

# Andrzej Jastrzębski

---

## Huberta Hermansa koncepcja "self" : próba analizy filozoficznej

---

Studia Philosophiae Christianae 44/1, 164-175

---

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ JASTRZĘBSKI  
*Rzym*

## HUBERTA HERMANSA KONCEPCJA *SELF* PRÓBA ANALIZY FILOZOFICZNEJ

Historia nauki pokazuje, iż filozofia oraz medycyna stały u początków powstania psychologii jako odrębnej dyscypliny badawczej<sup>1</sup>. Medycyna „użyczyła” psychologii bazy biologiczno-fizjologicznej, natomiast filozofia sposobu wyjaśniania natury intelektu oraz woli. W centrum zainteresowania obu nauk stoi człowiek, posiadają one zatem wspólny przedmiot materialny, którym jest byt ludzki; różnią się natomiast w przedmiocie formalnym, tj. w sposobie badania człowieka.

Na zagadnienie badania bytu ludzkiego można spojrzeć jeszcze szerzej. Jak stwierdza Cz. Bartnik: „Zjawisko osoby jest dziś ujmowane ze strony najrozmaitszych nauk: psychologii, socjologii, pedagogiki, hermeneutyki, historii, filozofii, teologii i innych. Pośród tych nauk coraz większą rolę odgrywa psychologia. Wyrosła ona z antropologii filozoficznej, która zajmowała się kiedyś głównie duszą, rozumem, wolą, wewnętrznym światem przeżyć”<sup>2</sup>.

Przyjmuje się, że psychologia jako samodzielna nauka powstała pod koniec XIX wieku. Było to związane z dwoma wydarzeniami, które miały miejsce w Lipsku za sprawą Wilhelma Maxa Wundta (1832–1920)<sup>3</sup>. Pierwsze z nich to utworzenie laboratorium psychologii eksperymentalnej w roku 1879, a drugie to rozpoczęcie wydawania *Philosophische Studien* w roku 1881.

---

<sup>1</sup> *Słownik Psychologii*, red. A. S. Reber, E. S. Reber, Warszawa 2005, 619.

<sup>2</sup> Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, 33.

<sup>3</sup> *Encyclopédie de la Philosophie*, red. J. Montenot, Librairie Générale Française 2002, 1685.

Nie ulega wątpliwości, że na terenie psychologii znajdziemy wiele wątków, myśli oraz inspiracji filozoficznych, które mogą być w uprawniony sposób poddane filozoficznej analizie. Dotyczy to szczególnie genezy teorii psychologicznych, ale także ich teoretycznych konsekwencji – szczególnie dla rozumienia człowieka jako bytu osobowego.

Szanując w pełni odrębną metodologię psychologii, która w miarę swego historycznego rozwoju oddalała się coraz bardziej od filozofii, stając się w końcu nauką empiryczną, postaramy się w tym opracowaniu poddać analizie koncepcję *self*<sup>4</sup> współczesnego holenderskiego psychologa Huberta Hermansa, którego poglądy są zaliczane do kierunku psychologii narracyjnej. Hermans jest autorem *Teorii wartościowania* oraz wywodzącej się z niej *Metody konfrontacji z sobą*, które na polskim gruncie spopularyzował P. Oleś<sup>5</sup>. Naszym celem będzie próba rekonstrukcji obrazu bytu ludzkiego, jaki koncepcja *self* Hermansa zakłada.

Aby wykonać postawione zadanie przejdziemy kilka etapów. Najpierw postaramy się przedstawić na przykładach pojawienie się koncepcji podzielonego *ja* w filozofii; następnie opiszemy współczesne kierunki filozoficzne, do których Hermans wprost nawiązuje. Przejdziemy z kolei do zreferowania głównych zrębów koncepcji *self* holenderskiego psychologa, a na końcu poddamy ją analizie. Zwieńczeniem badań będzie próba oceny tej koncepcji w świetle obrazu bytu ludzkiego, jaki na tej podstawie otrzymamy.

