

Joanna TRZÓPEK

OSOBA – (JESZCZE) PROBLEM CZY (JUŻ) ŚLEPY ZAŁĘK WSPÓŁCZESNEJ PSYCHOLOGII?

Psychologia „poczuć” uprawiana jest nadal, istotniejsze jednak wydają się badania skoncentrowane na tym, „jak to jest naprawdę”, które mogą zrewolucjonizować sposób widzenia nas samych. Szczególnie ważne jest to, że badania te podważają realne istnienie głównych atrybutów osobowych, takich jak: wolność woli, samowiedza i samoświadomość, realna autonomia, sprawczość, rozumowanie moralne czy kierownicza rola „ja”.

Pojęcie osoby jest dla psychologii pojęciem niespecyficznym. Parafrazując wers jednego z *Trenów* Jana Kochanowskiego, można powiedzieć: pełno osób, a jakoby nikogo nie było. W zdaniu tym zawarta jest prosta konstatacja, że termin „osoba” występuje w wielu tekstach psychologicznych, nie nadają mu one jednak takiego znaczenia i takiej nośności, jakie zyskuje ono na przykład w antropologii filozoficznej albo w psychologicznych nurtach antynaturalistycznych czy nienaturalistycznych (notabene współcześnie sytuują się one gdzieś na peryferiach mainstreamu psychologii naukowej). W typowych ujęciach „osoba” występuje zamiennie z takimi terminami, jak „jednostka”, „człowiek”, „indywiduum”, „osobnik” czy nawet „organizm”. Synonimiczne ich użycie powoduje oczywiście, że nie tylko „osoba”, ale także pozostałe wymienione terminy tracą swoją specyfikę. Rzadko podejmuje się refleksję nad różnicującym je znaczeniem czy konotacjami, jakie słowa te budzą.

Zamienne użycie tych terminów stało się powszechną praktyką, stosuje się ją w sposób nieświadomy i bezrefleksyjny. Praktykę tę wspierają niektórzy filozofowie. Na przykład Derek Parfit twierdzi, że „istnienie osoby sprowadza się po prostu do istnienia mózgu i ciała oraz do występowania ciągu wzajemnie powiązanych zdarzeń fizycznych i mentalnych”¹. Tego typu definicje gubią substancję i nośność pojęcia osoby – właśnie jako osoby, a nie jednostki czy organizmu. Paul Ricoeur nazywa je „tezami redukcyjnymi”², gdyż redukują specyficzną j a k o ś ć bycia osobą. Tymczasem, gdy refleksyjnie czytamy kolejno słowa: „jednostka”, „indywiduum”, „człowiek”, „osoba”, narzucają się nam różnice w odbiorze ich konotacji. Jak zauważa Edmund Husserl: „Od

¹ D. P a r f i t, *Racje i osoby*, tłum. W.M. Hensel, M. Warchala, PWN, Warszawa 2012, s. 254.
Por. P. R i c o e u r, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, oprac. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2003, s. 218.

² R i c o e u r, dz. cyt., s. 218.

Sokratesa człowiek w swym specyficznym człowieczeństwie, j a k o s o b a, staje się tematem – człowiek w duchowym życiu wspólnotowym”³. Zgodnie z intuicją Husserla synonimem terminu „osoba” nie jest „człowiek”, ale „człowiek w swoim specyficznym człowieczeństwie”, które twórca fenomenologii określa jako duchowe i wspólnotowe. W antropologii filozoficznej pojęciu osoby zazwyczaj przypisuje się konotacje moralne: „Jednego z pierwszych doświadczeń jako osoby dostarcza nam życie moralne. W rozumieniu właściwych i niewłaściwych sposobów postępowania z innymi ludźmi, spotykamy się z nimi właśnie jako z osobami”⁴

Chociaż więc pojęcie osoby w tekstach psychologicznych pojawia się często, to jednak właściwie brak w nich odniesienia do „osoby jako takiej”. Brak też psychologii zainteresowanej tak rozumianą osobą – oczywiście poza pewnymi wyjątkami. (W literaturze polskiej do najbardziej znaczących badaczy tego obszaru zaliczyć można Annę Gałdową, Marię Straś-Romanowską, Małgorzatę Opoczyńską czy Kazimierza Obuchowskiego).

Można powiedzieć, że wraz ze zmarginalizowaniem nurtów humanistycznych czy egzystencjalnych w psychologii – prężnych jeszcze w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku – skończył się „sezon na osobę”. Nieredukcjonistyczne pojęcie osoby – jako faktycznego przedmiotu zainteresowań psychologów – przedstawia dziś wartość głównie historyczną.

Sądzę, że warto zwrócić uwagę na specyficzne rozumienie osoby przez psychologów (nieprzypadkowo zwykle byli oni również terapeutami) w owych „latach tłustych” i postarać się odnaleźć podobne obszary tematyczne w psychologii współczesnej, aby zorientować się, jak problematyka wiązana dawniej z psychologią osoby przedstawia się obecnie. W tym celu należałoby zrekonstruować dawne sposoby myślenia o osobie w ramach psychologii (warto zauważyć, że nie wszystkie one są spójne z obrazem osoby oferowanym przez antropologię filozoficzną, która na pierwszy plan wysuwa, jak już powiedziano, aspekt etyczny bytu osobowego). W pracach powstających w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych można odnaleźć dwa odmienne rozumienia osoby, co poniekąd odpowiada podziałowi psychologii (często niesłusznie zapoznawanemu) na humanistyczną i egzystencjalną. Rozpocznę od tej pierwszej. Za głównego przewodnika po humanistycznym świecie osoby posłuży mi Carl Rogers.

Rozumienie osoby przez psychologów humanistycznych, takich jak Rogers czy Abraham Maslow, wiązało się faktycznie z problemem bycia sobą

³ E. H u s s e r l, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1993, s. 43 (podkreślenie – J.T.)

⁴ J.F. C r o s b y, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 19.

i stawania się sobą. Jest to zasadniczo zgodne ze źródłosłowem terminu „osoba” („persona”): „o sobie” i „per se” – przez siebie. Celem osoby byłoby tu zatem odnalezienie własnego „prawdziwego «ja»”.

W artykule *Co to znaczy stać się osobą*⁵ (zauważmy, że już w tytule pojawia się założenie, że człowiek nie tyle „jest” osobą niejako z natury, ale się nią staje) Rogers w następujący sposób określa owo stawanie się: „[Osoba] nie chowa się za fasadą konformizmu w stosunku do innych, nie zaprzecza cynicznie wszystkim swoim uczuciom, nie porządkuje wszystkiego przy pomocy intelektualnego realizmu, ale jest żyjącym, oddychającym, czującym, zmiennym procesem, krótko mówiąc, staje się osobą”⁶ (Wydawać się może, że definicja ta określa raczej spontanicznie żyjący organizm niż wymogi, jakie na bycie osobą nakłada personalizm filozoficzny czy egzystencjalizm – do sprawy tej powrócę w dalszej części tekstu). Procesowi owemu przeciwstawiane jest „ja” jako produkt, statyczny byt o ustalonej liczbie cech.

Opierając się na swojej praktyce terapeutycznej, Rogers wyróżnia cztery charakterystyczne cechy osoby:

(1) **O t w a r c i e n a d o ś w i a d c z e n i e**. Stanowi ono przeciwieństwo przyjmowania postawy obronnej. Obejmuje otwarcie się na własne uczucia i postawy, które istnieją na poziomie organizmicznym, a także różnicujący stosunek do świata zewnętrznego, uwalniający osobę od stosowania sztywnych kategorii. Jest ona przy tym w stanie tolerować dwuznaczność w swoim otoczeniu i realistycznie oceniać sytuację.

