

O psychologii poszukującej swego przedmiotu

Ryszard Stachowski¹

Instytut Psychologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

PSYCHOLOGY IN SEARCHING FOR ITS SUBJECT-MATTER

Abstract. This paper traces the history of changing conceptions of the psychology's subject – matter through a consideration of Aristotele's substantial soul, Wundt's nonsubstantial consciousness, Freud's unconscious consciousness and Watson's objective behaviour. The analysis offered here suggests that this phenomenon may partly be explained by the centuried changing relationship between psychology and philosophy.

ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ
Rodolphus Goclenius, 1590

Nazwa „psychologia” nadaje się przecież jeszcze do użytku,
dopóki jest tutaj do zrobienia coś,
co nie jest całkiem załatwione przez inną naukę.
Friedrich Albert Lange, 1866

Dostojeństwo nauki zależy nie tylko od sposobu poznania jej przedmiotu, lecz wzrasta też razem z godnością samego przedmiotu. A zjawiska, których prawa bada psycholog, mają nad zjawiskami fizycznymi nie tylko tę wyższość, że jedynie one są same w sobie prawdziwe i rzeczywiste, lecz górują nad tymi drugimi również swoim pięknem i swoją wzniosłością.
Franz Brentano, 1874

Niech mi będzie wolno na wstępie odwołać się do osobistego doświadczenia. Kiedy przed laty studiowałem w Poznaniu psychologię na Wydziale Filozoficzno-Historycznym, dowiedziałem się, że jest ona jedną z nauk *przyrodniczych*. Doktorem nauk *humanistycznych* w zakresie psychologii zostałem już na Wydziale Nauk Społecznych! W tej tylko urzędowej przecieży klasyfikacji odbijała się wszakże jak w zwierciadle „długa przeszłość, ale krótka historia psychologii”, jak by powiedział Hermann von Ebbinghaus (1850-1909).

PSYCHOLOGIA NAUKĄ O DUSZY

Psychologia – zgodnie z etymologią tego słowa – była od czasów arystotelesowskiego traktatu *O duszy* nauką o duszy jako bycie substancjalnym. Ową „naukę o duszy”, nie nazwaną wprawdzie jeszcze psychologią (samo słowo *psychologia* pojawiło się po raz pierwszy w druku dopiero w roku 1590 – zob. Stachowski, 1998), umieścił jej ojciec – Arystoteles (384-322 przed Chr.) – w rzędzie naczelných nauk. A uczynił to z dwóch powodów. Stwierdziwszy, iż wszelką wiedzę uważamy za rzecz piękną i cenną, dodaje, że tymi zaletami obdarzamy przecież pewne dziedziny wiedzy bardziej niż inne bądź to dla ich większej ścisłości (subtelności), bądź też dla ich przydatniejszego (wznioślejszego) i bardziej godnego podziwu (bardziej osobliwego) przedmiotu (Arystoteles, 1988, 402a 1-6; por. Leśniak, 1989, s. 182). „Z obu tych względów – pisze – chyba słusznie, umieściliśmy studium o duszy wśród pierwszych przedmiotów naukowych”. Wśród kilku problemów, które stoją przed Filozofem – badaczem duszy, dwa wysuwają się na czoło. Najpierw (402a 23-25) powinien rozstrzygnąć, po pierwsze, czym dusza jest, to znaczy, czy jest ona jakąś formą i substancją, i po drugie, do jakiego należy gatunku, to znaczy, czy jest jakością, czy może jakąś inną kategorią spośród tych, które wyróżnił w swoich *Kategoriach* i *Metafizyce*. Następnie (402a 25-26) będzie musiał ustalić, czy dusza jest czymś spośród rzeczy, które istnieją tylko w możności, czy raczej jest jakimś ruchem (aktem, entelechią). Kiedy wreszcie w wyniku takiej analizy metafizycznej dojdzie do pytania o to, „czym dusza jest i jakie może być jej najogólniejsze pojęcie”, to powie (412a 19-21), że „dusza musi być substancją jako forma pewnego ciała naturalnego obdarzonego życiem w stanie potencjalnym”.

Jednym ze znaczeń pojęcia „substancja” jest u Arystotelesa (1990, s. 720-721; 1028b 23) „substrat”, czyli „coś, o czym wszystkie inne predykaty są orzekane, podczas gdy on sam nie może być orzekany o niczym”. Innymi słowy, istotą substancji jest to, że jest ona czymś, „co nie jest związane z substratem, lecz raczej czymś, z czym inne rzeczy są związane”.