## 1.KONTEKST FILOZOFICZNY

### 1.1. Różnicowanie rozumienia ja w filozofii

Filozoficzne analizy wewnętrznej struktury bytu ludzkiego nie są niczym szczególnie nowym w historii filozofii. Już Platon wskazywał na istnienie trzech rodzajów duszy w człowieku, a Arystoteles różnicował poszczególne jej władze – jednak dopiero czasy nowo-

---

<sup>4</sup> W niniejszym opracowaniu wszystkie terminy *self* oraz *ja* będziemy zaznaczać kursywą i to niezależnie od ich pisowni źródłowej, ponieważ stanowią one oś interesującego nas zagadnienia.

<sup>5</sup> Dr hab. Piotr K. Oleś jest kierownikiem katedry psychologii osobowości KUL oraz profesorem tegoż uniwersytetu. Autor wyraża wdzięczność prof. Olesiowi za wszelką pomoc udzieloną w badaniach nad koncepcją *self* H. Hermansa.

żytnie i współczesne przyniosły koncepcje odnoszące się wprost do różnych warstw *ja*.

Teoria *ja* ma swoje ugruntowanie w filozofii od czasów Kartezjusza, który dokonał zmiany w podejściu do filozofowania. Dzięki jego specyficznej interpretacji, filozofia z teocentrycznej stała się antropocentryczna, co w dalszej konsekwencji przyczyniło się do rozwoju odpodmiotowej refleksji, a później także wyodrębnienia się psychologii z filozofii.

Następnej zmiany w myśleniu o podmiocie dokonał I. Kant<sup>6</sup>, wyróżniając *ja fenomenalne* jako sumę przeżyć człowieka oraz *ja transcendentalne* – czyli niepoznawalny, lecz przeczuwalny podmiot myślenia. W ten sposób do rozumienia człowieka weszło rozwarstwienie *ja*. Zaczęto pytać o to, które *ja* człowieka jest najbardziej prawdziwe i które jest samą podstawą jego istnienia.

Nawiązując do ujęcia Kanta, E. Husserl wyróżnił *ja empiryczne* oraz *ja idealne, czyste*. *Ja empiryczne* stanowi część postrzegania świata danej osoby. Pisał o tym w następujący sposób: „*Ja* wydaje się być obecne stale, nawet koniecznie (...) przynależy ono do każdego nadchodzącego i przepływającego przeżycia, jego «spojrzenie» przechodzi «poprzez» każde aktowe *cogito* na to, co stanowi przedmiot (...). Każda *cogitatio* może się zmieniać, przychodzić (...) w przeciwieństwie do tego, *czyste Ja* wydaje się być zasadniczo koniecznym i jako coś, co jest absolutnie identyczne przy wszelkiej rzeczywistej i nowej zmianie, w żadnym sensie nie może samo uchodzić za efektywną część lub moment przeżyć<sup>7</sup>”.

Interesujące nas zagadnienie równie ciekawie przedstawia H. Bergson<sup>8</sup>. Wyróżnia on *ja powierzchowne* oraz *ja głębokie*. Wiele przeżyć powierzchownych nie jest w stanie wyrazić *ja głębokiego*, wystarczy za to jedno przeżycie głębokie. *Ja głębokie* nie jest nam dane bezpośrednio i wymaga wysiłku intelektu, aby do niego dotrzeć. *Ja powierzchowne* jest cieniem *ja głębokiego*, które odbija się w przestrze-

---

<sup>6</sup>Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. z niem. R. Ingarden, Warszawa 1957.

<sup>7</sup>E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. z niem. D. Gierulanka, Warszawa 1974, 186.

<sup>8</sup>Por. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. z franc. F. Znaniecki, Warszawa 1913.

ni życia. Spełnia ono wymagania życia społecznego, podczas gdy *ja głębokie* rodzi się w procesie wewnętrznej organizacji.

Pośród ujęć współczesnych warto jeszcze wspomnieć M. A. Krapca<sup>9</sup>, który odróżnia *ja* od aktów *moich*, podobnie jak to czynił W. James<sup>10</sup>. Stwierdza ponadto, iż pierwszym doświadczeniem człowieka są jego własne akty. Na podstawie ich natury można dojść do poznania *ja* jako podmiotu. A więc, posługując się inną terminologią, akty *moje* ujawniają przede wszystkim *mnie* fenomenalne, a dopiero wtórnie samo *ja*.

