

# Wiesława Sotwin

---

## Głos w dyskusji : człowiek jako podmiot w ujęciu psychologicznym

---

Diametros nr 7, 145-154

---

2006

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Tożsamość i wolna wola

*Stanisław Judycki*

Wydaje się, że dotychczas zgłoszone wypowiedzi w większości podtrzymują przekonanie, że człowiek w swoim zachowaniu nie różni się istotnie (jakościowo) od niektórych reprezentantów świata zwierząt, oraz że doświadczenie bycia podmiotem i doświadczenie wolnej woli są swoistego rodzaju iluzjami, powstającymi w wyniku działania nieświadomych mechanizmów biologiczno-ewolucyjnych. Takie jest zdanie psychologów, a czy jest to próbka reprezentatywna – tego nie wiem. Jeśli chodzi o filozofów (J. Bremer, A. Leder, R. Poczobut), to również i oni wykazują wyraźną tendencję do wskazywania na te czynniki lub doświadczenia, które podważają potoczne przekonanie, że jesteśmy, zachowującymi swoją tożsamość, podmiotami naszych zachowań i działań. Najmocniejszą ontologicznie pozycję w tej kwestii zajął chyba R. Poczobut, który broni emergentyzmu: ani świadomość, ani wola wolna nie są wprawdzie mikrostrukturalnie wyjaśnialne przez odwołanie się do tego, co fizyczne, lecz z drugiej strony są tylko „wykwitami” materii, to znaczy „wykwitami” takiego osobliwego rodzaju, iż można im przypisać odrębne siły przyczynowe.

Jak zwykle w tego rodzaju dyskusjach argumenty mają dwojaki charakter, są to mianowicie albo odwołania się do pewnych obserwacji i eksperymentów i ich ekstrapolacje oraz argumenty czysto pojęciowe (filozoficzne). Polemika z tymi pierwszymi jest o tyle trudna, że działają one istotnie na wyobraźnię, na przykład małpa, która chowa klucz od klatki, aby oszukać eksperymentatora, wydaje się być istotą myślącą – cokolwiek by tu miał do powiedzenia jakiś psycholog lub filozof. Do tego dochodzi jeszcze autorytet nauki, wobec którego każdy argument wydaje się za słaby. Chciałbym jednak przypomnieć, że fakty konstatowane przez naukę dopuszczają bardzo różne interpretacje (na przykład przywołane przez J. Bremera przecięcie połączenia między dwoma półkulami mózgu i powstałe w jego wyniku pewne zachowania wcale nie wykluczają stanowiska, że ciągle mamy

do czynienia z tym samym podmiotem). Nauki nie mówią nam, jaki świat jest „sam w sobie”, nauki dostarczają nam danych, które mogą być różnie interpretowane. Współczesna fizyka dopuszcza na przykład zarówno substancjalistyczną (Newtonowską) jak relacjonistyczną (Leibnizjańską) interpretację (ostatecznej) natury przestrzeni, a być może, i inne ujęcia nie są wykluczone. Jakkolwiek w tzw. publicznym odbiorze filozofia mogłaby się wydawać słaba na tle nauki, to ci, którzy się zajmowali zarówno nauką jak i filozofią, najczęściej nie podzielają scjentystycznego optymizmu, że pewnego dnia od nauki dowiemy się, co jest istotą czasu, przestrzeni, świadomości, czy istnieją w świecie substancje trwające w czasie, czy też raczej wszystko jest wielkim, samopodtrzymującym się procesem itd.