Substrat może występować w trzech postaciach: jako materia, forma i połączenie obydwu. Materia sama przez się nie stanowi jednak jeszcze konkretnego przedmiotu i dlatego jest bytem potencjalnym (*potencjalnością*). Swoje określenie konkretny przedmiot otrzymuje dopiero od kształtu i istoty, jest więc forma bytem aktualnym (*aktualnością*). Gdy definiuję np. dom jako kamienie, cegły i belki, czyli jego materię, to mówię tylko o tym, czym

1 Adres do korespondencji: Instytut Psychologii, Uniwersytet im. A. Mickiewicza, ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań.

RYSZARD STACHOWSKI

jest dom potencjalnie. Gdy natomiast definiuję dom jako kamienie, cegły i belki ułożone w taki sposób, by służył on jako osłona, czyli pomieszczenie przeznaczone dla ochrony rzeczy i istot żywych, to mówię coś o domu aktualnym, gdyż w definicji substancji to, co jest orzekane o materii, jest samym aktem. Tutaj kamienie, cegły i belki są materią, która jest w możności, by być domem – osłoną, a sposób ułożenia (układ) tych przedmiotów materialnych jest aktualnością (formą, aktem, istotą), czyli urzeczywistnieniem możności (potencjalności). Inny przykład. Czysta morska to gładkość morza. Morze jest materią, która jest w możności, aby stać się rzeczą określoną (tu: czystą morską), a aktem i formą jest gładkość powierzchni morza (Arystoteles, 1990, 1043a; por. 1988, 403b 3-7). Te przykłady pokazują jeden rodzaj substancji, który jest materią, drugi – formą i aktualnością, trzeci zaś jest utworzony z materii i formy.

Forma jako aktualność przejawia się w psychologii Arystotelesa w dwóch postaciach: (1) jako entelechia (*entelecheia*), czyli doskonałość, pełnia bytu, osiągnięty działaniem stan, w którym rzecz jest w pełni należącej się jej doskonałości, kres, granica osiągnięta przez działanie i dlatego nie zawierająca już powstawania, i jako przymiot mniej lub więcej trwały, daje się przyrównać do nawyku (*hexis*) oraz (2) jako akt, czyli działanie (*energeia*) urzeczywistniające w pewien sposób zamierzony cel (realizujące możność), a więc „czynność, dzięki której jakaś rzecz osiąga pełnię doskonałości” (por. Arystoteles, 1988, s. 177; 1994, s. 46, 48).

Z kolei entelechię (aktualność) rozumie Arystoteles w dwojakim sensie: jako (1) wiedzę, gdy czynność zostanie już zakończona, i jako (2) rozważanie jakiegoś problemu (czynność śledzenia, badania), gdy czynność nie jest jeszcze zakończona, lecz znajduje się w toku śledzenia, badania (por. Leśniak, 1989, s. 187). Skoro bowiem działanie jest celem, a aktualizacja jest działaniem, to „wyraz 'akt' wywodzi się z działania i zmierza ku 'entelechii' (czyli do pełnego urzeczywistnienia)” (Arystoteles, 1990, 1050a 21-22).

Przypomnijmy, że duszę Arystoteles zdefiniował jako substancję w znaczeniu „forma pewnego ciała naturalnego obdarzonego życiem w stanie potencjalnym” (412a 19-21) i że substancja jest aktem. Mając zaś na wyrażenie aktu dwa terminy: *energeia* i *entelecheia*, w kolejnej definicji duszy posłużył się tym drugim: „Dusza jest entelechią takiego ciała” (412a 21-22). Po co – zapyta ktoś – ta zamiana wyrażenia „substancja jako forma” na słowo „entelechia”? Można się tylko domyślać (zob. Ross, 1961, s. 213), że w ten sposób chciał Arystoteles wyrazić swoje przekonanie, iż to tylko dzięki duszy niektóre ciała naturalne, np. żyjące, osiągają pełnię bytu, dzięki czemu wyróżniają się zasadniczo spośród innych ciał naturalnych, takich jak cztery prątworzywa i złożone z nich ciała nieożywione.

Obie postacie aktualności (entelechii) jako *hexis* i *energeia* nazwie Arystoteles w końcu odpowiednio „entelechią pierwszą” (albo „pierwotną”, albo „aktem pierwszym”) i „entelechią drugą” (albo „aktem drugim”). Zrozumiałe zatem, że dusza może być tylko aktualnością w sensie *hexis*, czyli „pierwszą entelechią ciała naturalnego, obdarzonego życiem potencjalnym” (Arystoteles, 1988, 412a 27-28). Jak sugeruje Ross (1961, s. 167), „pierwsza entelechia” znaczy tutaj „przygotowawcze wyposażenie ciała” w przeciwieństwie do *czynności* spostrzegania zmysłowego, myślenia itd., składających się na „entelechię drugą”. Analogia tak rozumianej duszy do aktualności jako wiedzy i jako rozważania (owej aktualności) jest zrozumiała:

wraz z obecnością duszy występują stany czuwania i snu; czuwanie odpowiada czynności rozważania (śledzenia, badania), natomiast sen odpowiada faktowi posiadania wiedzy przy niewystępowaniu aktualnego procesu myślenia (Arystoteles, 1988, 412a 23-27).

