

Joanna Trzópek

Wolność egzystencjalna, a psychologiczne rozumienia wolności : czy psychologii jako nauce dostępne są kategorie egzystencjalnej filozofii?

Analiza i Egzystencja 8, 65-83

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JOANNA TRZÓPEK*

WOLNOŚĆ EGZYSTENCJALNA
A PSYCHOLOGICZNE ROZUMIENIA WOLNOŚCI
CZY PSYCHOLOGII JAKO NAUCE
DOSTĘPNE SĄ KATEGORIE EGZYSTENCJALNEJ FILOZOFII?

Słowa kluczowe: wolność, wola, świadomość, podmiotowość, nauki poznawcze
Keywords: freedom, volition, consciousness, subject, agency, cognitive sciences

Wolność, wybór, decyzja itp. są terminami, którymi posługują się różne dyscypliny filozoficzne, antropologiczne i psychologiczne, choć nierzadko ich znaczenie i zakres użycia bywają w nich bardzo odmienne. W artykule tym – odwołując się do wybranych przykładów – chciałabym zwrócić uwagę na te, często zasadnicze, różnice oraz zastanowić się, czy możliwa (i celowa) jest ewentualna integracja tych ujęć.

Przywołanie różnych perspektyw w myśleniu o wolności sprawia, że trudno jest posłużyć się z góry przyjętą jej definicją, która mogłaby stanowić punkt odniesienia dla dalszych refleksji. Jednak już na wstępie wyma-

* Dr Joanna Trzópek jest adiunktem w Instytucie Psychologii Stosowanej UJ. Autorka książek: *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych* (2003) oraz *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej* (2006). Zainteresowania naukowe: podmiotowość, świadomość, wolność i wola. Interesuje się także historią idei i szeroko rozumianą metodologią psychologii.

ga dopowiedzenia to, co stanowi teoretyczne zaplecze artykułu. I tak, „wolność egzystencjalna”, w sposób w jaki jest ona rozumiana w filozofii, to pewna bezwarunkowa właściwość przysługująca człowiekowi i – jako taka – stanowiąca cechę konstytutywną jego bycia¹. Takie ujęcie wolności odwołuje się do swoistego doświadczenia przeżywanego „w pierwszej osobie” i zazwyczaj z tej perspektywy bywa przez filozofów egzystencjalnych opisywane.

Kolejne użyte w tytule wyrażenie: „psychologiczne rozumienia wolności” (i przeciwstawiane „wolności egzystencjalnej”) może wydawać się nieprecyzyjne. Jest oczywiste, że wolność na gruncie psychologii może być różnie pojmowana, zwłaszcza jeżeli weźmiemy pod uwagę, że psychologia nie jest nauką jednolitą (por. Gałdowa 1992; Trzópek 2003 i 2006). W artykule pragnę odwołać się jednak do dwóch szczególnych „rozumień” wolności, wywodzących się z odrębnych tradycji uprawiania psychologii: praktyki terapeutycznej i naturalistycznie ugruntowanej psychologii naukowej. Pierwsze dotyczyć będzie czegoś, co można nazwać „wolnością na poziomie psychicznym” (czy „psychologicznym”)². Określenie to nie oznacza, że wolność ta jest jedynie kwestią „psychicznego poczucia” (czy mniemania) podmiotu, przeciwnie – często jej zakres, zależny od psychologicznej „struktury” podmiotu, decyduje o tym, co w realnym życiu jest dla niego możliwe. Chodzi tu o fenomen, który uchwycić można, nieco paradoksalnie, najlepiej poprzez zwrócenie uwagi na faktyczne uwarunkowania i ograniczenia wolności. Istotne są przy tym nie tyle ewentualne przeszkody zewnętrzne („obiektywne”), ile pewne bariery czy uwarunkowania natury wewnętrznej („psychicznej” czy „psychologicznej” właśnie). Ograniczenia te niekoniecznie muszą być przez podmiot przeżywane lub doświadczane bezpośrednio (pierwszoosobowo), a mimo to mogą istotnie wpły-

¹ O ile odpowiedź na pytanie „czym (kim) jest człowiek?” nie może być na gruncie egzystencjalizmu doprecyzowana, to zazwyczaj filozofowie tego z kręgu uznają, że najbliższa możliwa odpowiedź byłaby taka, że jest on wolnością.

² Być może lepszym określeniem byłoby: „wolność *na podłożu* psychologicznym”, dla zaznaczenia, że wolność ta znajduje swoje ugruntowanie w istniejących, realnych (choć mogących ulegać zmianom w pewnym, mniej lub bardziej, ograniczonym zakresie – por. dalej) dyspozycjach i uwarunkowaniach o naturze psychologicznej. Fenomen, o którym mowa, trudny jest do precyzyjnego pojęciowego ujęcia, jego sens wyjaśnia się natomiast w miarę przybliżania treści, o jakie chodzi.

wać na kształt dokonywanych przez człowieka wyborów i podejmowanych działań. Dla przybliżenia tej „ograniczonej wolności” przyjąłam punkt widzenia obecny w pracach lekarzy terapeutów (a zarazem filozofów), takich jak Antoni Kępiński, Erich Fromm, Carl Gustav Jung, Rolo May, Kazimierz Dąbrowski. Badacze ci w swej praktyce konfrontowani byli z problemem możliwości (a także granic) rozwoju i zmiany – a więc i zakresem faktycznej wolności możliwej na płaszczyźnie psychologicznej.

Drugie rozumienie wolności, do którego chciałam się tu odwołać, to pojęcie wolności (a czasem właśnie jego brak), jakie funkcjonuje w dominującym współcześnie w psychologii akademickiej nurcie poznawczym, będącym swego rodzaju paradygmatem współczesnej, naturalistycznie zorientowanej, psychologii naukowej. Podstawowa rola w sterowaniu ludzką aktywnością przypisywana jest tu przede wszystkim funkcjonowaniu pewnych subświadomych mechanizmów regulacyjnych, zaś „wolność” – jeżeli już o niej mowa – jest wolnością „sposzreganą” (ang. *perceived*) czy „doświadczaną” – a nie realną³.