(2) **Z a u f a n i e d o s w o j e g o o r g a n i z m u**. Organizm i jego odczucia stają się ważnymi drogowskazami w podejmowaniu decyzji. Osoba ma dostęp do swoich uczuć i popędów, jest też w stanie swobodnie odczuwać wymagania społeczne. Rozważa różne ewentualności i ich wagę, a „z tego złożonego rozważania i porównywania jest w stanie wyprowadzić taką linię działania, która wydaje się najbardziej zaspokajać jej potrzeby w danej sytuacji, zarówno te długofalowe, jak natychmiastowe”⁷. W procesie stawania się osobą wzrasta zaufanie do złożonego świata własnych uczuć i tendencji, które istnieją na poziomie organizmu. Świadomość przestaje być cenzorem, a staje się obserwatorem myśli, uczuć i popędów.

(3) **W e w n ę t r z n y o ś r o d e k o c e n i a n i a**. Ośrodek wyborów, sądów i decyzji znajduje się w samej osobie. Aprobata innych staje się coraz mniej potrzebna. „Jedyne pytanie, które się liczy, brzmi: «Czy żyję w sposób, który mnie głęboko satysfakcjonuje, w sposób, który mnie naprawdę wyraża?»”⁸.

⁵ Zob. C. Rogers, *Co to znaczy stać się osobą*, tłum. W. Głogowiec, w: *Materiały z historii psychologii*, red. K. Zamiara, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 1995, s. 302-313.

⁶ Tamże, s. 318.

⁷ Tamże, s. 321.

⁸ Tamże, s. 322.

Oznacza to również przyjęcie odpowiedzialności za siebie i swoje wybory. Świadomość tego jest zarazem źródłem siły, jak i lęku i niepewności. Siła jednak przeważa.

(4) *G o t o w o ś ć n a b y c i e p r o c e s e m*. Człowiek zaczyna dostrzegać, że nie jest ustaloną jednoznacznie istotą, ale strumieniem ciągłego stawiania się. W tym przepływie sytuacji odkrywa coraz to nowe aspekty siebie i swoich dążeń. Jest to fascynujące, ale też budzi pewien niepokój.

Osoba w ujęciu Rogersa zatem zna siebie i swoje uczucia, jest spontaniczna, wolna w swoich działaniach, autonomiczna, odpowiedzialna, zdolna do realizacji celów i dążeń, które ją satysfakcjonują, a także do samorealizacji i szczęścia.

Przyjrzyjmy się teraz innemu sposobowi rozumienia osoby, właściwemu psychologii egzystencjalnej. W poglądach Viktora Frankla, reprezentującego ten nurt, związki z antropologią filozoficzną – zwłaszcza z myślą Maxa Schelera – są dużo wyraźniejsze⁹.

Według Frankla człowiek jest jednością, ale jednością złożoną: tworzą go warunki fizjologiczne i fizyczne (organizm), warunki psychologiczne oraz sfera duchowa (zwana inaczej osobą duchową). Człowiek jest w dużej mierze zdeterminowany: urodził się w takiej a nie innej rodzinie, kraju, sieci społecznej, ma taki a nie inny wygląd, takie a nie inne zdolności, został w określony sposób wychowany. Uwarunkowań tych nie wybierał. Posiada je, ale nimi nie jest. Nie jest swoim charakterem czy popędami – j e s t o s o b ą. Osoba, którą jest, może zawsze zająć postawę wobec wszystkiego, co pozostaje w jej posiadaniu. Zdolność tę Frankl określa jako „samodystansowanie się”¹⁰. Człowiek jako osoba zawsze jest fakultatywnie wolny (co nie musi oznaczać, że jest wolny faktycznie). To od niego zależy, jak mówi Frankl, czy sprawdzą się na nim prawidłowości psychologiczne. Wolność człowieka to zarówno wspomniana wolność „od” (samodystansowanie się), jak i wolność „do” (ureczywistniania wartości, które osoba w swoim życiu rozpoznała i uznała za cenne). Wolność „do” zakłada s a m o t r a n s c e n d e n c j ę: przekraczanie siebie w imię tego, co warte jest realizowania (często w sensie etycznym czy aksjologicznym). Stawanie się sobą czy samorealizacja mogą być „skutkiem ubocznym” takiej postawy, nigdy zaś jej celem. Wartości, którymi kieruje się osoba, Frankl – podobnie jak Scheler – uznaje za obiektywne. Tworzą one obiektywną hierarchię: od tego, co przyjemne, poprzez to, co użyteczne, witalne, dobre, po znajdujące się na szczycie wartości sacrum. Postępowanie zgodne z tą hierarchią rodzi jednak konflikty między różnymi sferami człowieka. To, czego pragnie ciało z jego popędami, dążeniem do wygody i przyjemności, a także to, co wydaje

⁹ Zob. V. F r a n k l, *Homo patiens*, tłum. J. Morawski, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1984.

¹⁰ Tamże, s. 279n.

się bardziej komfortowe psychicznie, nie musi odpowiadać temu, co – zgodnie z bytem powinnościowym osoby – być powinno. Stąd Frankl mówi o noopsychicznym antagonizmie, gdzie nous oznacza „ducha”, siły osobowe i wartości moralne. Według metafory Frankla osoba duchowa może „grać” na organizmie psychofizycznym jak na instrumencie (choć nie zawsze musi to być instrument dobrze nastrojony).

Osoba motywowana jest sensem. Sama jednak musi udzielić odpowiedzi na pytania: „dlaczego mi się to przytrafiło?”, „dlaczego świat jest taki?” czy „jaki wszystko to ma sens?”. To na niej spoczywa ciężar znalezienia sensu w życiu – i usensownienia życia. Odnaleziony sens ma realizować własną postawą. Frankl wskazuje na trzy podstawowe aktywności sensotwórcze człowieka: tworzenie, relacje z innymi oraz realizowanie tak zwanych wartości postawy: gdy nic już nie mogę zrobić, gdy jestem owładnięta cierpieniem, ważna jest postawa, jaką względem tego cierpienia przyjmę, i sens, jaki mu nadam.

Zdaniem Frankla niedostrzeżenie warstwy duchowej w człowieku przypomina rzutowanie figury przestrzennej (trójwymiarowej) na płaszczyznę dwuwymiarową: obraz zawsze będzie zniekształcony i nie będzie przedstawiał tego, z czym mamy w istocie do czynienia, stożek stanie się trójkątem lub kołem, walec – kołem lub prostokątem, w zależności od płaszczyzny rzutowania. Podobnie człowiek rzutowany na płaszczyznę psychologii nieuwzględniających płaszczyzny duchowej i osobowej będzie człowiekiem niepełnym, zafałszowanym w swojej istocie.

Jak porównać wizje bytu osobowego: humanistyczną i egzystencjalną? Jest oczywiste, że zasadniczo się one różnią. Czy zatem śladów każdej z tych dwóch tradycji myślenia o osobie należy poszukiwać w odmiennych współczesnych badaniach psychologicznych?

Zrekapitulujmy to, co już zostało powiedziane o humanistycznym i egzystencjalnym rozumieniu osoby. W pierwszym przypadku jest to wizja osoby otwartej na doświadczenie, spontanicznej, autentycznej, wsłuchującej się w swoje emocje i pragnienia, zdanej na „płynięcie z falą życia” i czerpiącej z tego przyjemność, czyli raczej egocentrycznej; w drugim zaś – wizja osoby oddanej służbie wartościom (które traktuje ona jako obiektywne), uwikłanej w konflikty wewnętrzne, poszukującej sensu życia i sensu cierpienia. Czy coś może łączyć tak odległe wizje? Chociaż po pobieżnym zapoznaniu się z nimi nasuwa się odpowiedź przecząca, dokładniejsza analiza wykazuje, że istnieją pewne mosty łączące obie koncepcje. Mogą nimi być pojęcia autonomii, wyboru siebie (lub wartości), wolności, sprawczości i rozbudzonej samoświadomości.

