnięcia. Tak, jak

³⁴ Tamże.

³⁵ L. S. Wygotski: *Wybrane prace psychologiczne*. Warszawa 1934/1971.

zgodnie ze wspomnianą teorią aktów illokucyjnych, nie mamy najpierw czynności tworzenia zdania o picciu kawy przez X-a, a potem drugiej czynności polegającej na zamienianiu zdania w akt illokucyjny w postaci pytania.

Ten sam sposób myślenia możemy zastosować rozważając procesy uznane za wewnątrzpsychiczne. Nie mamy procesu percepcji i potem drugiego procesu uważania na percepcję, lecz jeden proces uważnego spostrzegania. Być może nie mamy też procesu percepcji i procesu uświadamiania sobie tejże, lecz jedynie taki sposób percepcji, o którym się m Ten sposób można inaczej nazwać przyjęciem postawy kogoś innego w stosunku do siebie.

Jeżeli nie zgodzimy się z tezą, że tak zwane „ja podmiotowe” jest metafizyczną jaźnią wymykającą się wszelkim próbom naukowego poznania i istniejącą poza światem fizycznym, jeśli także nie zechcemy poprzestać na prostym i oczywistym rozwiązaniu, że podmiot to fizycznie istniejący człowiek posiadający mózg, który jest podstawą (choć nie wiemy w jaki sposób ten mózg to czyni) jego zdolności psychicznych, to musimy przyjąć, że podmiotowość jest zdolnością uzyskiwaną stopniowo w trakcie rozwoju jednostki. Interakcje społeczne, możliwość oddziaływania na innych i doświadczenie podlegania oddziaływaniom innych na nas — uczą nas aktów wyższego rzędu skierowanych na nasze własne działania i czynności. Być może sama koordynacja działań jakich podejmujemy się wobec innych, razem z innymi, dla innych, lub nauka odpowiadania na działania innych nie wystarczają dla powstania zdolności do bycia „podmiotem czyli przedmiotem dla samego siebie”. Może, jak chce cytowany Wygotski, konieczne jest jeszcze używanie znaków i nauka zachowań symbolicznych³⁶? Jednakże akty samoświadomości i akty samokontroli wydają się być nie tyle efektem złożenia „duszy” i ciała, co rezultatem wykonywania pewnych czynności w szczególny sposób.

³⁶ J. Bobryk: *Spoleczne podstawy 'ja' podmiotowego*, op. cit.