Samolocik zrobiony z papieru z jednej strony, z drugiej zaś potężny odrzutowiec myśliwski, „nafaszerowany” elektroniką – obie te rzeczy są w pewnym sensie, to znaczy w sensie analogicznym, samolotami. Podobnie ma się rzecz z „odpryskami” samoświadomości, które mogą ujawniać pewne zachowania zwierząt, w porównaniu z ludzką samoświadomością. Zachowania zwierząt to są tylko samolociki z papieru. Jeszcze wyraźniej: nasienie dębu i potężny, w pełni rozwinięty dąb. O ile ta pierwsza rzecz nie jest w ogóle drzewem, a dąb jest, tak też „zarodki” samoświadomości nie są samoświadomością. Zwierzęta można interpretować albo jako „wstęp” do ludzi (ewolucjonizm biologiczny), albo jako niższy od ludzi sposób istnienia, który nigdy nie mógł i nigdy nie będzie mógł osiągnąć poziomu wyrafinowania, złożoności i bogactwa ludzkiej samoświadomości. O tyle więc przykład nasienia dębu i rozwiniętego dębu nie jest całkiem odpowiedni, bo może sugerować, że nasienie jest „wstępem” do dębu, podczas gdy moja intencja była taka, że pomiędzy prostą świadomością, którą dysponują zwierzęta, a ludzką świadomością i samoświadomością „zije” przepaść jakościowa. Można ją zasypywać pojęciem emergencji, lecz jest to raczej mało przekonujące, gdyż z punktu widzenia redukcyjnego materializmu emergencja jest tak samo spekulatywnym stanowiskiem, jak (klasyczny) dualizm.

Samoświadomość człowieka jest zupełnie czymś innym niż – przytaczane przez niektórych uczestników dyskusji – przebłycki rozpoznawania siebie w

lustrze wykazywane przez małpy: czemu ma służyć ustawianie w jednej linii naśladowania własnych ruchów w lustrze ze złożonością pojęciową piętrowo przewyższającej się autoanalizy, która, posługując się bogactwem konceptualnym kultury, ucieleśnia się na przykład w wielkich dziełach powieści psychologicznej: gdy główny bohater „Czarodziejskiej góry” patrzy na siebie w lustrze i snuje rozważania na temat relacji tego, co cielesne do tego, co duchowe, rozważania inspirowane usłyszonym powiedzeniem, że „to, co organiczne, jest zawsze czymś tylko drugorzędnym” – to czy ten przykład samoświadomości ludzkiej stoi w jakiegokolwiek relacji do „małpich przykładów”? Ludzka samoświadomość to nie jest tylko proste zauważenie własnych spontanicznych czynności cielesnych, lecz jest to nasycona pojęciowo zdolność do „oglądania” siebie.

Nie jestem pewny, czy rozumiem zdanie napisane przez A. Ledera, że „psychologia głębi Junga, psychologia ego, teoria relacji z obiektem Melanie Klein, hermeneutyczna interpretacja psychoanalizy – wszystkie one «rozpisują» na różne sposoby nierozwiązywalny dylemat, który ufundował psychologię: w jaki sposób «To» staje się «Ja»”. Czy rzeczywiście psychologia, jako odrębna od innych dyscyplina akademicka, została ufundowana przez pytanie, jak „to” staje się „ja”? Pomijając bardzo wiele innych rzeczy, można powiedzieć, że być może podmiot (choć nie każdy podmiot musi być w stanie mówić o sobie „ja”) wcale nie powstaje z jakiegoś „to”, lecz jest czymś tak samo pierwotnym, jak cząstki elementarne, o których mówi współczesna fizyka i jako taki nie jest do niczego redukowalny, choć jest bardzo wielorako spleciony z tym, co fizyczne, cielesne (organiczne). Muszę przyznać natomiast A. Lederowi rację, że rzeczywiście problematyczny jest użyty przeze mnie eksperyment myślowy z istotami samoświadomymi, lecz pozbawionymi zdolności do „czucia” wartości. Gdy pisałem ten fragment, myślałem tak: istoty tego rodzaju muszą, aby móc dokonywać wyboru, odczuwać przynajmniej tyle, że gdy nie pójda na spacer, to odbije się to na ich „maszynowym zdrowiu”, a zdrowie, a zatem i życie jest czymś, co powinny zachować, a więc przynajmniej musiałyby odczuwać wartości instrumentalne. Czy jednak rzeczywiście musiałyby?