We współczesnej psychologii, jak powiedziano, takie atrybuty osoby – jako osoby – nie występują *explicite*, można się jednak ich doszukiwać w pracach badaczy. Wydaje się, że szczególnie istotne mogą tu być obszary współczesnej psychologii osobowości, samokontroli i mechanizmów regulacyjnych, psychologii

poznawczej i społecznej, a także prężnie rozwijającej się neuronauki. Ponieważ dokonanie pełniejszego przeglądu nie byłoby możliwe w ramach niniejszego artykułu, zwrócę uwagę tylko na te aspekty współczesnych badań i teorii, które – jak sądzę – najbardziej współgrają z naszkicowanymi wyżej wizjami osoby.

DZIEDZINA OSOBOWOŚCI

W roku 2004 w artykule *Toward an Integrative Science of the Person* Walter Mischel przedstawił ważną modyfikację swojej wcześniejszej krytyki stałości cech osobowościowych. Stwierdził, że chociaż osobowość nie jest stabilna na poziomie cech (na przykład osoba o wysokim wyniku w skali agresywności nie musi zawsze zachowywać się agresywnie), to jednak można mówić o jej stabilności na poziomie odczytywania pewnych wzorców sytuacyjnych. Działa tu zasada „jeżeli... to...”: jeżeli odbiorę czyjeś zachowanie jako lekceważące (wrogie czy bezmyślne), to zareaguję złością (pogardą czy smutkiem). Stabilne są więc nie cechy osobowości, ale wzorce oceny sytuacji, na które ktoś nauczył się być wrażliwy¹¹. Można zapytać, dlaczego wspominam o tym w kontekście pytań o osobę, skoro tekst Mischela – wbrew temu, co sugeruje tytuł – dotyczy osobowości, nie zaś osoby, a pojęć tych nie należy zrównywać (według Frankla osobą się j e s t, a osobowość się m a). Otóż dlatego, że mogą istnieć określone wzorce reakcji osobowo bardziej angażujące czy istotne dla osobowego poziomu istnienia człowieka.

W tym miejscu chciałabym się odwołać do tak zwanej fenomenologii moralnej, która najpełniej przedstawiona została ponad pół wieku temu przez Maurice'a Mandelbauma¹², a obecnie jest twórczo rozwijana¹³. Fenomenologia moralnego odbioru jakiegoś wydarzenia zasadza się na trzech elementach. Po pierwsze, sytuacja ma wymiar apelu moralnego, który odbierany jest jako pewna siła i – jak każda siła – ma określone źródło i kierunek. Źródło postrzegane jest jako płynące spoza „ja”, co Mandelbaum traktuje jako warunek poczucia obiektywności owego apelu. Po drugie, apel ten skierowany jest niejako prze-

¹¹ Zob. W. M i s c h e l, *Toward an Integrative Science of the Person*, „Annual Review of Psychology” 55(2004), s. 1-22.

¹² Zob. M. M a n d e l b a u m, *The Phenomenology of Moral Experience*, The Free Press, Glencoe 1955.

¹³ Zob. M.B. G i l l, *Variability and Moral Phenomenology*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 7(2008) nr 1, s. 99-113 (<http://www.u.arizona.edu/~gillm/media/articles/variablephenomenon.pdf>); T. H o r g a n, M. T i m m o n s, *Prolegomena to a Future Phenomenology of Morals*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 7(2008) nr 1, s. 115-131 (<https://pdfs.semanticscholar.org/73ab/afc8a2b3f6e6da30f60098b810e3d9c90d04.pdf>); U. K r i e g e l, hasło „Moral Phenomenology”, w: *The International Encyclopedia of Ethics*, red. H. LaFollette, Wiley-Blackwell, Hoboken, New Jersey, 2013, s. 3881.

ciw osobie – jej preferencje, potrzeby, emocje w tym kontekście przestają się liczyć. Po trzecie, istnieje specyficzne „dopasowanie” (ang. *fittingness*) między wymaganiami sytuacji a działaniem, które osoba powinna podjąć (lub od którego powinna się powstrzymać).

W kontekście naszych rozważań dwie sprawy wydają się istotne. Po pierwsze, w konstrukcji osobowości, jaką przedstawia Mischel, mogą się znaleźć wzorce typu „jeżeli... to...” (jeżeli coś „mówi do mnie” niezależnie od moich potrzeb i preferencji, to powinienem odpowiedzieć adekwatnym do wymogów tej sytuacji działaniem). Po drugie, ustalenia fenomenologii moralnej wydają się wspierać Franklowską konceptualizację osoby (i konceptualizacje pokrewne): często trudna rzeczywistość apeluje o nadanie jej sensu. W koncepcji Rogersa natomiast źródłem działań i decyzji jest zawsze sam podmiot wsłuchany we własne preferencje, emocje i potrzeby – i na tym gruncie podejmujący najlepsze dla siebie decyzje.

Interesujące byłoby zbadanie, czy ludzie odbierają sytuacje na sposób opisywany przez Mandelbauma. Pomocna mogłaby się okazać Mischelowska metodologia. Byłyby to badania bardziej skomplikowane i pracochłonne niż w przypadku psychologii cech i nastawienia na poszukiwanie określonych korelacji między tymi cechami. Chyba dlatego też projekt Mischela został na gruncie psychologii zarzucony, a jego autor nadal traktowany jest jako „demolator” psychologii osobowości rozumianej jako psychologia cech. W ramach tego projektu możliwe byłoby jednak podjęcie refleksji i badań nad osobą, tak jak to zapowiadał tytuł wspomnianego artykułu Mischela. Badań takich – związanych z odczuwaniem obiektywnego charakteru sytuacji moralnej i jej apelu skierowanego do osoby – jak dotąd jednak się nie prowadzi.

SAMOREGULACJA I SAMOKONTROLA

Przejdźmy do obszaru badań nad samokontrolą i samoregulacją. Na uwagę zasługuje tu kilka nurtów badawczych. Harry Frankfurt, zajmujący się problematyką osoby z punktu widzenia filozofii analitycznej, pisze: „Bycie *osobą* pociąga za sobą ocenne [...] postawy względem samego siebie. Osoba jest stworzeniem przygotowanym do tego, by przyjmować lub odrzucać motywy, na podstawie których działa, oraz organizować preferencje i priorytety, które wyznaczają jej wybory”¹⁴. W tym ujęciu osoby wyraźnie akcentowane są kwestie samokontroli czy samoregulacji. Jednocześnie ocenność oznacza tu odwołanie się do pewnej hierarchii, w której to, co lepsze, i to, co gorsze, pozostaje

¹⁴ H.G. Frankfurt, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 113 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – J.T.)

niejako na innych płaszczyznach. Ocena nie ma charakteru instrumentalnego, ma natomiast zabarwienie moralne lub etyczne, które jednak niekoniecznie zgodne jest z psychologicznie ujętą samokontrolą.