Wolność egzystencjalna

Zgodnie z ujęciem egzystencjalnym (opieram się tu zwłaszcza na pracach Karla Jaspersa), wolność nie jest czymś, o czym można rozprawiać ogólnie, przedmiotowo czy abstrakcyjnie. Samo pytanie o wolność jest pytaniem osobiście angażującym i jako takie dotyczy ono *mnie*, a zwłaszcza (*mojej*) *możliwości autentycznego bycia sobą* (por. Jaspers 1990, s. 163). Już samo to wskazuje, że problemu wolności nie można rozważać z perspektywy trzeciej osoby, ale jedynie przez opis uwzględniający „ja” i jego doświadczenie. Postawienie kwestii wolności wiąże się nieodłącznie z odpowiedzialnością; wolność jest w tym, powie Jaspers, że „pojmuję jako problem to, co muszę czynić” (Jaspers 1990, s. 165). Będąc świadomym – opowiadam za swoje działania, i to nawet wówczas, gdyby wolność była tylko iluzją⁴. I okazuje się, że bez tej odpowiedzialności nie można już „być samym sobą”.

³ Być może należałoby tu dodać: „cokolwiek określenie to oznacza...”

⁴ Stąd też często podkreślana przez egzystencjalistów nieunikniona obecność winy.

Co jednak oznacza wspomniana „możliwość bycia sobą”? W różnych refleksjach egzystencjalistycznych pojawia się kwestia „wyboru siebie” jako „tego, kim się jest” (por. Kierkegaard 1982). Nie chodzi tu jednak o bierną akceptację własnych uwarunkowań. Osoba wolna nie przyjmuje „tego, co dane” (uwarunkowań, losu itp.) z biernością czy rezygnacją, ale raczej „bierze na siebie” jako własne. Owo „branie na siebie” jest działaniem aktywnym, związanym z odpowiedzialnością za to, co uczyni się z tym, co zostało „dane”.

Ponadto, jak podkreśla Carl Jaspers, bycie sobą oznacza też bycie *tym, który może czegoś chcieć, co od niego zależy*. Jest to wolność poprzez „wymaganie od samego siebie” – i w tym wymaganiu jest zawarte właśnie *domaganie* się siebie⁵. Jest to zupełnie inna wolność niż ta, która wyraża się w „samowoli” czy robieniu po prostu tego, na co się ma ochotę. Taka wolność jest wolnością *trudną*.

Jednak także „samowola” okazuje się niezbędnym warunkiem wolności. Samowola to możliwość uczynienia tego lub owego. Samowoli nie podkreśla to, że jej wybory są ugruntowane w posiadanej wiedzy, nawykach, potrzebach itp., gdyż w ten sposób, jak pisze Jaspers, dochodzi do głosu „spontaniczność tożsama z moim ja”⁶. Jednak prawdziwa wolność egzystencjalna pojawia się dopiero wtedy, gdy wybór dokonywany jest ze świadomością chęci „samowoli” (która nie ma głosu decydującego), ale przede wszystkim w zgodzie z *uznawaniem przez siebie prawem*. I to nie jakimś prawem ogólnym, lecz prawem obowiązującym *mnie konkretnie w danej sytuacji*.

Wybór egzystencjalny jest wyborem wiążącym i bezwarunkowym – na tym polega jego „ciężar gatunkowy”: *w decyzji rozstrzygam nie tylko o czymś – ale i o samym sobie* – powie Jaspers (1990, s. 172). Raz dokonany wybór nie może być uznany za niebyły, staje się podstawą kształtowania własnej rzeczywistości.

⁵ Dobrym komentarzem może tu być myśl M. Schelera. Rozważając kondycję ludzką, pisze on, że człowiek nie „jest bytem pozostającym w spoczynku, nie jest faktem, lecz tylko możliwym *ukierunkowaniem tego procesu* i zarazem wiecznym *zadaniem* człowieka – istoty przyrodniczej i wiecznie przyświecającym mu celem [...] mamy [tu] do czynienia z wiecznie *możliwą*, wymagającą w każdym punkcie czasowym dobrowolnego spełnienia *humanizacją*” [podkr. oryg.] (Scheler 1987, s. 342/343).

⁶ Wydaje się zarazem, że jest to ten typ wolności, na którym koncentruje się współczesna psychologia poznawcza i który uważa za uwarunkowany i preformowany w obrębie subświadomych mechanizmów.

Nie znaczy to jednak, że zawsze mam jasną ideę co do tego, co należy wybrać. Zazwyczaj nie mam takiej pewności – mimo to ciągle muszę wybierać i ta presja rodzi poczucie braku wolności. Na tym polega zarówno tragizm bycia człowiekiem, jak i waga dokonywanych wyborów: mój czas jest ograniczony i jeżeli nie będę rozstrzygać, przypadek zrobi to za mnie: „w wielu drobnych działaniach, których nawet nie zauważam, a jednak określających moją istotę, stopniowo tracę lub zyskuję siebie” (Jaspers 1990, s. 175).

Nie należy przy tym utożsamiać wolności egzystencjalnej z empiryczną. Określenia takie jak „mogę” lub „nie mogę” odnoszą się (trafnie lub błędnie) do czynników i uwarunkowań fizycznych lub psychicznych, aktualnych w danym momencie – a nie do egzystencji jako takiej. W egzystencjalnej wolności możliwe jest twierdzenie: „mogę, ponieważ muszę” – przy czym to „mogę” nie dotyczy osiągnięcia jakiegось empirycznego celu, ale wewnętrznego lub zewnętrznego działania „ja”, które to działanie jest spostrzegane jako *konieczne*⁷.

Wybór, o którym mowa, ma także niewiele wspólnego ze sposobem, w jakim o wyborze czy decyzji rozprawia się na gruncie psychologii (por. Trzópek 2003). W wyborze tym nie chodzi bowiem o stosunek użyteczności danego działania czy celu do subiektywnego prawdopodobieństwa jego osiągnięcia (jak w klasycznych modelach psychologii decyzji czy motywacji), nie chodzi też o szacowanie różnych alternatyw, ale właśnie o *mnie* i obowiązującą mnie konieczność (która może tkwić np. w obronie sprawy przegranej i wewnętrznej zgodzie na nieskuteczne i „nieużyteczne” – z perspektywy trzeciej osoby – działanie).