## 1.2. Bezpośrednie inspiracje filozoficzne Hermansa<sup>11</sup>

Prezentując genezę swojej *Teorii wartościowania* Hermans wymienia wprost niektóre kierunki filozoficzne, które stały się dla niego inspiracją.

1. Pragmatyzm: J. Dewey w swojej filozofii wykazuje, iż istnieje wiele interakcji na linii organizm – środowisko oraz to, że świat stawia opór człowiekowi, stając się przez to powodem jego cierpienia i to w wielu wymiarach. Wpływa też przez to na sam proces myślenia. Dewey podaje nowe definicje podmiotu i przedmiotu. Przedmiotem jest to, co powoduje frustrację, podmiot zaś jest tym, który cierpi, zмага się z sytuacją zastaną w świecie. Podmiot to wcielony sprawca (*agent*), a jego interakcja z otoczeniem jest bardzo złożona.

2. Strukturalizm francuski: W strukturalizmie dokonuje się przejście od świadomości do języka. J. Derrida twierdzi, iż podmiot przestaje być źródłem znaczeń, a staje się raczej rezultatem systemu przekonań. Trwałość, niezmienność *ja* jest bardzo słaba. Teoria ta znajduje zastosowanie głównie w interpretacji dzieł literackich, gdzie tekst jest rozumiany jako otwarty dialog między autorem a czytelnikiem.

Hermans nawiązuje też do analizy mitów C. Lévi-Straussa. Ten francuski strukturalista wykazuje, iż mity składają się z niewielkiej ilości podstawowych tematów wspólnych ludziom wszystkich kultur. Elementarne reguły budowania treści takich mitów pozostają poza polem świadomości.

<sup>9</sup>M. A. Krapiec, *Ja–człowiek*, Lublin 1995.

<sup>10</sup>W. James, *The principles of psychology*, London 1890.

<sup>11</sup>Por. H. Hermans, H. Kempen, *The dialogical self: Meaning as movement*, San Diego 1993, 29–32.

W lingwistycznym strukturalizmie pozycja *ja* jest bardzo słaba, a nawet zanika, a człowiek staje się konstruktem mowy. Milczące *ja* człowieka jest elementem każdego tekstu lub mitu, a te składają się z niewielkiej ilości podstawowych tematów wspólnych ludziom wszystkich kultur. Elementarne reguły budowania treści takich mitów pozostają poza polem świadomości ludzkiego *ja*<sup>12</sup>.

3. Egzystencjalizm: Według egzystencjalnego podejścia Maurice`a Merleau-Ponty`ego<sup>13</sup>, doświadczenie człowieka posiada charakter historyczny i każdorazowo jest odniesione do przeszłości oraz przyszłości. Człowiek to *le corp-sujet* – podmiot cielesny. Jego ciało jest częścią *ja*, a nie tylko *moją* własnością. *Ja* porusza się intencjonalnie w czasie i przestrzeni. Hermans nawiązuje do tej teorii szczególnie przy konstruowaniu pytań dla swej *Metody konfrontacji z sobą*.

## 2. TEORIA DIALOGOWEGO SELF H. HERMANSA

Koncepcja H. Hermansa wpisuje się w historię rozważań na temat *ja* człowieka, nazywaną przez niego samego w psychologii „procesem decentralizacji *self*”<sup>14</sup>.

### 2.1. Definicja opisowa

Syntezyując różne wątki obecne w filozofii oraz psychologii i dokonując odpowiednich przekształceń, Hermans przedstawia własne rozumienie *ja*: „*Self* pojmujemy jako dynamiczną wielość względnie autonomicznych pozycji *ja* w wyobrażonej przestrzeni. Najkrócej pojęcie to można przedstawić następująco. *Ja* ma możliwość poruszania się – tak w przestrzeni – od jednej pozycji do innej, stosownie do zmian sytuacji i czasu. *Ja* nieustannie przemieszcza się pomiędzy różnymi, a nawet przeciwstawnymi pozycjami. *Ja* – posługując się wyobraźnią – ma zdolność obdarzania każdej pozycji głosem, dzięki

---

<sup>12</sup>Por. C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. z franc. K. Pomian, Warszawa 1970.