W koncepcjach samokontroli jako istotne pojawiają się między innymi zdolność do realizacji celów, posługiwania się wolą i autonomii. Zatrzymajmy się przy woli. Trzy ważne ujęcia samokontroli *explicite* nawiązują do woli, a ściślej – do siły woli (nie są to więc – co warto w kontekście problematyki osoby zaznaczyć – teorie „dobrej woli” czy „wolnej woli”): koncepcja Mischela i jego długoletnie badania nad zdolnością do odroczenia gratyfikacji, koncepcja Roy’a F. Baumeistera¹⁵ odwołująca się do zasobów ego i woli oraz Juliusa Kuhla teoria kontroli działania, nazywana też przez niego kontrolą wolicjonalną¹⁶. Nie będę szerzej omawiać tych koncepcji, pisałam o nich gdzie indziej¹⁷. Chciałabym tylko zaznaczyć, że w koncepcjach Mischela i Baumeistera wola traktowana jest jako proces świadomy i wysiłkowy. W przypadku teorii Kuhla taki świadomy i wysiłkowy charakter posiada samokontrola, wyznaczona przez niego z szerszego pojęcia samoregulacji, mieszczącego w sobie zarówno samokontrolę, jak i samoregulację w sensie węższym. Obie dotyczą tego, co Kuhl nazywa siłą woli. (Wola nie jest tu wiązana z wyborem, jak w wielu tradycyjnych koncepcjach filozoficznych; jej funkcją jest realizacja i obrona powziętego już zamiaru). Wysiłkowa wola (w modusie samokontroli) uruchamiana bywa w sytuacji konieczności realizacji jakiegoś trudnego postanowienia czy osiągnięcia celu – w tym sensie ujęcie to zbliża się do Franklowskiego ujęcia osoby, w którym osoba duchowa kieruje zachowaniem „reszty psychofizycznej”¹⁸. Kuhl określa jednak taką samokontrolę jako modus dyktatorski¹⁹. Z kolei modus samoregulacji (w sensie węższym), dopuszczający w regulacji zachowania własne myśli, pragnienia i popędy, zbliżony jest do funkcjonowania osoby w koncepcji Rogersa. Kuhl modus

¹⁵ Zob. R.F. Baumeister, *Free Will, Consciousness, and Cultural Animal*, w: *Are We Free? Psychology and Free Will*, red. J. Baer, J.C. Kaufman, R.F. Baumeister, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 65-85; R.F. Baumeister, K.D. Vohs, *Understanding Self-Regulation: An Introduction*, w: *Handbook of Self-Regulation: Research, Theory and Application*, Guilford Press, New York–London 2004, s. 1-9.

¹⁶ Zob. J. Kuhl, T. Goshke, *A Theory of Action Control: Mental Subsystems, Modes of Control, and Volitional Conflict-Resolution Strategies*, w: *Volition and Personality – Action Versus State Orientation*, red. J. Kuhl, J. Beckmann, Hogrefe & Huber Publishers, Seattle–Toronto–Göttingen–Bern 1994; J. Kuhl, S.L. Koole, *Workings of the Will: A Functional Approach*, w: *Handbook of Experimental Existential Psychology*, red. J. Greenberg, S.L. Koole, T. Pyszczynski, Guilford Press, New York 2004, s. 411-429.

¹⁷ Zob. J. Trópek, *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem problematyki podmiotowości*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013.

¹⁸ Frankl, dz. cyt., s. 273n.

¹⁹ Zob. J. Kuhl, *Who Controls Whom When “I Control Myself”?*, „Psychological Inquiry: An International Journal for the Advancement of Psychological Theory” 7(1996) nr 1, s. 61-68.

ten określa jako demokratyczny, służący „samopodtrzymaniu”²⁰ jednostki i jej dobrostanowi. Nie zawsze działa on w sposób uświadamiany. Zdrowa osoba potrafi płynnie przechodzić od jednego modusu do drugiego, w zależności od wymogów sytuacji.

Rodzi się tu istotne pytanie: czy wola zaangażowana w wysiłki samoregulacyjne jest wolą wolną? (Ma to istotne znaczenie dla pojmowania osoby na gruncie antropologii filozoficznej i w ujęciu na przykład Franklowskim). Otóż badacze jednoznacznie stoją w tej kwestii na stanowisku kompatybilizmu, godzącego wolność z determinizmem. Oznacza to, że o woli można powiedzieć, iż jest wolna, jeśli wypływa z czyichś pragnień, zamiarów czy decyzji. Skutkuje to p o c z u c i e m w o l n o ś c i. Przeciwnieństwem tak rozumianej wolności jest przymus. Jednakże owe intencje, pragnienia czy przekonania są zdeterminowane (kulturowo, społecznie, genetycznie, poprzez indywidualną historię czy osobowość). Podmiot czuje się zatem wolny, ale wolny (w mocnym sensie tego słowa) nie jest. Gdyby powtórzyła się określona sytuacja (z towarzyszącymi jej intencjami, emocjami czy pragnieniami) dana osoba nie mogłaby postąpić inaczej, niż postąpiła. Na płaszczyźnie doświadczenia podmiotu oznacza to, że wyrzuty sumienia czy rozpamiętywanie własnego postępowania nie mają sensu. Powoduje to marginalizację takich kwestii, jak realna wina czy zasługa, a także odpowiedzialność moralna. Takie stanowisko niebezpiecznie zmierza w kierunku fatalizmu (zagadnienia tego nie będę tu jednak omawiać). Zgodnie natomiast ze stanowiskiem inkompatybilistycznym wola możliwa do pogodzenia z determinizmem nie jest wolą „prawdziwą”, czyli wolną. Inkompatabiliści twierdzą, że osoba zawsze mogła postąpić inaczej, niż postąpiła. Warto tu zwrócić uwagę, że nawet jeśli stanowisko kompatybilistyczne jest słuszne i można pogodzić procesy psychologiczne oraz postępowanie na ich podstawie z ich deterministycznym ugruntowaniem, to jednak przy takim podejściu pewne istotne kwestie zostają pominięte. Inkompatabiliści przywiązują dużą wagę do terminów takich, jak „wybór”, „postanowienie”, „działanie”, które w psychologii oznaczają neutralne przejawy aktywności podmiotu. W koncepcji kompatybilistycznej pojęcia te mają jednak wyraźne zabarwienie etyczne. W związku z tym Bernard Williams stawia pytanie, czy faktycznie należałoby pogodzić tylko dwa człony relacji: determinizm i psychologię, czy może jednak trzy: determinizm, psychologię i etykę²¹. Nawet gdyby możliwe było pogodzenie determinizmu i „praw” psychologicznych, pogodzenie takie może się okazać niemożliwe, gdy w grę wchodzi etyka, jeśli właściwy jej

²⁰ Tamże, s. 64

²¹ Zob. B. Williams, *Działania dobrowolne i odpowiedzialne podmioty*, tłum. T. Baszniak, w: tenże, *„Ile wolności powinna mieć wola?” i inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1999, s. 197-214.

charakter miałby zostać zachowany. Pominięcie tego wymiaru oznacza zaś zagubienie wielopoziomowego stosunku do rzeczywistości, obecnego w wielu antropologicznych i antynaturalistycznych wizjach osoby²². Motywacja do samokontroli może płynąć zarówno z moich celów i pragnień, jak i z apelu sytuacji, o którym mówi fenomenologia moralna²³.

Dotąd poszukiwaliśmy we współczesnej psychologii przede wszystkim Franklowskich konotacji bytu osobowego. Przejdźmy teraz do koncepcji, która wykazuje pewne podobieństwa do rozumienia osoby w ujęciu Rogersa. Jest to sytuująca się na pograniczu teorii osobowości, samoregulacji i motywacji koncepcja autodeterminacji (czy samostanowienia) i autonomii (czyli samodzielnego) autorstwa Edwarda L. Deciego i Richarda M. Ryana²⁴. Mówi ona wiele o powodach, z jakich p o d d a j e m y s i ę działaniom samokontrolującym, oraz o wpływie tych powodów na ogólny dobrostan jednostki. Powody te są doświadczane tylko w perspektywie pierwszosobowej i stąd niezbędne jest tu uwzględnienie subiektywnego doświadczenia. Oto przykład: Ktoś codziennie chodzi do pracy. Może to być działanie autonomiczne, zaspakajające jego pasje i potrzeby. Może jednak swej pracy nie lubić, a wykonywać ją jedynie ze względów finansowych. W tym drugim wypadku wyjście rano z domu i udanie się do miejsca zatrudnienia będzie aktem prawdziwej samokontroli.