W ten sposób wspomniane tu cechy wolności egzystencjalnej: jej konkretność, indywidualność, totalność i bezwarunkowość – a także, dodajmy, dostępność jedynie z perspektywy pierwszoosobowej – powodują, że stanowi ona raczej doświadczenie opierające się badaniom nauk szczegółowych z ich „przedmiotową”, „trzecioosobową” metodologią i właściwymi jej kryteriami oceny.

⁷ W sensie: konieczne, by pozostać sobą (w przeciwieństwie do „zaparcia się siebie” czy „zdrady siebie”).

Wolność na poziomie psychicznym

Mówiąc o „wolności na poziomie psychicznym” wypada nawiązać zwłaszcza do prac klasyka tej problematyki, Ericha Fromma. Zgodnie z jego stanowiskiem problem wolności i wolnej woli jest zazwyczaj niewłaściwie stawiany – i z tego też powodu uchodzi za nierozstrzygalny. Błąd polega na polaryzacji „albo–albo”, tzn. albo pełna wolność, albo jej brak i ściśle podleganie deterministycznym prawom. Tymczasem wolność jest, zdaniem Fromma, zjawiskiem stopniowalnym i konkretnym: nie można pytać, czy wolność istnieje, ale raczej na ile dany człowiek w konkretnej sytuacji i danym momencie swojego życia jest zdolny do dokonywania autentycznych wyborów (oczywiście wyborów w ramach określonych *realnych możliwości*⁸) – na ile zaś wolność taką utracił. Tak pojęta wolność jest dla Fromma problemem jak najbardziej psychologicznym, możliwym do empirycznego ujęcia. Warto zauważyć, że jest to zarazem punkt, który – mimo wielu zbieżności – różnicuje stanowiska filozofii egzystencjalnej i praktyki psychologicznej. Z perspektywy tej pierwszej wolność jest możliwa zawsze i, jak powie Victor Frankl (1984), nawet jeżeli nie jest ona faktyczna – jest *fakultatywna*. Psychologiczna praktyka uwzględnia natomiast ograniczenia i uwarunkowania tak pojętej – stopniowalnej i dynamicznie zmiennej – wolności.

Stopień uwzględnianych ograniczeń bywa różny. Psychoanaliza wykazała w dostateczny sposób, jak ograniczone mogą być świadome podstawy dokonywanych wyborów i jak silną rolę może odgrywać racjonalizacja. Nie będę się zatrzymywać na tych znanych skądinąd kwestiach, warto jednak pokusić się o pewne klaryfikacje.

Ogólnie wydaje się, że mówiąc o wolności na poziomie psychicznym, należy odgraniczyć od siebie kilka kwestii.

1. Po pierwsze, istnieją uwarunkowania, których nie sposób przekroczyć. Mowa tu zwłaszcza o uwarunkowaniach konstytucjonalnych, temperamentalnych czy (być może w mniejszym stopniu) osobowościowych i śró-

⁸ „Realna możliwość – pisze Fromm – to taka, która może się zmaterializować w obrębie ogólnej struktury sił oddziaływujących na siebie w jednostce i społeczeństwie [...] realna możliwość jest czymś przeciwnym niż możliwość fikcyjna, która odpowiada życzeniom lub pragnieniom człowieka, lecz która w danych warunkach nigdy nie może być zrealizowana” (Fromm 1996, s. 139).

dowiskowych. W tym sensie czyjś typ osobowości, temperamentu itp. jest tym, co ogranicza zakres możliwości różnych zachowań czy doświadczeń. Człowiek temperamentalnie nieśmiały nigdy nie stanie się gwałtownym ekstrawertykiem. Ale też – jak zauważa Fromm – może stać się zarówno wrażliwym i współczującym bliźnim, jak i zahamowanym egocentrykiem (Fromm 1996, s. 140). Tak więc wybór istnieje – choć musi uwzględniać istniejące uwarunkowania.

2. Tym samym pojawia się problem drugi, dotyczący realnego zakresu wolności w *ramach* uwarunkowań. Innymi słowy – odwołując się do wcześniejszego przykładu – pytanie dotyczy np. tego, na ile człowiek o konstytucjonalnie uwarunkowanej nieśmiałości jest wolny do stania się osobą współczującą i wrażliwą *lub* egocentryczną?. I tu znowu kilka spraw wymaga oddzielenia. Jedną z nich jest dynamiczny charakter owego zakresu, który zmienia się wraz z dokonywanymi przez podmiot wyborami: człowiek wolny na pewnym etapie swojego życia może – na skutek powtarzania wyborów określonego rodzaju – przestać nim być na innym (por. Fromm 1996). Sprawę komplikuje kwestia, że w wielu sprawach wybory, o których mowa, zapadały w sposób nieświadomy, pod wpływem rozlicznych, nierzadko trudnych, okoliczności, powodując, że ich ewentualne żniwo niekoniecznie można uznać za czyjąś winę lub zasługę. Z tego punktu widzenia zmienne koleje rozwoju ego dobrze przedstawia koncepcja Erika Eriksona (1997)⁹. Sukcesy lub niepowodzenia rozwojowe (takie jak podstawowa ufność, nadzieja, autonomia itp. – lub ich brak) kumulują się, przy czym większość decyzji zapada w pierwszych latach życia, co – wobec epigenetycznego planu procesu rozwoju – rzutuje na jego cały dalszy przebieg,