Jeśli zaś chodzi o drugą kwestię, to znaczy, jak dalece decyzje moralne muszą być uświadamiane, to oczywiście sytuacja pola bitwy nie dozwala na w pełni świadomą decyzję, lecz jest, jak mi się wydaje, odwrotnie niż to sugeruje A. Leder, a mianowicie, to nie profil etyczny człowieka powstaje z nie w pełni uświadomionych decyzji moralnych, lecz raczej to ten profil, rozumiany jako decyzja fundamentalna, wyznacza poszczególne, często nie do końca uświadomione, „zachowania moralne”. Jest to ten podstawowy *habitus*, który ujawnia się nawet w trudnych do ogarnięcia sytuacjach.

Czy jest rzeczywiście tak, że „człowiek konstruuje poznawczo samego siebie jako osobę, zdolną do inicjowania działań i dokonywania zmian” (M. Kofta). Aby coś konstruować, a szczególnie, aby konstruować samego siebie, to już trzeba być podmiotem, posiadającym pewną autonomię, chyba że „konstruowanie” ma oznaczać to, że człowiek, jako samoświadoma istota, powstaje tak, jak narasta kryształ, lecz wtedy nie mamy do czynienia z żadnym ludzkim procesem, lecz z automatyzmem przyrody. Po drugie, jeżeli mam coś konstruować, to muszę mieć plan lub plany i znać je uprzednio, zanim podejmę się konstruowania – co to jednak miałyby znaczyć w wypadku konstruowania siebie jako podmiotu (osoby)?

Czy Damasio odkrył, jak wydaje się sugerować W. Sotwin, że tzw. „ja podmiotowe” jest osobliwego rodzaju uczuciem? Już w dyskusjach z przełomu XIX i XX wieku, a więc wtedy, gdy psychologia oddzielała się od filozofii, rozważano różne rodzaje redukcjonizmu w stosunku do „ja” (podmiotu): redukcjonizm woluntarystyczny, sensualistyczny, emocjonalistyczny. Według tego ostatniego samoświadomość jest „czuciem siebie” (*Selbstbewusstsein ist Selbstgefühl*). Czy jednak jest to rozwiązanie, gdy się powie, że każda ludzka osoba jest identyczna z „czuciem”, które powstaje wtedy, gdy zmieniają się jej stany cielesne? Czy gdy odpowiadamy za to, co zrobiliśmy, gdy oczekujemy nagrody za nasze czyny, to czy winę i zasługę przypisujemy „czuciu”, które powstaje w wyniku ruchów naszego ciała? A jeszcze dodatkowo nasuwa się problem, że owo „czucie” musi być przecież uświadamiane przez pewien podmiot. Można oczywiście na to zareagować odwołaniem się do języka i do narzucanych przezeń sposobów wyrażania się, a więc mówienie o podmiocie byłoby tylko sprawą języka, musimy

tylko tak mówić, że każde „czucie” musi być uświadamiane przez pewien podmiot, ale tak w rzeczywistości, jak wykazał Damasio, nie musi być. Wtedy jednak mamy do czynienia z redukcjonizmem lingwistycznym, a zatem znowu z problemem, że wydaje się nam tylko, iż jesteśmy czymś odrębnym w stosunku do naszych uczuć, stanów cielesnych itd.

Podobny problem ujawnia inne zaproponowane przez jednego z dyskutantów (A. Kapusta) rozwiązanie, a mianowicie „podmiotowość nie jest jedynie fikcją, którą należałoby opisać w języku naturalistycznym, nie jest też dodatkowym niereprezentacyjnym wymiarem (np. duszą). Jest raczej pewnego rodzaju aktywnością, która czyni możliwą tożsamość osobową”. Zgęszczenie tego cytatu brzmi następująco: „podmiotowość jest pewnego rodzaju aktywnością”. Myślimy zazwyczaj odwrotnie, tzn. myślimy, że wszelka aktywność wymaga podmiotu, a nie że podmiot powstaje z „niezapodmiotowanej” nigdzie aktywności. To przypomina koncepcję głoszoną przez J. G. Fichtego, który chciał pokazać genezę „ja” (podmiotu) z „czynu”, czyli z aktywności, lecz czy jest to bardziej naukowe rozwiązanie niż rozwiązanie substancjalistyczne, jak to wydaje się sugerować Autor tego głosu w dyskusji? Pomijam oczywiście kwestię, czym jest ta „czysta” aktywność, z której miałby powstawać podmiot.