<sup>13</sup>M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.

<sup>14</sup>H. Hermans, H. Kempen, dz. cyt., 29. Referowanie rozwoju poglądów w zakresie rozumienia *self* w psychologii przekracza ramy tego opracowania. Możemy tylko wskazać tu na kilka ważnych nazwisk, jak: E. Higgins, H. Markus, P. Nurius, J. Rowan, D. McAdams, czy T. Sarbin.

czemu może dochodzić między nimi do relacji dialogu. Poszczególne głosy funkcjonują na podobieństwo bohaterów jakiejś historii, między którymi rozgrywają się określone interakcje. Skoro jakaś postać pojawia się na scenie określonej historii, podejmuje swe własne życie, co pociąga za sobą konieczność określonej narracji. Każda postać ma do opowiedzenia pewną historię na temat doświadczeń widzianych ze swej własnej pozycji. Jako różne głosy, postaci te wymieniają informacje na temat posiadanych przez nie koncepcji siebie oraz świata, a skutkiem tego jest złożone, narracyjnie ustrukturalizowane *self*<sup>15</sup>.

## 2.2. Interpretacja i nadawanie sensu wydarzeniom życia

Nadawanie sensu wydarzeniom jest procesem złożonym, który może i rzeczywiście często ulega modyfikacji. Normalnie każda jednostka próbuje interpretować wydarzenia własnego życia, opierając się na istniejącej już w społeczności interpretacji kolektywnej, choć posiada również zdolność stworzenia własnej interpretacji, przeciwstawnej interpretacji funkcjonującej aktualnie w społeczności, do której owa jednostka przynależy.

Interpretacji służą też często dialogi, prowadzone pomiędzy poszczególnymi pozycjami *ja*. Mogą one przybierać postać dialogów rzeczywistych lub wyobrażonych, to znaczy mogą w nich występować postacie rzeczywiście istniejące w przestrzeni życiowego doświadczenia danej jednostki lub postacie wyobrażone. Z kolei te sytuacje mogą mieć charakter rzeczywisty w sensie historycznym (odtworzenie) albo charakter projekcji możliwej przyszłości. Oprócz tego wyobrażone sytuacje mogą być mniej lub bardziej nierealną fantazją.

Siłą spajającą opowiadane historie jest *wątek*, a jeszcze bardziej *temat*. Pozwala on łączyć wydarzenia, które na pierwszy rzut oka wydają się nie mieć ze sobą żadnego związku. *Temat* pozwala nawet przewidywać przyszłe zachowania, a przede wszystkim nadaje sens całej historii. *Wątek* spaja wydarzenia, a *temat* strukturalizuje *wątek*.

## 2.3. Wewnętrzne dialogi *ja*

Zasoby *dialogowego self* nie są tworzone *de novo* przez kolejnych aktorów, lecz są niejako dziedziczone. Aktorzy w dialogu wciąż

---

<sup>15</sup> H. Hermans, H. Kempen, R. Van Loon, *The dialogical self: Beyond individualism and rationalism*, *American Psychologist* 47(1992), 22–33.

zmieniają swoje role, a przez to zmienia się w rezultacie pozycja najsilniejszego z nich.

Hermans dodaje, iż relacja *self* do swych części przypomina relację kompozytora do swego dzieła. Bywa on inspirowany przez innych kompozytorów, czy wykonawców. Hermans nazywa to innymi *głosami*. Jeden *głos*, jego zdaniem, może przez dość długi czas zdominować scenę *self*.

*Ja* okazuje się zdolne do przemieszczania się pomiędzy poszczególnymi pozycjami. Sam Hermans opisuje to zjawisko następująco: „Tak więc dialogowa koncepcja *self* pozwala na poszerzenie granic *self* w taki sposób, że pozycje w zwykłych okolicznościach wykluczane z niego przyjmowane są z powrotem jako część poszerzonego wielogłosowego *self*. *Ja* przemieszcza się pomiędzy różnymi pozycjami, przeciwstawnymi, a nawet konfliktowymi, co skutkuje poszerzeniem *self* – w większym lub mniejszym stopniu”<sup>16</sup>.