⁹ Zgodnie z nią życie człowieka przechodzi przez szereg kolejnych faz, których pozytywne przejście owocuje zdobyciem określonych „cnot rozwojowych”. Jest to rodzaj „wyposażenia na całe życie”, pozwalającego radzić sobie z nieuniknionymi przeciwnościami i cierpieniem, jakie ono niesie. Każdej fazie towarzyszy specyficzny dla niej kryzys, w którym waga się losy między dalszym rozwojem a stagnacją. W pierwszym roku życia rozstrzygnięty zostaje podstawowy stosunek do świata i jego ocena. Erikson nazywa to podstawową ufnością lub jej brakiem: pozytywnym biegunem jest poczucie dziecka – a potem dorosłego – że świat jest zasadniczo przyjazny, a życie jest warte, by je przeżyć. Przeciwnieństwem jest źródłowa nieufność. Cnotą, którą można zdobyć lub utracić, jest nadzieja. Kolejne dylematy, rozstrzygane w pierwszych latach życia, dotyczą poczucia autonomii (lub wstydu i zwątpienia); następnie: inicjatywy lub poczucia winy i zahamowania, kompetencji lub poczucia niższości itd.

tworząc fundament życiowego sukcesu lub życiowej porażki. Innymi słowy, tworzące się wówczas struktury emocjonalne i poznawcze mogą nie być już zdolne do dostrzegania i odczuwania innych aspektów złożonej rzeczywistości. Tym, co istotne, jest to, że wybory te dokonują się poza świadomością dziecka (bez udziału jego świadomej woli), pod wpływem okoliczności, z jakimi się ono styka. W tym sensie trudno mówić o decyzji czy wyborze w sposób, w jaki zazwyczaj rozumiemy te słowa.

3. Kolejna sprawa dotyczy tego, że kryteria dokonywanych – już w *świadomym* życiu¹⁰ – przez człowieka wyborów nie są jednolite, co często jest źródłem wewnętrznych sprzeczności i rozdarcia. Często podkreśla się mianowicie fakt istnienia w człowieku różnych „warstw” (por. Frankl 1986), hierarchii wartości (por. Kepiński 1993) czy subsystemów (por. Kuhl, Goschke 1994). Aby przybliżyć tę kwestię, nawiążę krótko do stanowiska Antoniego Kepińskiego (1978, 1992, 1993). Mówi on o dwóch hierarchiach wartości: realnej („jaki/a jestem”) i idealnej („mój ideał mnie”). Źródłem pierwszej są, wspomniane już, predyspozycje konstytucjonalne, warunki życia oraz wielokrotnie powtarzane decyzje, które na skutek tej powtarzalności stają się automatyczne i bezrefleksyjne. Druga jest wynikiem świadomych dążeń i ideałów, zakorzenionych w normach społecznych i kulturze. Z istnienia hierarchii realnej człowiek często sam nie zdaje sobie sprawy, choć zazwyczaj ma ona większy wpływ na jego faktycznie podejmowane decyzje. Tym boleśniejsza jest dla niego przegrana, np. wówczas, gdy pragnąc zachować się altruistycznie, w ostatecznym rozrachunku wybiera zachowanie egoistyczne. Istnienie tych dwóch hierarchii może być więc źródłem walki, napięć i cierpienia wewnętrznego. Gdyby istniała tylko jedna hierarchia wartości proces decyzyjny byłby prosty; człowiek nie byłby pascalowskim „zbiegiem sprzeczności”, ale też byłby rodzajem „automatu”, w którym zawsze przeważa po prostu to, co ma wyższą pozycję w hierarchii. Tak jednak nie jest: decyzja staje się procesem związanym z wysiłkiem i wewnętrznym zmaganiem między tym, co narzucające się

¹⁰ Trzeba też pamiętać, że nasze świadome wybory są ograniczone przez coś, co K. Obuchowski (1995) nazywa „motywacją tła”, a R. May (1986) – głęboką intencjonalnością. Wybory niezgodne z własnym głębokim uwarunkowaniem, mogą być, jak powie Jung, jedynie „akrobacją woli”, nie mając (bo nie mogą mieć) faktycznego życiowego znaczenia ze względu na ich „wewnętrzną pustkę”. Wydaje się, że dotykamy tu kwestii, o której antropologia filozoficzna mówi jako o „wyborze siebie”.

automatycznie, a naszymi ideałami – i, jak zauważa Kępiński, najczęściej ma postać kompromisu. Tak czy owak, tu właśnie można upatrywać źródła wolności: świadoma („racjonalna”, jak powie Fromm) hierarchia wartości może bowiem także torować drogę przyszłym (przy powtarzaniu – coraz łatwiejszym) decyzjom – i tym samym zapadać w hierarchię realną (jaki jestem)¹¹.

4. Zdaniem badaczy zainteresowanych omawianymi tu problemami (por. np. Dąbrowski, Kępiński, Jung), zintegrowanie systemów wartości działających w człowieku jest zadaniem bardzo trudnym. Warunkiem wolności staje się odwaga spojrzenia na siebie i odsłonięcia „życiowego kłamstwa”, które jest wynikiem niescalonych, często sprzecznych systemów wartości. Stąd wielka rola uświadomienia z jednej strony, a z drugiej – nieustannej świadomej czujności w widzeniu konsekwencji własnych działań. Jest to istotne, bo często do właściwego rozstrzygnięcia dochodzi o wiele wcześniej, niż mogłoby się (także samemu zainteresowanemu) wydawać, a ostatnia, zdawałoby się kluczowa, decyzja w łańcuchu decyzji może stanowić jedynie naturalną konsekwencję podjętych wcześniej (bezrefleksyjnie lub w sposób samooszukujący się) wyborów.