Deci i Ryan wyszczególniają pięć rodzajów regulacji. Najniżej w hierarchii znajduje się regulacja zewnętrzna, oparta na systemie nagród i kar; trudno tu mówić o samokontroli czy samoregulacji. Wyższą formą regulacji jest introjekcja – w tym przypadku źródłem wzmocnień staje się sama osoba. Typowymi wzmocnieniami skłaniającymi do działań samoregulujących są uczucia takie, jak duma, poczucie winy czy wstyd. Towarzyszą im przeżywane często stany presji i wewnętrznego konfliktu. Człowiek nie chciałby podejmować danej czynności, obawia się jednak, że jeśli jej nie wykona, doświadczy na przykład poczucia winy. Mamy tu do czynienia z samokontrolą, ale jej źródła nie mają charakteru autonomicznego. Kolejna forma samoregulacji to identyfikacja – tu już następuje włączenie dążeń samoregulacyjnych do własnej tożsamości, cel

²² Zob. J. T r z ó p e k, *Wolność egzystencjalna a psychologiczne rozumienie wolności. Czy psychologii jako nauce dostępne są kategorie egzystencjalnej filozofii?*, „Analiza i Egzystencja” 2008, nr 8, s. 65-83.

²³ Zob. t a ż, *Podmiotowa samokontrola i samoregulacja w kontekście sytuacji nacechowanych moralnie* (tekst przygotowany do recenzji).

²⁴ Zob. E. L. D e c i, R. R y a n, *Self-Determination Theory: A Macrotheory of Human Motivation, Development and Health*, „Canadian Psychology” 49(2008) nr 3, s. 182-185; c i ż, *The „What” and „Why” of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior*, „Psychological Inquiry” 11(2000) nr 4, s. 227-268; c i ż, *The Support of Autonomy and Control of Behavior*, „Journal of Personality and Social Psychology” 53(1987) nr 6, s. 1024-1037; c i ż, *Autonomy Is No Illusion: Self-Determination Theory and the Empirical Study of Authenticity, Awareness, and Will*, w: *Handbook of Experimental Existential Psychology*, s. 449-479.

podjęmowanych samoregulacyjnie działań jest jednak nadal instrumentalny (na przykład staram się schudnąć, by być zdrowsza). Tu także może pojawić się uczucie presji. Integracja – następna forma – polega na pełnym identyfikowaniu się z wagą określonych zachowań. To, co początkowo stanowiło jakąś formę regulacji zewnętrznej, zamienia się w działanie w pełni samoregulowane. Najwyżej sytuuje się w hierarchii regulacja w pełni autonomiczna, wiążąca się z poczuciem pełnego i harmonijnego sprawowania kontroli nad własnym zachowaniem. Stan ten charakteryzuje wewnętrzna zgoda między potrzebami, motywami, emocjami i działaniem²⁵. Tylko dwie ostatnie formy samoregulacji wiążą się z dobrostanem osoby. O tym, jak należy traktować dane zachowanie samoregulacyjne, nie stanowią zatem „okoliczności obiektywne”, ale to, jak dana osoba owo zachowanie odczuwa: czy jako presję i konflikt z samym sobą, czy jako wyraz swego autonomicznego „ja” realizującego własne potrzeby, motywy czy cele.

Samoregulacja, czy może lepiej: autodeterminacja, nie musi więc być procesem trudnym i wysiłkowym, chociaż – jak w ujęciu Deciego i Ryana – może wymagać zaawansowanego rozwoju osobowości.

W wypadku regulacji heteronomicznej, o której piszą Deci i Ryan, takiej jak na przykład introjekcja, cel wypływa niejako spoza „ja” i regulowane działanie określane jest przez takie słowa, jak „muszę” czy „powiniennem”, nie zaś „chcę”. Osoba skoncentrowana jest na swoim „ja” i zajmuje wobec niego postawy ocenne (związane na przykład z lękiem przed wstydem). Co interesujące, są to właśnie charakterystyki właściwe dla doświadczenia osobowego opisywanego przez fenomenologię moralną, gdzie kwestia obiektywnej powinności wysuwa się na plan pierwszy, apel sytuacji płynący spoza „ja” jest zaś niezależny od osobistych preferencji, potrzeb czy chęci. Wydaje się jednak, że choć występujące w przywołanych tu koncepcjach słowa są takie same („muszę”, „powinnam”), to ich fenomenologiczna zawartość okazałaby się – gdyby ktoś podjął odpowiednie badania – zapewne różna.

Jak zauważają Deci i Ryan, pełną integrację i autonomię osiągamy stosunkowo rzadko, ponieważ nieustannie poddawani jesteśmy presji życiowych konieczności. Najbardziej autonomiczne są dzieci, trudno jednak uznać, że prezentują one paradygmatyczne przykłady życia człowieka na poziomie osobowym. Człowiek może sprawować udaną samokontrolę, jednak to, co przebiega w sposób w pełni kontrolowany, nie musi przebiegać w sposób autonomiczny. Człowiek może też dysponować dużym poczuciem własnej skuteczności, wiedząc, że ma odpowiednie zasoby do realizacji określonych celów i że potrafi cele te zrealizować. Poczucie skuteczności jednak także

²⁵ Zob. c i ż, *The „What” and „Why” of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior*.

nie wskazuje na autonomię (w sensie uwzględniania potrzeb swojego autentycznego „ja”); realizowane cele mogą mieć charakter jedynie instrumentalny i wynikać z przymusu. Brak autonomii może powodować różne niekorzystne skutki psychologiczne, zdrowotne i behawioralne. Koncepcja Deciego i Ryana (podobnie jak zaproponowane przez Kuhla ujęcie samoregulacji w sensie węższym) wydaje się najbliższa Rogersowskiej wizji osoby i nieprzypadkowo bywa niekiedy zaliczana do nurtu humanistycznego we współczesnej psychologii.

Podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić, że problematyka osoby nadal pojawia się w różnych domenach psychologii, jednak nie „pod własnym szyldem” i niejako przypadkowo. Warto zatem zwrócić uwagę na potrzebę przeprowadzenia w tych obszarach badań empirycznych, które mogłyby dostarczyć odpowiedzi na pytania wynikające z założenia o istnieniu osobowego poziomu życia człowieka.

PSYCHOLOGIA POZNAWCZA I SPOŁECZNA

Dochodzimy obecnie do niezwykle trudnego problemu dotyczącego statusu osoby w psychologii współczesnej, mającego – jak się wydaje – decydujące znaczenie dla rozstrzygnięcia kwestii bezpośrednio związanych z wolnością, samoświadomością, sprawstwem czy realną autonomią²⁶.