Ważna jest nie tylko sama sekwencja sytuacji, ale także pozycja *ja*, czyli poszczególnych aktorów. Wiele sytuacji jest nieprzewidywalnych, ale i te są wciągane do narracji.

Koncepcja *dialogowego self* Hermansa jest częścią jego *Teorii wartościowania*. Przedstawienie całej tej teorii przekracza ramy tego opracowania. Mówiąc jednak o możliwym poruszaniu się *ja*, wypada, abyśmy wspomnieli główne możliwości, pośród których *self* się obraca. Hermans wymienia sześć typów wartościowań obecnych w życiu człowieka. Możemy o nich też mówić jako o możliwych typach doświadczeń. *Ja* porusza się asymptotycznie pomiędzy siłą i jednością a bezsilnością i izolacją, autonomią i sukcesem a niezaspokojoną tęsknotą, agresją i złością a jednością i miłością. Oczywiście wszystkie typy tych doświadczeń są swoiście połączone w każdym człowieku<sup>17</sup>.

### 3. ANALIZA KONCEPCJI SELF

Należy pamiętać, że próbując zdefiniować, czym jest *self* w ujęciu Hermansa, a nawet, co to w ogóle jest *self*, znajdujemy się na terenie

---

<sup>16</sup>H. Hermans, E. Hermans–Jansen, *Autonarracje: Tworzenie znaczeń w psychoterapii*, tłum. z ang. P. Oleś, Warszawa 2000, 172.

<sup>17</sup>P. Oleś, *Wprowadzenie do Psychologii osobowości*, Warszawa 2003, 354–355.



psychologicznej teorii osobowości, która, opierając się na własnych badaniach empirycznych, rozwinęła zagadnienie wielowarstwowości *ja* dużo bardziej niż filozofia. Koncepcja *self* Hermansa jest, przynajmniej w części, uogólnieniem badań psychologicznych. Poczyniwszy te uwagi, zastosujemy do analizy definicji *self* narzędzia filozoficzne. Uczynimy to nie tylko po to, aby doprecyzować przedstawione przez Hermansa ujęcie *self* w duchu filozofii analitycznej, ale przede wszystkim po to, aby wydobyć stojące u jego podstaw rozumienie człowieka, które posiada już określone implikacje praktyczne.

Hermans podaje kilka określeń *self*. Być może nie miał nawet zamiaru podania ostatecznej definicji. Spróbujemy jednak poddać analizie te określenia, które znajdujemy w jego pismach.

### 3.1. Zjawisko dialogiczne

„*Self* to zjawisko dialogiczne, które działa zgodnie z zasadami intersubiektywnej wymiany oraz dominacji”<sup>18</sup>.

Zgodnie z tą definicją *ja* posiada istnienie zjawiskowe, fenomenalne. Co stoi u podstaw tego *ja*? Na to pytanie nie otrzymujemy odpowiedzi. Dowiadujemy się za to, że *ja* rządzą dwie zasady (prawa): wymiany oraz dominacji. Chodzi tu zapewne w pierwszym przypadku o dialogiczność *ja*, a w drugim o to, że w koncepcji *ja* wielopozycyjnego któraś z pozycji *ja* zawsze dominuje.

Następnie Hermans dopowiada, iż *self* znajduje się w polu krzyżujących się relacji dialogowych możliwych pozycji *ja* i jest stąd poddane wielostronnym wpływom. Sytuacje do tego stopnia wpływają na *ja*, że nie można mówić o istnieniu jakiegokolwiek ostatecznej unifikacji<sup>19</sup>.

Czy jednak zaprzeczenie możliwości ostatecznej unifikacji oznacza, iż Hermans odrzuca w ogóle substancjalne istnienie człowieka? A może stwierdza tylko, iż osobowość pozostaje ciągle *in statu fieri*?