5. W punkcie poprzednim nacisk został położony na wagę uświadomienia. Trzeba jednak wspomnieć także o trudnościach, jakie wiążą się z oswojeniem nieświadomego. Jak powiedziano, zazwyczaj sprzeczności między różnymi hierarchiami wartości są przeżywane świadomie, a zapadająca decyzja jest jakimś kompromisem. Bywa jednak tak, że to, co niezgodne z uznawaną świadomie hierarchią zostaje gdzieś zepchnięte, nie bez znaczenia dla zdrowego przystosowania. Mówiąc językiem Junga, to co nieświadome skrywa cień. Może to być źródłem kolejnych trudności. Jeśli przyczyną cierpienia są np. niedopuszczane do świadomości pragnienia czy popędy, a więc jakaś niezrealizowana część własnego „ja”, samo usunięcie wyparcia niczego nie załatwia: popęd dąży do realizacji we właściwy sobie – nieakceptowany – sposób, jego uświadomienie stawia więc podmiot przed nader trudną sytuacją. Jeśli nie ma dojść do ponownego wypar-

¹¹ Co ciekawe, jest to wątek zbieżny z pewnymi badaniami prowadzonymi w poznawczym nurcie psychologii, a związanymi z wpływem świadomej refleksji na późniejszy sposób automatycznego reagowania. Jak pisze M. Jarymowicz, może być tak, że – mówiąc językiem Freuda – „nieświadome podziemie” może być zależne od tego, co dzieje się na „najwyższym piętrze”.

cia, popęd – by mógł być rzeczywiście wyrażony – musi zostać zmodyfikowany, jakoś „przekształcony”. Problemem pozostaje, co to oznacza i jak tego dokonać: rodzi to konflikty moralne, etyczne, religijne i związane z nimi rozdarcie wewnętrzne; nad problemami tymi wiele psychologicznych ujęć prześlizguje się – przestając np. na deklaracji konieczności uświadomienia – nie dostrzegając ich faktycznego dramatyzmu (por. Jung 1994, s. 73).

Podsumowując powyższe rozważania dotyczące wolności na poziomie psychicznym, najostrożniej jest stwierdzić, że nie wiadomo, jak daleko sięga wolność ludzka i w jakim stopniu człowiek może wyzwolić się z ograniczeń swojego biologicznego dziedzictwa i wcześniej nabytych doświadczeń i stereotypów decyzji. Niemniej jednak – jak podkreślają badacze – w porównaniu ze światem zwierzęcym jest to wolność bardzo duża i wiąże się z ogromnym bogactwem potencjalnych zachowań. Najogólniej można powiedzieć, że na kształt podejmowanych przez nas decyzji wpływ ma zarówno plan genetyczny, jak i warunki środowiskowe, ale też i same podejmowane decyzje. Dokonując określonych wyborów, człowiek zarazem „toruje” (określenie Kępińskiego) swoją przyszłość i przyszłe decyzje: to, co zostało zrealizowane ma większą szansę na pojawienie się następnym razem; zarazem każda decyzja co do zachowania ogranicza zakres realnych możliwości, bo następne decyzje idą torem poprzedniej. Oznacza to, że w pewnym zakresie jesteśmy odpowiedzialni za kształt naszej osobowości (co zresztą dawno temu zauważył m.in. W. James [2002]). Nasze postępowanie może się przyczyniać do wzrostu naszej realnej psychicznej (czy psychologicznej) wolności, albo przeciwnie – prowadzić do jej umniejszenia lub nawet zaniku. Ważne jest więc, by zdawać sobie z tych zależności sprawę. Kryterium tak pojętej wolności wydaje się zdolność osoby do podejmowania decyzji świadomych, zgodnych z przyjmowaną przez siebie hierarchią wartości. Jak powiedziano, wolność taka może być mniejsza lub większa i zmieniać się z czasem.

Wolność w psychologii naukowej

Przyjrzyjmy się krótko sytuacji panującej w psychologii naukowej, a zwłaszcza – dominującej we współczesnej psychologii akademickiej – psychologii poznawczej. W przypadku „wolności w psychologii jako na-

uce” pytaniem krytycznym staje się pytanie o rolę świadomości (świadomych myśli, intencji, celów itp.) w funkcjonowaniu człowieka.

Jeszcze do niedawna uderzające na gruncie nurtów poznawczych było to, że – jak zauważa John Searle (1999) – odwoływanie się do świadomości należało „do złego naukowego smaku”, podobnie jak pytanie o podmiot rozgrywających się procesów regulacyjnych i przetwarzania informacji (percepcji, uwagi, różnych systemów pamięci itp.).

Wydaje się, że współcześnie problem świadomości, podmiotowości i woli zaczyna wysuwać się na plan pierwszy, i to w przywoływanym *explicit* kontekście dawnego sporu determinizmu z indeterminizmem. Towarzyszy temu przekonanie, że świadomego doświadczenia sprawstwa i wolności nie można w nauce poznawczej dłużej ignorować, gdyż stanowi ono centralne doświadczenie ludzkie. Nie oznacza to jednak, by doświadczeniu temu przypisywano jakąś rolę sprawczą i by świadczyło ono o rzeczywistej wolności. Przeciwnie, wydaje się, że nierozstrzygalny z pozoru problem wolności i woli powraca właśnie na skutek przekonania, że nauka dysponuje obecnie konkluzywnymi dowodami na rzecz ujęć deterministycznych, uznających świadomą wolę za iluzję (por. Wegner 2002; Velmans 2002; Bargh 2000). Warto przyjrzeć się najczęściej wysuwanym tu argumentom.

1. Szczególnie istotnych argumentów przeciw utożsamianiu źródeł działania ze świadomą wolą dostarczają badania nad aktywnością mózgu w trakcie wykonywania ruchów dowolnych. W latach 80. XX wieku badania Benjamina Libeta nad spontanicznymi ruchami wykazały, że wykryty wcześniej tzw. potencjał gotowości, pojawiający się w mózgu przed zamierzonym ruchem i utożsamiany przez Johna Ecclesa z działaniem świadomej woli, pojawia się *przed tym*, jak badany zanotował *chęć* wykonania takiego ruchu. Wynik ten można interpretować jako argument przeciw twierdzeniu, że ruch jest inicjowany przez świadomą wolę (a za poglądem, że ruch – jak i *chęć* ruchu – są inicjowane przez subświadomy proces mózgowy).