W nadesłanych dotąd wypowiedziach przewija się problem wolnej woli (J. Neckar, R. Poczobut), co jest całkowicie zrozumiałe, ponieważ działanie ludzkie bez wolnej woli wydaje się czymś prawie wewnątrznie sprzecznym. Można (J. Neckar) wątpić w to, czy kiedykolwiek wiemy, dlaczego zrobiliśmy to, co zrobiliśmy, a nie co innego, jednak jak sądzę, ta niewiedza nie przekreśla istnienia wolnej woli, bo z tego, że nie wiemy, dlaczego zrobiliśmy to, a nie co innego, nie wynika, że nasze działanie było tylko automatyzmem racji rozumianych jako przyczyny. „Użyliśmy” naszej wolnej woli, ale jak ona jest połączona z racjami, które posiadaliśmy, tego nie wiemy.

Wolna wola jest zdolnością do inicjowania łańcuchów przyczynowych, a więc gdy podejmuję decyzję zerwania z nałogiem palenia tytoniu, to ta decyzja musi być rozumiana jako pierwsza przyczyna moich dalszych działań, przy czym motywujące ją różne racje nie mogą być jej przyczynami, ani wzięte osobno ani

łącznie, gdyż wtedy trzeba byłoby przyjąć, że to nie ja jestem przyczyną mojej decyzji, lecz że niejako jestem „niesiony” przez racje, które posiadam, a więc że jestem wyłącznie racjonalnym automatem. Aby mieć wolną wolę, muszę być pierwszą przyczyną własnych decyzji. Wydaje się jednak, że nie jesteśmy w stanie zrozumieć, co to znaczy „być pierwszą przyczyną”, a stąd istota wolności jest przed nami zakryta. Z tego jednak nie wynika, że wolna wola nie istnieje, a więc że nie jesteśmy pierwszymi przyczynami naszych działań – chyba że ktoś chciałby twierdzić, że nie istnieje to, czego nie jesteśmy w stanie zrozumieć.

## Głos w dyskusji: Człowiek jako podmiot zachowania w ujęciu psychologicznym

*Wiesława Sotwin*

### Podstawowe sposoby rozumienia podmiotowości w psychologii

Sądzę, że w psychologii współczesnej można wyróżnić dwa podstawowe sposoby rozumienia podmiotowości człowieka<sup>1</sup>.

Jeden odnosi się do ograniczania determinizmu zewnętrznego w stosunku do jednostki, opisuje uzyskiwany przez człowieka wpływ na bieg zdarzeń, czyli jego kontrolę nad otoczeniem. W tym rozumieniu człowiek jest, czy raczej bywa, podmiotem swojej działalności ukierunkowanej na świat zewnętrzny. Przykładem tego rodzaju rozumienia podmiotowości w polskiej literaturze psychologicznej może być koncepcja Janusza Reykowskiego<sup>2</sup>. Autor przyjmuje w niej, że jednym z podstawowych mechanizmów motywacyjnych człowieka jest motywacja efektu, czyli intencjonalnego wywoływania w otoczeniu określonych skutków. Ludzie różnią się nie tylko pod względem tego, jaki poziom wpływu uważają za normalny, ale także pod względem tego, w jakich sferach życia chcą ten wpływ mieć. Tak więc jednostka może jednocześnie – w zależności od poziomu wpływu – być podmiotem w większym lub mniejszym stopniu, a także – w zależności od obszaru odniesienia – być i podmiotem, i przedmiotem. Kiedy człowiek uzyskuje poczucie wpływu na otoczenie w stopniu zgodnym z jego standardami rodzi się w nim *poczucie podmiotowości*.