Musimy oczywiście pamiętać, że nie będąc filozofem, psycholog holenderski nie zajmuje się wprost zagadnieniem osoby oraz natury jej istnienia. Nadmieniam jednak, iż osoba jest umotywowanym pod-

<sup>18</sup> H. Hermans, H. Kempen, dz. cyt., 98: „Self is a dialogical phenomenon that works according to principles of intersubjective exchange and dominance”.

<sup>19</sup> Tamże: „ (...) leads us to reject the existence of any final unification”.

miotem, który opowiada własną historię<sup>20</sup>. Wiemy więc, że istnieje podmiot, choć nie wiemy, jaką posiada naturę.

### 3.2. Zorganizowany proces

„*Self* to zorganizowany proces wartościowania, inaczej, zorganizowany proces tworzenia znaczeń”<sup>21</sup>.

Z tego określenia dowiadujemy się, że *ja* jest procesem, a nie zjawiskiem. Nie jest to twierdzenie jednoznaczne. Osobowość jest procesem. Przytoczona definicja uwypukla dwa aspekty *ja*. Po pierwsze, jest to procesualność, czyli rozciągnięcie w czasie i przestrzeni (Kartezyjańska *res extensa*). Po drugie, istnieje aspekt spajający, organizacja, czyli, w języku Hermansa, tworzenie historii.

We wcześniejszym ujęciu mieliśmy zaprzeczenie możliwości unifikacji *self*, a w analizowanym obecnie takiej unifikacji *self* miejsce się przyznaje. Czy oznacza to ewolucję poglądów autora definicji?

### 3.3. Dynamiczna wielość pozycji *ja*

„*Self* pojmujemy jako dynamiczną wielość względnie autonomicznych pozycji *ja* w wyobrażonej przestrzeni. Jest ono złożone i narracyjnie strukturalizowane”.

Co znaczy „dynamiczna wielość”? Czy chodzi o to, że wszystkie pozycje *ja* się nieustannie przemieszczają? A może wszystkie pozycje *ja* ewoluują w jakimś wspólnym kierunku albo każda we własnym? Czy każda pozycja *ja* posiada odrębne *mnie* i *moje*? A może są one wspólne dla wszystkich pozycji *ja*? Czy *ja* polifonicznie posiada jeden świat możliwy, czy też każda pozycja *ja* stanowi oddzielny świat? Właściwie, dlaczego nie „dynamiczna jedność”? Przecież Hermans wspomina jednak, iż człowiek jest podmiotem. Gdzieś ten dynamizm musi się ostatecznie dokonywać, a ujmując rzecz bardziej filozoficznie, każda pozycja *ja* ma udział w tym samym akcie istnienia jednej osoby. A może istnieje tylko proces i zjawisko?

Hermansa koncepcja *self* pod pewnymi względami wydaje się być podobna do bezsubstancjalnego ujęcia osoby ludzkiej D. Hume’a. Hermans twierdzi jednak, że mimo istnienia wielu *self*, jedno z nich – pisane przez duże „S” – trzeba wyróżnić. To najmocniejsze *Self*

---

<sup>20</sup> H. Hermans, E. Hermans-Jansen, dz.cyt., 19.

<sup>21</sup> Tamże, 29.

stanowi siłę syntetyzującą osobowość oraz jest właściwym *locus* tworzenia znaczeń.

Najlepszymi przykładami historycznymi takiego mocnego *Self* byli dla psychologa holenderskiego Budda, Chrystus i Mahomet. W ten sposób nawiązuje on do twierdzenia G. Junga, który najlepsze rozwinięcie wyobrażenia archetypu *Jaźni* przypisał właśnie Buddzie oraz Chrystusowi.

#### 4. PODSUMOWANIE

Teorie psychologiczne mogą mieć swe inspiracje zarówno w określonych badaniach empirycznych, jak i w teoriach innych nauk, jak: medycyna, fizyka, biologia, socjologia czy filozofia. W pierwszym wypadku określona teoria psychologiczna jest uogólnieniem prawidłowości odkrytych na drodze eksperymentu lub obserwacji, a następnie próbą teoretycznej refleksji nad uzyskanymi w ten sposób wynikami badań. W drugim wypadku teorie „zapożyczone” z innych nauk o człowieku stają się inspiracją do tworzenia hipotez oraz projektów badawczych, które są następnie weryfikowane empirycznie.