2. W codziennym życiu wykonujemy wiele działań, z których mgliście tylko zdajemy sobie sprawę (np. bazgrzę coś słuchając wykładu, przedstawiam mimowolnie rzeczy); wykonujemy też pewne czynności bez uprzedniego planu. Wiele badań pokazuje, że procesy umysłowe mogą przebiegać w sposób zautomatyzowany, często w odpowiedzi na nie zawsze rejestrowane świadomie bodźce środowiskowe (por. Bargh, Ferguson 2000). Te nieświadomiane procesy sterujące naszą percepcją, sądami, decyzjami

itp. (por. Bargh 1999) stanowią także podstawę myślenia kreatywnego, intuicji czy naukowych wglądów. Istnieje coraz więcej podstaw, by sądzić, że także to, co uznajemy za racjonalne i przemyślane świadome decyzje, nasycone jest nieuświadomianymi postawami, motywami, nabytymi doświadczeniami itp., z których istnienia zazwyczaj nie zdajemy sobie sprawy (por. Wegner 2002; Damasio 1999).

3. Także współczesne badania z zakresu neuropsychologii zdają się wskazywać, że większość procesów regulujących funkcje psychiczne przebiega w sposób nieuświadomiony: świadomość obejmuje najwyżej dopiero końcowe rezultaty przetwarzania. Jeżeli tak jest, to – jak pytają niektórzy teoretycy (por. Vellmans 2002) – jak możliwe jest świadome kontrolowanie tych procesów? Trzeba też pamiętać, że świadomość nie jest tu zazwyczaj traktowana jako coś odrębnego od neuronalnych procesów, które jej towarzyszą¹². Ma to dalsze konsekwencje: „umysł” przestaje być pożądanym sposobem wyjaśniania, a jego miejsce zajmuje „mózg”. Porzucenie „umysłu” na rzecz mózgu prowadzi, jak zauważają tacy badacze, jak np. Charles Weibel i Tony Stigliano, do wniosku, że funkcjonowanie mentalne może być wyrażane w terminach fizykalistycznych (z obszaru np. neurofizjologii). Może to prowadzić do wyeliminowania, jako „duchów dawnych epok”, wyjaśnień w kategoriach fenomenologicznie czy hermeneutycznie ujmowanych intencji, celów, racji czy wartości. Tym, co pozostaje, jest przetwarzający informacje mózg (por. Weibel, Stigliano 2004, s. 82)¹³. Tym samym klasyczne czy „potocznopsychologiczne” (*folk psychology*) rozważania stają się co najmniej dyskusyjne dla celów naukowych (por. Denett 2006; Churchland 2002). Wydaje się, że neurofilozoficzny materializm sta-

¹² Inne założenia są zazwyczaj odrzucane, wiążąc się z lękiem przed popadnięciem w jakąś wersję dualizmu psychofizycznego, coraz częściej uznawanego za stanowisko niemożliwe do pogodzenia ze współczesną nauką (por. Denett 2006; Churchland 2002).

¹³ Autorzy przywołanego tu artykułu starają się pokazać, że to milcząco zazwyczaj przyjmowane założenie neurofizjologicznego materializmu prowadzi w efekcie do rewizji naszych pojęć moralnych; „zło” staje się wówczas chorobą, a „niewłaściwe” postępowanie można, leczyci odwołując się do środków biomedycznych lub interwencji chirurgicznej. Biologiczne i genetyczne badania mogą nam pozwolić na próby tworzenia świata bez przemocy – ale czy dalekie konsekwencje takich ingerencji byłyby rzeczywiście pożądane? – pytają. Jednocześnie postawa autorów bliska jest hermeneutycznemu podejściu do odpowiedzialności nauki za konsekwencje teorii, które formułuje na swoim gruncie.

nowi podstawowe (formułowane bądź to *explicite*, bądź *implicite*) założenie wśród wielu poznawczych reprezentantów neuronauki, biomedycznej psychiatrii czy psychologii.

Mimo wspomnianej przewagi – jak to sugerują współczesne badania – nieświadomego przetwarzania informacji doznajemy jednak przede wszystkim poczucia świadomego wpływu i wolności naszych działań. Tym samym pojawia się pytanie o status tego doświadczenia i o jego ewentualne źródła. Przykładową próbą odpowiedzi na te pytania jest najnowsza książka Daniela Wegnera *The Illusion of Conscious Will* (2002), choć podobne stanowiska są też formułowane przez innych badaczy (por. Velmans 2002, 2003).

Można powiedzieć, że istota stanowiska Wegnera sprowadza się do założenia, że świadoma wola czy intencja jest *tylko doświadczeniem*, a nie *przyczyną* (choć tak nam się może wydawać) naszych działań. „Pozorna [*apparent*] kontrola umysłowa – pisze Wegner – jest produktem procesu interpretacyjnego, który jest w sposób fundamentalny oddzielony od mechanicznego procesu realnej umysłowej przyczynowości” (Wegner 2002, s. 96). To umysł (a ściślej nieświadomy umysłowy proces) powoduje działanie. Mimo to, w ujęciu Wegnera, myśli i uczucia nie mają jedynie charakteru epifenomenalnego. W wielu wypadkach informują one rzeczywistość o przyszłym przebiegu działania: nie będąc przyczynami – są rodzajem „przeglądu” tego, co będzie się działo. Jak zauważa Wegner, ma to duże znaczenie z punktu widzenia życia społecznego i komunikacji z innymi, a także własnego poczucia tożsamości i ciągłości (świadoma wola niejako „znaczy” nasze działania właśnie jako „nasze”, powiązane z naszym świadomie odczuwanym „ja”, bez którego byłibyśmy czymś w rodzaju zombie). Natomiast realny przyczynowy mechanizm sterujący naszą aktywnością nigdy – zdaniem Wegnera – nie jest obecny w naszej świadomości. Prawdziwe powody ludzkiego działania są nieświadome¹⁴.

¹⁴ W pewnym sensie wydaje się, że mamy tu do czynienia z restytucją na gruncie współczesnych ujęć poznawczych tego sposobu myślenia, który właściwy jest dla psychologii głębi, a zwłaszcza dowartościowania roli procesów subświadomych. Należy jednak pamiętać, że o ile Freud pokładał w uświadomieniu nadzieję na możliwość przewyciężenia nieświadomych determinizmów, o tyle współczesna psychologia poznawcza przypisuje świadomości rolę znacznie mniejszą lub wręcz znikomą. Z drugiej strony, w porównaniu z ujęciem freudowskim, prezentowane tu stanowisko nie upatruje

Jak to – dość kontrowersyjne – stanowisko ma się do innych prowadzonych w psychologii badań? Mogłoby się wydawać, że wobec silnego zainteresowania psychologii zachowaniami celowymi, dowolnymi czy intencjonalnymi człowieka, wypada ono dosyć egzotycznie. Tak jednak nie jest.