Można zaryzykować stwierdzenie, że we współczesnej psychologii poznawczej i społecznej występują dwa nurty: psychologia „poczuć” i psychologia mówiąca o tym, „jak to jest naprawdę”. Pierwsza zajmuje się tym, jak odbieramy rzeczywistość i jakie ma to znaczenie dla funkcjonowania jednostki, bada więc poczucie podmiotowości, autonomii, tożsamości, kontroli, sprawstwa, efektywności, wolności i wiele innych. Można zatem odnaleźć w niej pewne elementy zarysowanych powyżej koncepcji osoby. Do niedawna uznawano, że tylko ten rodzaj badań ma naukową rację bytu w psychologii. Obecnie sytuacja wyraźnie się zmienia. Psychologia poznawcza i społeczna, otrzymawszy mocne wsparcie ze strony neuronauki, wkracza coraz częściej na

²⁶ Omawiałam już te zagadnienia w kontekście podmiotowości. Zob. J. Trzópek, *Nowa wizja „natury ludzkiej w psychologii naukowej: czy stoimy przed możliwością stworzenia całościowej teorii osobowości?”*, w: *Wielkie teorie osobowości. Koniec czy początek?*, red. A. Tokarz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2010, s. 49-70; t a ż, *Kto jest kontrolerem? Problem świadomego „ja” we współczesnej psychologii kognitywnej*, „Roczniki Psychologiczne” 13(2010) nr 1, s. 129-154; t a ż, *Czy w psychologii społecznej jest miejsce na kategorię podmiotowości?*, „Psychologia Społeczna” 7(2012) nr 2(21), s. 115-139; t a ż, *Podmiot: odpowiedzi na artykuły komentujące*, „Psychologia Społeczna” 7(2012) nr 2(21), s. 58-161; t a ż, *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem problematyki podmiotowości*.

nowe dla siebie tereny. Jak pisze Paul M. Churchland: „Weryfikowalne teorie i systematyczne doświadczenia pozwoliły na nowo i w potencjalnie rozstrzygający sposób naświetlić te zagadnienia, które poprzednio były przedmiotem filozoficznych czy teologicznych rozważań”²⁷.

Psychologia „poczuć” uprawiana jest nadal, istotniejsze jednak wydają się badania skoncentrowane na tym, „jak to jest naprawdę”, które – jak zauważa wielu badaczy i filozofów²⁸ – mogą zrewolucjonizować sposób widzenia nas samych. Szczególnie ważne dla rozważanych przez nas zagadnień jest to, że badania te podważają realne istnienie głównych atrybutów osobowych, takich jak: wolność woli, samowiedza i samoświadomość, realna autonomia, sprawczość, rozumowanie moralne czy kierownicza rola „ja”. Krótko mówiąc, możemy mieć przemożne poczucie tych atrybutów, ale ich posiadanie jest jedynie złudzeniem. Czy zatem nadal jesteśmy osobami? A może pojęcie osoby i pojęcia z nim związane wymagają redefinicji, może należy przemyśleć problem na nowo? Przyjrzyjmy się bliżej tej sprawie. Dokonany tu przegląd stanowisk będzie z konieczności bardzo skrótowy²⁹.

W psychologii poznawczej i społecznej od dawna dominuje model dwu-procesowy: rozróżnienie na procesy automatyczne i kontrolowane. Mówiąc z pewnym uproszczeniem, procesy automatyczne przebiegają nieświadomie, szybko i bezwysiłkowo, w procesach kontrolowanych natomiast informacje przetwarzane są w sposób świadomy, powolny i wysiłkowy. Większą podmiotowość – a także życie na „osobowym poziomie” – wiązano oczywiście z tymi drugimi jako refleksyjnymi, opartymi na rozumowaniu, samowiedzy i możliwości dokonywania stosownych wyborów. To one wydawały się określać prawdziwe „ja” człowieka i decyzje z tego „ja” płynące. W roku 2005 Daniel M. Wegner postawił jednak dość niewygodne pytanie: kto jest kontrolerem procesów kontrolowanych³⁰? Zdaniem Wegnera nauka to przedsięwzięcie deterministyczne: szuka przyczyn i zależności, nie przyjmuje sprawcy determinującego, a samego niezdeterminowanego (wolnego). Myślenie o procesach

²⁷ P.M. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tłum. Z. Karaś, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 26.

²⁸ Zob. tamże; P.S. Churchland, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of The Mind/Brain*, MIT Press, Cambridge 1989; J.S. Uleman, *Introduction: Becoming Aware of the New Unconscious*, w: *The New Unconscious*, red. R.R. Hassin, J.S. Uleman, J.A. Bargh, Oxford University Press, New York 2005, s. 3-15; D.C. Dennett, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007; tenże, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, tłum. L. Kurek, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

²⁹ Szerzej na ten temat zob. Trzopek, *Na tropach podmiotu*; t a ż, *Czy w psychologii społecznej jest miejsce na kategorię podmiotowości?*; t a ż, *Podmiot: odpowiedzi na artykuły komentujące*; t a ż, *Nowa wizja „natury ludzkiej w psychologii naukowej*; t a ż, *Kto jest kontrolerem?*

³⁰ Zob. D.M. Wegner, *Who Is the Controller of Controlled Processes?*, w: *The New Unconscious*, s. 19-30.

kontrolowanych jako „bardziej osobowych” może prowadzić do fatalnego błędu, przywracając w psychologii – wprawdzie w sposób zakamuflowany – widmo homunkulusa. Procesy te (czyli nasze myśli, refleksje, decyzje czy postanowienia) muszą więc mieć swoich kontrolerów (na przykład w postaci przeszłości jednostki, jej genów i nawyków czy też sytuacji i ich interakcji). Celem nauki jest odnalezienie owych kontrolerów (czyli determinantów) procesów kontrolowanych. W świetle tych poszukiwań wolność zdaje się znikać.

Nieco wcześniej w książce *The Illusion of Conscious Will*³¹ Wegner ostro zaatakował koncepcje świadomej woli: złudzenie, że to my kierujemy naszymi działaniami, jest wynikiem procesu atrybucyjnego, który musi spełnić pewne warunki, żeby iluzja taka się pojawiła. To, że myśli pojawiają się niemal równocześnie z działaniem, bynajmniej nie znaczy – jak to już wykazywał David Hume³² – że myśli są przyczyną działania. Za realne działanie odpowiedzialny jest nieświadomy, mechaniczny proces umysłowy; inny taki proces jest odpowiedzialny za pojawienie się świadomych myśli. Owa zbieżność w czasie ma nam zapewnić poczucie tożsamości i powiązać rozgrywające się działanie z nami samymi. Świadoma wola jest czymś na kształt magii cyrkowej (podobnych sformułowań z upodobaniem używa także filozof umysłu Daniel Dennett³³), a my zostajemy oszukani w wyniku działania owej magii. Wegner przedstawia liczne argumenty na poparcie swojego stanowiska, opisuje też wiele eksperymentów. Jego tezy spotykają się z akceptacją i są szeroko cytowane, mimo że można je podważać z różnych punktów widzenia (nie ma tu niestety miejsca, by się bliżej zająć tą kwestią). Badacze przyklaskują konkluzji, nie analizując prowadzącego do niej wywodu.

W ramach psychologii społecznej prowadzi się obecnie coraz więcej badań nad automatyzmami w naszym życiu. Na szczególną uwagę zasługują prace Johna A. Bargha i jego zespołu³⁴. Należy podkreślić, że w badaniach tych nie chodzi o prosto rozumiane procesy automatyczne. Bargh zdaje się wykazywać, że przez znaczną część naszego ś w i a d o m e g o życia pozostajemy pod wpływem czynników sytuacyjnych (w tym – innych ludzi), lecz nie zdajemy

³¹ Zob. t e n ż e, *The Illusion of Conscious Will*, London, England: MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.

³² Zob. D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2007.

³³ Zob. D e n n e t t, *Słodkie sny; t e n ż e, Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*.