Filozof nie ma narzędzi do prowadzenia badań empirycznych i ten sposób dochodzenia do wiedzy o człowieku pozostawia psychologowi. Filozofia może jednak być źródłem inspiracji dla hipotez badawczych psychologa, narzędziem precyzyjnego przedstawienia ogólnych wniosków płynących z wyników przeprowadzonych badań, a szczególnie oceny możliwych konsekwencji etycznych teorii, która, gdy staje się częścią światopoglądu, zaczyna wywierać znaczący wpływ na postawy i sposób myślenia całej populacji.

Hubert Hermans przedstawia koncepcję *self*, która wpisuje się w sposób rozumienia człowieka w perspektywie postmodernizmu. Zapewne nie chce całkowicie zrelatywizować *ja* człowieka tylko do nieokreślonego zbioru *self* jako niezależnych aktorów na scenie życia. Widać w tej koncepcji jakieś zmaganie, które koncentruje się wokół pytania o istnienie podmiotu. Psycholog nie chce z niego z jednej strony zrezygnować – z drugiej jednak nie ma odwagi wypowiedzieć się o jego istnieniu w sposób definitywny.

Jaki obraz człowieka rysuje się na kanwie teorii Hermansa? Pierwszą cechą Hermansowskiego człowieka jest na pewno dynamiczna i złożona osobowość ujmowana jako zhierarchizowany system wielopoziomyjnego *ja*, które może być przedstawione w wielołosowej

narracji. Człowiek jest w znacznej mierze świadomy odgrywających się w nim procesów, a przynajmniej świadomy potencjalnie. Sam nadaje sens swojemu życiu, jest twórczy, nawet gdy dotyczą go sytuacje trudne i nieprzewidziane.

Jest to optymistyczna wizja człowieka. Po pierwsze, dlatego, że człowiek nie jest wydany na pastwę swych nieświadomych impulsów. Po drugie, dlatego, że nie podlega bezwzględnie deterministycznym mechanizmom przyczynowania sprawczego. Po trzecie, dlatego, że jest wolny wobec wypadków losowych, a najważniejszym spoiwem jego aktywności jest cel, który ulokowany jest w przyszłości – podobny do Arystotelesowskiej *entelechei* – jakiegoś osobistego optimum, spełnienia własnych potencjalności, co sam Hermans określa mianem *giętkości* osobowości. Jest to cel formalny, a nie treściowy. Przy takim ujęciu przed człowiekiem nie otwiera się jednak perspektywa ostatecznego spełnienia, ponieważ nie istnieje żaden cel ostateczny, a tylko formalny<sup>22</sup>.

Koncepcja *self* Hermansa to sam rdzeń jego *Teorii wartościowania*. Istnieje jeszcze kilka innych aspektów tej teorii jak również zbudowanej na niej *Metody konfrontacji z sobą*, które mogłyby stać się przedmiotem analizy filozoficznej. To już jednak temat dla osobnego opracowania.

#### HUBERT HERMANS' CONCEPT OF THE SELF AN ATTEMPT AT A PHILOSOPHICAL ANALYSIS

##### Summary

Hubert Hermans, a Dutch psychologist, developed a concept of the self in the field of narrative psychology. Some of the factors which led him to his concept of the self are, first, the history of philosophy after Descartes as a return to subjectivism, especially as expressed by the American pragmatists and the French structuralists, and secondly, the decentralization of the self in theories of personality. Hermans defines self as “a dialogical phenomenon that works according to the principles of inter-subjective exchange and dominance”.

In philosophy there has always been the question of the “subject” with regard to

---

<sup>22</sup> Tamże, 186.

the human person. Hermans' theory is some what imprecise and it is very difficult to reconstruct his vision of the human person. He acknowledged some stability within the human person, but does not speak about the existence of a solid subject (suppositum) that could be seen as a source of human existence. This paper is an attempt to evaluate Hermans' concepts from a philosophical point of view.