Uważna analiza prac psychologów odwołujących się do działań intencjonalnych czy dowolnych wskazuje, że bynajmniej nie przeczą one omawianym tu założeniom.

Po pierwsze, tym, co interesuje psychologa-badacza, nie jest np. zagadnienie wolności czy woli (w sensie filozoficznym lub potocznym), ale to, co człowiek *sądzi* na temat sprawczości własnych działań (por. Kofta 1979, s. 55). Sprawczość czy wolność nie są traktowane jako atrybut ludzki czy obiektywna cecha działania, ale jako sąd lub odczucie żywione w konkretnej sytuacji (i jako takie spełniające określoną funkcję regulacyjną).

Po drugie, koncepcje z tego obszaru charakteryzuje nacisk kładziony na specyficzne mechanizmy czy procesy zachodzące często na poziomie subświadomym, a odpowiadające za realizowanie czynności na poziomie świadomym czy celowym. W nurcie, o którym mowa, znajdują się np. tacy czołowi badacze zachowań intencjonalnych, jak Peter Gollwitzer czy Robin Vallacher; podobnie rzecz ma się z badaczami zachowań wolicjonalnych i samokontroli, takimi jak np. Julius Kuhl.

Po trzecie (co wiąże się z powyższym) zanotowanie pojawienia się danej intencji, celu czy decyzji, po których następuje odpowiednie działanie podmiotu, bynajmniej nie oznacza, by sama owa decyzja nie była preformowana w sposób subświadomy (przez subświadome procesy umysłowe, por. Velmans 2000), tak że i w tym wypadku trudno mówić o wolności czy wyborze w takim sensie, w jakim o wolnym wyborze mówiliśmy w przypadku ujęć filozoficznych czy praktyki psychologicznej.

„W gruncie rzeczy – pisze John Bargh – istota badań i teorii dotyczących sądów i podejmowania decyzji skupia się na odkryciu przyczynowych mechanizmów (czynników determinujących) samych świadomych wyborów i procesów refleksyjnych [*reasonig processes*] jako takich” (Bargh, Ferguson 2000, s. 938). Natomiast wolność – o ile rozumieć ją jako *świadomy* wybór, zgodny z uznawanymi przez siebie i dowolnie wybranymi wartościami – okazuje się na tym gruncie jedynie złudzeniem.

w nieświadomości ciemnych czy niebezpiecznych sił, ale normalne procesy, służące przystosowaniu (por. Wilson 2002).

Podsumowanie

Poruszane w artykule problemy dotyczyły m.in. tego, czy człowiek jest istotą zdolną do dokonywania świadomych wyborów, stawiania własnych zadań i celów oraz ich realizacji. Kwestia ta wydaje się szczególnie istotna w tych wypadkach, w których stawiane jest pytanie o możliwość i ewentualny zakres zmian, które mogą zajść w podmiocie przy udziale jego woli i własnej pracy. W sposób szczególny zdaje się to dotyczyć problemów psychoterapii, rozwoju czy wychowania. Jak wynika z dokonanego tu przeglądu, stanowiska przyjmowane przez filozofię, praktykę psychologiczną i psychologię naukową dość znacznie się różnią i ogólnie wydają się trudne do uzgodnienia¹⁵.

Przede wszystkim można wskazać na wyraźne rozejście się egzystencjalnego i naukowego rozumienia wolności i jej podstaw. Wydaje się to wynikać poniekąd z samego charakteru badań naukowych podejmowanych w obrębie psychologii. Jak przyznają badacze z tego kręgu, psychologia, podobnie jak inne nauki, zajmuje się wykrywaniem zależności, praw przyczynowych i funkcjonalnych – i nie ma w niej miejsca na niezdeterminowanie. Jak pisze Bargh: „Z pewnością ci, którzy badają świadomość z naukowej perspektywy, muszą przyznać, że podlega ona tym samym prawom, co wszystko inne w świecie fizycznym [...] Jakkolwiek filozofowie nie są pod presją przyjmowania takich niezbędnych założeń – naukowcy są” (Bargh, Ferguson 2000, s. 938–939). Oczywiście może to prowokować dyskusję na temat samego kształtu badań naukowych w psychologii, a zwłaszcza nad tym, czy dominująca współcześnie metodologia naturalistyczna stanowi jedyną możliwą dla psychologii opcję. Problem ten, związany z ciągle jeszcze istniejącym sporem naturalizmu i antynaturalizmu w naukach społecznych, poruszam gdzie indziej (por. Trzópek 2006).

Tu podstawowa kwestia zdaje się dotyczyć tego, czy określanie „właściwości” ludzkiego działania i myślenia oraz tego, na czym się one zasadzają, leży w gestii psychologii jako nauki empirycznej, i jeśli pada odpowiedź twierdząca, to następuje pytanie dotyczy tego, jak ustrzec się reduk-

¹⁵ Przynajmniej jeśli chodzi o podstawowe założenia stojące za konkretnymi stanowiskami. Na poziomie pewnych twierdzeń szczegółowych uzgodnienie takie – po usunięciu bariery odmienności języka – w niektórych kwestiach wydaje się możliwe.

cjonizmu, który może być skutkiem absolutyzowania wyników osiągniętych przy zaangażowaniu określonej metodologii i związanych z nią ograniczeń. Jak się często podkreśla, żadna dyscyplina szczegółowa z natury swojej nie jest w stanie uchwycić swego przedmiotu w sposób pełny (por. Frankl 1978, 1984; Jaspers 1990; Gałdowa 1992). W tym sensie wydaje się, że także psychologia naukowa – nie przekraczając własnych kompetencji – nie jest w stanie (i nie powinna) jednoznacznie formułować twierdzeń na temat znaczenia doświadczenia wolności czy istnienia wolności „jako takiej”.