³⁴ Zob. J.A. B a r g h, *Bypassing the Will: Toward Demystifying the Nonconscious Control of Social Behavior*, w: *The New Unconscious*, s. 37-58; t e n ż e, *Being Here Now: Is Consciousness Necessary for Human Freedom?*, w: *Handbook of Experimental Existential Psychology*, s. 385-398; t e n ż e, *Free Will is Un-natural*, w: *Are We Free? Psychology and Free Will*, s. 128-154; J.A. B a r g h, T.L. C h a r t r a n d, *The Unbearable Automaticity of Being*, „*American Psychologist*” 54(1999) nr 7, s. 462-479; J.A. B a r g h i in., *The Automated Will: Nonconscious Activation and Pursuit of Behavioral Goals*, „*Journal of Personality and Social Psychology*” 81(2001) nr 6, s. 1014-1027.

sobie z tego sprawy. Jeden z najczęściej cytowanych eksperymentów dotyczy wolniejszego chodu studentów z grupy eksperymentalnej, których uprzednio skonfrontowano ze stereotypem starości. Spowolnienie takie nie nastąpiło w grupie kontrolnej. Zjawisko to jest przykładem związku percepcja–zachowanie, polegającego na tym, że pod wpływem szeroko rozumianych bodźców percepcyjnych zachowujemy się w określony sposób, nie zdając sobie z tego sprawy. „W próbach uchwycenia sposobu, w jaki umysł współpracuje ze środowiskiem, poznawcza nauka nie potrzebuje przywoływać pojęć takich, jak świadomość, intencja czy wolna wola”³⁵.

Wielki udział w naszym zachowaniu ma też tak zwana poznawcza nieświadomość³⁶. Bywa ona określana również jako nieświadomość adaptacyjna, ponieważ na ogół służy naszemu przystosowaniu. Powstaje na bazie doświadczeń filogenetycznych i ontogenetycznych, odpowiadając za naszą poznawczo-motywacyjno-emocjonalną reakcję na świat. Pomocne w zrozumieniu funkcjonowania nieświadomości poznawczej mogą być odpowiedzi na pewne pytania. Czy sama wybieram swoje myśli? Zazwyczaj przetaczają się one przez moją głowę, tworząc mniej lub bardziej spójny strumień. Ów strumień jest efektem pracy procesów nieświadomych. Czy wybieram, którą osobę polubię? Sympatia lub antypatia pojawia się niejako sama, na bazie informacji dostarczanych przez adaptacyjną nieświadomość. Czy mam wpływ na swoje emocje i uczucia? Co jest faktyczną podstawą moich decyzji? Można argumentować, że niekiedy emocje rozwijają się w sposób kontrolowany, a decyzje podejmujemy za pomocą świadomej refleksji. Ale wiemy już, że procesy kontrolowane też muszą mieć swoich kontrolerów. Można zatem powiedzieć, że na przykład to, czy zdecyduję się zmienić coś w sobie lub w swoim życiu, też jest w pewien sposób „zaprogramowane”.

Ze względu na interesujący nas temat zwróćmy w tym kontekście uwagę na decyzje moralne. Tradycja piagetowsko-kohlbergowska wiąże je z rozwojem rozumowania. Zdaniem Jonathana Haidta, twórcy bardzo popularnej obecnie psychologicznej teorii moralności, nasze moralne przekonania i wybory są wynikiem ewolucyjnie „wbudowanych” w nasze mózgi intuicji, które pełniły u naszych przodków rolę przystosowawczą i służyły ich przetrwaniu. Są to jakby przebłyski pojawiające się w umyśle i sygnalizujące, że coś jest dobre albo złe. Przebłyski intuicji odpowiadają za to, że pewnych norm kulturowych uczymy się łatwiej, innych trudniej. Gdy pojawia się taki przebłysk – zazwy-

³⁵ J.A. Bargh, M.J. Ferguson, *Beyond Behaviorism: On the Automaticity of Higher Mental Processes*, „Psychological Bulletin” 12(2000) nr 6, s. 926.

³⁶ Zob. J.F. Kihlstrom, *The Automaticity Juggernaut – or, Are We Automatons After All? w: Are we Free? Psychology and Free Will*, s. 155-180; Uleman, dz. cyt.; T.D. Wilson, *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusset, 2002.

czaj nieświadomiony – staramy się *ex post* jakoś go uzasadnić, zarówno wobec siebie, jak i wobec innych. Rola rozumowania moralnego polega na znajdowaniu argumentów na rzecz powziętej już – na podstawie intuicji – decyzji. Często w argumentacji tej nagina się fakty. Ewolucja nie służy jednak rozwojowi etyki, ale przetrwaniu³⁷.

Kolejna kwestia zasługująca na uwagę dotyczy naszej samoświadomości. W książce *Strangers to Ourselves*³⁸ z roku 2002 Timothy Wilson powraca do swoich głośnych idei o słabości introspekcji³⁹, podważając – i tak ograniczone już – zaufanie badaczy do tej metody poznania. Zdaniem Wilsona mamy nikły wgląd w przyczyny naszych zachowań, a wyjaśniamy je, opierając się na wiedzy czerpanej skądinąd: z powszechnych przekonań dotyczących przeciętnych zachowań ludzi z danej grupy społecznej czy środowiska, z przekazów rodziny i rówieśników, wreszcie z własnych wyobrażeń o sobie. Wyobrażenia te mogą nie mieć podstaw w rzeczywistości, za zachowania odpowiada bowiem nieświadomość adaptacyjna, do której nie mamy dostępu: opiera się ona na działaniu subpersonalnych mechanizmów mózgowych. Powoduje to, że egzystencjalne pytanie, „kim (naprawdę) jestem”, nabiera nowego znaczenia.

W ten sposób współczesne teorie i badania psychologiczne podważają sens wiary w wolność, sprawczą rolę świadomości, świadome wybory moralne i samoświadomość. Wsparcia tej wizji dostarcza neurobiologia i neuronauka.

Badania neuronaukowe ostatnich lat zdają się kwestionować wolną wolę i sprawczą rolę świadomości⁴⁰ oraz spajającą i jednoczącą rolę świadomego „ja” jako głównego kontrolera. „Ja” wyłania się z „wiru”⁴¹ wzajemnych synchronicznych oscylacji mózgowych lub rywalizujących koalicji nerwowych. Trudno jest ustalić, która z nich uzyska dostęp do świadomości, czyli jaka będzie treść mojego „ja” (neuronauka – podobnie jak niegdyś Hume – neguje

³⁷ Zob. J. H a i d t, *Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology*, w: *Moral Psychology*, t. 2, *The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, red. W. Sinnott-Armstrong, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 2008, s. 181-218.

³⁸ Zob. W i l s o n, dz. cyt.

³⁹ Zob. R. E. N i s b e t t, T. D. W i l s o n, *Powiedzieć więcej niż się wie. Sprawozdania słowne o procesach psychicznych*, tłum. J. Radzicki, w: *Czy powrót do introspekcji*, red. T. Tyszka, PWN, Warszawa 1995, s. 59-115.

⁴⁰ Zob. B. L i b e t, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in the Initiation of Action*, „Behavioral and Brain Sciences” 8(1985) nr 4, s. 529-539; t e n ż e, *Do We Have Free Will?*, „Journal of Consciousness Studies” 6(1999) nr 8-9, s. 47-57; P. H a g g a r d, *Human Volition: Towards a Neuroscience of Will*, „Nature Reviews Neuroscience” 9(2008) nr 1, s. 934-946; P. H a g g a r d i n., *Voluntary Action and Conscious Awareness*, „Nature Reviews Neuroscience” 4(2002) nr 5, s. 382-385.