Drugi sposób rozumienia podmiotowości w psychologii koncentruje się na ograniczaniu determinacji wewnętrznej, a więc organizmicznej i psychicznej. Jest to problematyka samostanowienia, samokontroli, samo- lub autodeterminacji, relacji ja-podmiotowego do ja-przedmiotowego, ustanawiania celów etc. Przykła-

---

<sup>1</sup> Sotwin [2003].

<sup>2</sup> Reykowski [1989].



dem tego rodzaju rozumienia podmiotowości może być teoria kontroli umysłu Jurgena Beckmanna<sup>3</sup>.

Beckmann przyjmuje, odwołując się tu m.in. do idei strumienia świadomości Jamesa, iż nasza świadomość „nie znosi próżni”. Jeśli zatem jej przestrzeń nie jest wypełniona przez jakąś ważną treść, to natychmiast jest zapełniana przez napływające treści o relatywnie największej sile, np. przez „przeżuwanie” przeszłych wydarzeń. Zawartość świadomości jest więc funkcją wartości tych treści, które aktualnie wypełniają świadomość, i tych, które chcą się do niej dostać. Funkcję odzwiernego, czyli mechanizmu, który wpuszcza – lub nie – dane bodźce do świadomości, pełni uwaga, a ściślej – cały, zbudowany hierarchicznie, system mechanizmów uwagi. Ale Beckmann podkreśla, iż nie jesteśmy pasywnymi ofiarami sił rywalizujących o ograniczoną przestrzeń świadomości. Człowiek dysponuje mechanizmami kontroli umysłu, które pozwalają mu podtrzymywać określoną, pożądaną przez niego zawartość świadomości, nawet w sytuacji silnych dystraktorów. Autor wyróżnia dwa podstawowe mechanizmy kontroli umysłu: samokontrolę (*self-control*) i samoregulację (*self-regulation*). Ten pierwszy ma charakter negatywny, tzn. tłumi i powstrzymuje wszystko, co chciałoby przekroczyć próg świadomej uwagi. Ten drugi – pozytywny, wzmacnia treści, które powinny znajdować się w naszej świadomości. Zdaniem Beckmanna, samokontrola ze względu na swój represyjny charakter ma ograniczone możliwości, tj. bywa skuteczna w krótkiej perspektywie, ale może być nie tylko nieskuteczna, ale i destruktywna w dłuższej. Znacznie skuteczniejsza jest samoregulacja, zwiększa bowiem zaangażowanie jednostki w daną aktywność.

Oba opisane tu sposoby rozumienia podmiotowości nie tylko wzajemnie się nie wykluczają, ale wręcz przeciwnie – uzupełniają. Dotyczą bowiem możliwości sprawczego odniesienia do otoczenia zewnętrznego i do samego siebie. Wydaje się przy tym, że pierwsze z owych rozumień nie stanowi dla psychologii jako nauki szczególnego wyzwania. Zachowanie człowieka jest tu bowiem traktowane jako wypadkowa determinant jednostkowych i sytuacyjnych. Psychologia z jednej strony bada czynniki, od których zależy uzyskiwanie przez jednostkę wpływu w

---

<sup>3</sup> Beckmann [1998].

środowisku zewnętrznym, a z drugiej – reprezentacje tegoż wpływu, które, gdy się już ukształtują, stają się istotnymi determinantami zachowania człowieka, a w konsekwencji uzyskiwanej przez niego kontroli nad otoczeniem. Na przykład badania nad tzw. poczuciem umiejscowienia kontroli<sup>4</sup>, wyuczoną bezradnością<sup>5</sup> czy poczuciem skuteczności<sup>6</sup> wskazują, iż poczucie (przekonanie) jednostki, że jej działania przynoszą pożądane przez nią rezultaty, jest dla niej, mówiąc najogólniej, korzystne.