Literatura

- Bargh J.A. (1999): *Automatyzmy dnia powszedniego*, „Czasopismo Psychologiczne” 5, s. 209–256.
- Bargh J.A., Chen M., Burrows L. (1996): *Automaticity of Social Behavior: Direct Effects of Trait Construct and Stereotype Activation on Action*, „Journal of Personality and Social Psychology” 71.
- Bargh J., Ferguson M. (2000): *Beyond Behaviorism: On the Automaticity of Higher Mental Processes*, „Psychological Bulletin”, vol 12, no 6, s. 925–945.
- Churchland J. (2002): *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tłum. Z. Karaś, Warszawa: Aletheia.
- Damasio A. (1999): *Błąd Kartezjusza*, tłum. M. Karpiński, Poznań: Rebis.
- Dąbrowski K. (1979): *Psychoterapia przez rozwój*, Warszawa: Prasa ZSL.
- Dąbrowski K. (1986): *Trud istnienia*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Denett D. (2006): *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Erikson E.H. (1997): *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Poznań: Rebis.
- Frankl V. (1984): *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa: Pax.
- Fromm E. (1995): *Mieć czy być*, tłum. M. Chałubiński, Poznań: Rebis.
- Fromm E. (1994): *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, tłum. R. Saciuk, Warszawa–Wrocław: PWN.
- Fromm E. (1996): *Serce człowieka*, tłum. R. Saciuk, Warszawa–Wrocław, PWN.
- Gałdowa A. (1992): *Powszechność i wyjątek*, Kraków: Platan.

- Herzyk A. (2004): *Mózgowa organizacja procesów nieświadomych – poza dowolną kontrolą*, [w:] E. Kwiatkowska (red.), *Wybrane zagadnienia psychologii współczesnej*, Lublin: Wyd. UMCS.
- James W. (2002): *Psychologia*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jarymowicz M. (1999): *O jednym z tropów w myśleniu Janusza Reykowskiego: reakcje afektywne i sądy ewaluatywne jako formy wartościowania*, „Studia Psychologiczne” 37.
- Jaspers C. (1990): *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkiewicz, Warszawa: PIW.
- Jung C.G. (1993): *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa: PWN.
- Jung C.G. (1989): *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa: PWN.
- Jung C.G. (1994): *Zasadnicze problemy psychoterapii*, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Kepiński A. (1992): *Lęk*, Kraków: Sagittarius.
- Kepiński A. (1978): *Poznanie chorego*, Warszawa: PZWL.
- Kepiński A. (1993): *Psychopatie*, Warszawa: Sagittarius.
- Kepiński A. (1986): *Psychopatologia nerwic*, Warszawa: PZWL.
- Kepiński A. (1992): *Rytm życia*, Warszawa: Sagittarius.
- Kierkegaard S. (1982): *Albo–albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN.
- Kofta M. (1979): *Samokontrola a emocje*, Warszawa: PWN.
- Kuhl J., Goshke T. (1994): *A Theory of Action Control: Mental Subsystems, Modes of Control, and Volitional Conflict-Resolution Strategies*, J. Kuhl, J. Beckmann (red.), *Volition and Personality – Action Versus State Orientation*, Seattle–Toronto–Göttingen–Bern: Hogrefe & Huber Publishers.
- May R. (1978): *Miłość i wola*, tłum. H. Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa: PIW.
- Obuchowski (1995): *Przez galaktykę potrzeb*, Warszawa: Zysk i S-ka.
- Scheler M. (1987): *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa: PWN.
- Searle J. (1999): *Świadomość, inwersja wyjaśnień i nauki kognitywne*, tłum. E. Hunca, [w:] Z. Chlewiński (red.), *Modele umysłu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Trzópek J. (2006): *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*. Kraków: Wyd. UJ.
- Trzópek J. (2003): *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych*, Kraków: Societas Vistulana.
- Vallacher R., Wegner D. (1987): *What do People think they are doing. Action identification and human behavior*, „Psychological Review” 94, no 1.
- Velmans M. (2002): *How Could Conscious Experiences Affect Brain?*, „Journal of Consciousness Studies” 9, no 11, s. 3–29.
- Velmans M. (2003): *Preconscious Free Will*, „Journal of Consciousness Studies” 10, no 12, s. 42–61.
- Wilson T. (2002): *Strangers to Ourselves. Discovering the Adaptive Unconscious*, Cambridge MA–London: Harvard University Press.
- Wegner D. (2002): *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge Mass.–London: The MIT Press.

EXISTENTIAL FREEDOM AND A PSYCHOLOGICAL
UNDERSTANDING OF FREEDOM
CAN PSYCHOLOGY AS A SCIENCE
ACCESS CATEGORIES OF EXISTENTIAL PHILOSOPHY?

Summary

The range of issues presented in the article is centred around various perspectives of thinking about human freedom: existential freedom, freedom on the mental level as well as freedom in contemporary cognitive sciences. The first one is based on the philosophical (especially in C. Jaspers approach) elaboration of the experience of a person. The second one pertains to our actual psychological capabilities and limitations; here the works of such doctors and therapists as C.G. Jung, E. Fromm, A. Kępiński and others have been adopted for the basis. Finally, the third one deals with the way which freedom is treated in within the cognitive trend dominating scientific psychology.

Performed comparisons demonstrate that both the “existential freedom” as well as the “freedom on the mental level” seem to be phenomena resisting the investigation by naturalistically-oriented scientific psychology with its “subjective” “third person” methodology. Psychology which aspires to be counted among natural scien-

ces, similarly to other sciences from this domain engages in the detection of relations, causative and functional laws and “mechanism” belying investigated phenomena. “Freedom” – if it is spoken about – is here rather “perceived” or “experienced” – awhile not real. At the same time it seems that psychology, as a detailed science should not – without venturing beyond its own competencies – explicitly formulate statements pertaining to the meaning of the experience of freedom or the existence of freedom “as such”. The issues mentioned are relevant insofar as they pertain to the question regarding the possibility and a potential scope of changes which can occur in a subject at the participation of its will and its own work.