⁴¹ Zob. R. R. L i n a s, *Ja z wiru*, w: *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1, *Emocje, percepcja, świadomość*, red. A. Klawiter, tłum. A. Binder, M. Binder, Warszawa PWN, Warszawa 2008, s. 364-383.

istnienie jakiejś specyficznej podmiotowej substancji⁴²). W ujęciu tym „ja” to zaledwie interpretator, a nie sprawca tego, co robimy. To narrator, opowiadacz historii, nie zawsze zresztą zgodnych z prawdą – ważna jest bowiem ich zgodność z naszym obrazem siebie⁴³. „Ja”, jakie znamy (a może lepiej: jakiego dostarcza nam doświadczenie kreowane przez mózg), faktycznie okazuje się iluzją. Jak tu znaleźć miejsce dla osoby?

*

Józef Bremer w zakończeniu swojej książki *Osoba – fikcja czy rzeczywistość. Tożsamość i jedność w świetle badań neurologicznych*⁴⁴, zawierającej szeroki przegląd tych badań, jak i nawiązań do filozofii nauk poznawczych, stwierdza, że neuronauki nie będą stanowiły zagrożenia dla koncepcji osoby, jeśli spełnione zostaną pewne warunki: „Z jednej strony filozofia musi się zastanowić nad kryteriami naukowego rozumienia osoby, z drugiej strony ważne jest, by tak sformułować filozoficzne rozumienie osoby, aby mogło być ono poważnie potraktowane w badaniach ściśle naukowych. Tylko wówczas dojdziemy do [...] syntezy potocznego i naukowego obrazu osoby i jej jaźni”⁴⁵.

Nieco podobny pogląd zdaje się prezentować Dennett, choć przyjmuje on odmienny punkt wyjścia⁴⁶. Jego zdaniem nauce może przyjść w sukurs filozofia umysłu. Dennett zauważa, że istnieje filozoficzny problem nauk poznawczych (w tym neuronauk) oraz problem, jak powinno się interpretować ich wyniki. Czołowi naukowcy starają się pisać prace o filozoficznych problemach związanych z umysłem – filozofowie jednak prac tych nie komentują, ponieważ

⁴² Zob. F. C r i c k, Ch. K o c h, *Rama pojęciowa dla świadomości, w: Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1, s. 302-323.

⁴³ Zob. M. S. G a z z a n i g a, *Consciousness and the Cerebral Hemispheres*, w: *The Cognitive Neurosciences*, red. M.S. Gazzaniga, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995, s. 1391-1400; A. D a m a s i o, *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań 2000; D.C. D e n n e t t, *The Self as a Center of Narrative Gravity*, w: *Self and Consciousness: Multiple Perspective*, red. F. Kessel, P. Cole, D. Johnson, Erlbaum, Hillsdale, New York, 1992; t e n ż e, *The Origins of Selves*, „Cogito” 3(1989) nr 3, s. 163-173; t e n ż e, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*; V.S. R a m a c h a n d r a n, S. B l a k e s l e e, *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, William Morrow, New York 1998; V.S. R a m a c h a n d r a n, W. H i r s t e i n, *Trzy prawa qualiów: co mówi nam neurologia o biologicznej funkcji świadomości, qualiów i własnego ja*, tłum. A. Gruszka, w: *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1, s. 324-363.

⁴⁴ Zob. J. B r e m e r, *Osoba, fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Aureus, Kraków 2014.

⁴⁵ Tamże, s. 463.

⁴⁶ Zob. D.C. D e n n e t t, *The Part of Cognitive Science That Is Philosophy*, „Topics in Cognitive Science” 1(2009) nr 2, s. 231-236.

w istocie nie dotyczą one problemów filozoficznych. Zdaniem Dennetta filozofia może jednak pomóc w zadawaniu właściwych pytań, a nawet podsunąć możliwości ich eksperymentalnego sprawdzenia. Niewątpliwie jest tu miejsce na współpracę. Myślę, że podobna współpraca mogła by zaistnieć na gruncie psychologii i neuronauki. (Oczywiście nie wolno zapominać, że każda z tych nauk odnosi się do innego poziomu rozumienia człowieka. Jeśli nie zostanie to jasno zaznaczone, współpraca może doprowadzić do redukcji psychologii do podnurtu neuronauki).

Wspomniani przykładowo filozofowie proponują redefinicję różnych pojęć filozoficznych i psychologicznych, w tym pojęcia osoby. Zdaniem Bremera takim dostępnym dla nauki rozumieniem bytu osobowego byłoby ujęcie go jako samoświadomego, cechującego się perspektywą pierwszoosobową, a także jednością i tożsamością indywiduum, „przy uwzględnieniu koniecznych korelacji tych właściwości z ich cielesno-neuronalnym podłożem”⁴⁷. Tak naszkicowany obraz osoby wydaje się jednak nieco okrojony, przypomina przytoczoną na początku artykułu definicję Parfita. Bremer pomija atrybuty moralne, wolnościowe i autonomiczne, akcentuje natomiast ścisły związek atrybutów osobowych z ich podłożem neuronalno-cielesnym. Jak się wydaje, to właśnie ma stanowić ów wymagany kompromis między ścisłą nauką a kategoriami filozoficzno-potocznymi. Czy taki kompromis nie prowadzi jednak do dalszych ograniczeń istotnych aspektów osoby? Badania współczesnej psychologii i neuronauki zdają się bowiem coraz bardziej zawężać obszar autonomii osoby. Może zatem, ignorując „twarde nauki”, powinniśmy rozwijać odmienną psychologię opartą na doświadczeniach osobowych i „poczuciach”?

Sądzę, że właściwym rozwiązaniem nie jest redefinicja pojęcia osoby, która dostosowałaby je do aktualnie stosowanych metod badawczych (pojawia się tu stary problem prymatu metody wobec przedmiotu, prowadzący do ostrej redukcji), ale współpraca różnych środowisk (miejmy nadzieję, że okaże się ona możliwa) w poszukiwaniu sposobu wypełnienia tworzącej się tu niebezpiecznej luki. Luka ta może bowiem doprowadzić do głębokiego rozdźwięku między potoczną świadomością tego, kim jesteśmy, a twierdzeniami tak zwanej ścisłej nauki. Nie ma jeszcze jasnego projektu, jak zapobiec tej sytuacji, niewątpliwie jednak potrzebne jest bardziej humanistyczne podejście do wyników badań naukowych i ich interpretacji. Warto przypomnieć tu zdanie Dennetta, że często naukowcy sami nie zdają sobie sprawy z możliwości interpretacji rezultatów ich badań. Oczywiście filozofia nauki dawno już wypracowała pogląd, że nie istnieje czysty i „nagi” fakt naukowy. Zawsze jest on już interpretacją w kontekście jakiejś teorii.

⁴⁷ Bremer, dz. cyt., s. 76.

O mózgu wiemy jeszcze bardzo niewiele. Nie wiemy, jak i dlaczego galaretowata masa wytwarza świadomość. Byłoby bardzo dziwne, gdyby świadomość nie spełniała jakichś ważnych funkcji. Być może przyszłe badania nad osobą powinny zostać powiązane z badaniami nad świadomością jako nośnikiem atrybutów osobowych. W tym bardzo pomocna mogłaby być fenomenologia z jej bogactwem opisu istoty przeżyć. Prace takie są już podejmowane i w nich można pokładać nadzieję⁴⁸.

⁴⁸ Zob. np. *Fenomenologia i badania psychologiczne*, red. A. Giorgi, tłum. S. Zabielski, Trans Humana, Białystok 2003; A. Giorgi, B. Giorgi, *Phenomenology*, w: *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Method*, red. J.A. Smith, SAGE Publication, London–Thousand Oaks–New Delhi 2003, s. 26-52; S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, tłum. M. Pokropski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.