Prawdziwym wyzwaniem dla psychologii jako nauki jest natomiast drugi z omówionych tu sposobów rozumienia podmiotowości. Jak bowiem widać z przytoczonej w charakterze przykładu koncepcji Beckmanna, rozumienie podmiotowości jako samokontroli czy samoregulacji nieuchronnie stawia przed psychologią problem: jak ona jest możliwa, czyli – mówiąc inaczej – jak można pogodzić zdeterminowanie procesów psychicznych z zarządzaniem swoim umysłem i w konsekwencji swoim zachowaniem. Psychologia staje tu przed tradycyjnym problemem filozoficznej refleksji nad człowiekiem, tj. wolnością woli. Jak sobie z tym problemem radzi?

### **Psychologia a wolna wola**

Psychologia po swoich narodzinach jako nauka pod koniec XIX w. przejęła problem woli z filozofii. Aspirując jednak do miana nauki empirycznej, starała się odzegnać od sporów filozoficznych. Czyniąc więc z woli jeden ze swych przedmiotów badawczych, przyjmowała, że problem wolności woli wykracza poza ramy psychologii jako nauki. Przykładem tego stanowiska mogą być poglądy jednego z pierwszych uczniów i kontynuatorów eksperymentalnej metody W. Wundta, E. B. Titchenera<sup>7</sup>. I tak jego zdaniem, w obręb psychologii wchodzi trzy podstawowe działy, z których jeden, obok psychologii uczucia (w dzisiejszym języku – emocji) i psychologii umysłu (poznania), to psychologia woli. Jednakże

---

<sup>4</sup> Rotter [1972].

<sup>5</sup> Seligman [1975].

<sup>6</sup> Bandura [1982].

<sup>7</sup> Titchener [1921].

kwestię wolności woli pozostawia nierozstrzygniętą, bowiem jak argumentuje, co prawda z punktu widzenia psychologii nie można uznać wolności woli, ale „psychologia nie jest jedyną w tej sprawie wyrocznią”<sup>8</sup>.

Dwie wielkie szkoły psychologiczne, które powstały u progu XX wieku, tj. psychoanaliza i behawioryzm, pierwotnie przyjmowały całkowite zdeterminowanie zachowania człowieka, psychoanaliza – przez czynniki biologiczne, behawioryzm – przez czynniki środowiskowe. Jest jednak wielce charakterystyczne, że w trakcie rozwoju obie te szkoły w coraz większym stopniu odchodziły od swojego początkowego obrazu jednostki. Już jeden z pierwszych uczniów Freuda, tj. Alfred Adler<sup>9</sup>, za naczelną motywację człowieka uznawał przewyżnianie przez niego swej niepełnowartościowości, stałe dążenie do doskonałości. A psychoanalityk „trzeciej” generacji Erich Fromm<sup>10</sup> najślynniejszą chyba swoją książkę poświęcił analizie wolności człowieka, tj. powodów, dla których od niej ucieka, oraz możliwości, które mu daje. Z kolei najwybitniejszy współczesny behawiorysta B. F. Skinner definiuje co prawda wolność człowieka jako pewien stan jego środowiska zewnętrznego, tj. brak bodźców awersyjnych i niepożądanych, ale w ogóle ją uznaje (!).

Kolejna znacząca szkoła psychologiczna, tj. psychologia humanistyczna, która powstała w latach 60. XX wieku w dużej mierze w opozycji do behawiorystycznego, mechanistycznego obrazu człowieka, programowo przyjmuje, że człowiek określa się poprzez dokonywane wybory a zatem jest twórcą samego siebie, a jego podstawowym celem jest samorealizacja. Psychologia humanistyczna próbuje przy tym godzić wolność człowieka z determinizmem<sup>11</sup>.

Ta właśnie trudność pogodzenia wolności człowieka z determinizmem wprawia, jak przed pół wiekiem pisał wybitny amerykański psycholog Gordon W. Allport<sup>12</sup>, nauką psychologię w taką konsternację jak żaden inny problem. I ta

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 223.

<sup>9</sup> Adler [1933/1986].

<sup>10</sup> Fromm [1941/1993].

<sup>11</sup> Np. Rogers [1971/1978].

<sup>12</sup> Allport [1955/1988].