Dziś, po prawie dwudziestu czterech wiekach, ów arystotelesowski przedmiot nauki o duszy substancjalnej już nie tylko przestał być dla nas czymś wzniosłym i godnym podziwu, ale nawet sama nazwa *psychologia* stała się anachronizmem, skoro wyrazem postępu miało być powołanie do życia psychologii najpierw bez duszy substancjalnej, a potem już w ogóle bez duszy. To tak, jakby Szekspir napisał *Hamleta* bez Hamleta! Nawet św. Augustyn, który swoim zawołaniem: „Chcę poznać Boga i duszę” bezpośrednio wytyczał zakres psychologii dla wielu następnych wieków (Brett, 1969, s. 193), nie zdołał zatrzymać tego procesu. Nazwa *psychologia*, która wywodzi się z dwóch słów greckich: *psyche* i *logos* i dosłownie znaczy *nauka o duszy*, nie tylko nie odzwierciedla przedmiotu badań współczesnej psychologii, lecz nadto samo słowo *dusza* zniknęło ze współczesnego słownictwa psychologicznego, by ustąpić miejsca *psychice*, *świadomości*, *osobowości*, a nawet *ja*.

PSYCHOLOGIA NAUKĄ O DUSZY NIESUBSTANCJALNEJ?

U ojca nowożytnej psychologii – Wilhelma Wundta (1832-1920) – dusza staje się świadomą psychiką jako „suma treści doświadczenia bezpośredniego”. W swoich wydanych w roku 1874 *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, pierwszym w całym tego słowa znaczeniu podręczniku nowożytnej psychologii eksperymentalnej (określenie *fizjologiczna* odnosi się tutaj nie do przedmiotu badania psychologii, lecz do zapożyczonych z fizjologii metody eksperymentu laboratoryjnego), Wundt jednoznacznie określa przedmiot tej „nowej” psychologii:

Jeśli dziś psychologia uważa za swe zadanie: zanalizować rzeczywistość życia duchowego we wszystkich jego przejawach i posługiwać się przy

O PSYCHOLOGII POSZUKUJĄCEJ SWEGO PRZEDMIOTU

tym metodami w miarę możliwości ścisłymi, nie może ona – rzecz oczywista – posługiwać się innym pojęciem duszy jak tylko tym, w myśl którego dusza nie jest niczym innym jak wyłącznie *dzianiem się* psychicznym (das seelische Geschehen) (Wundt 1908, s. 761, wyróżnienie R. S.; por. Pieter, 1976, s. 141).

Zgodnie z tą *aktualnościową* (aktualistyczną) koncepcją duszy, ma ona być wyłącznie „sumą treści doświadczenia bezpośredniego”, „splotem funkcji, czynności psychicznych”, „sumą bieżących procesów świadomości”, „dzianiem się psychicznym”, „ogółem zjawisk psychicznych” i jako taka nie może być odrębnym bytem substancjalnym, ani też być sprowadzona do substancji innego rodzaju. Prekursorem takich teorii duszy ma być Arystoteles ze swoją koncepcją duszy jako aktu ciała naturalnego, obdarzonego życiem w stanie potencjalnym, a ci, którzy usiłowali po nim „poznawać bliżej zjawiska psychiczne”, jak np. Descartes, David Hume, Immanuel Kant i inni, tak właśnie mieli rozumieć duszę, co miało wciąż na nowo prowadzić do „zaniku koncepcji duszy substancjalnej, jako zbędnego ornamentu metafizycznego”.

Nie jest to zatem nowe pojęcie duszy, a jednym z ojców duchowych takiego jej rozumienia przez Wundta mógł być David Hume (1711-1776), dla którego dusza to

nic innego niż *wiązka* czy *zbiór* różnych percepcji, które następują po sobie z niepojętą szybkością i znajdują się w nieustannym stanie płynnym i ruchu. [...] Umysł to teatr pewnego rodzaju, gdzie liczne percepcje zjawiają się kolejno, przesuwają się to w tę, to w inną stronę, prześlizgują się i znikają, to znów mieszają się ze sobą w nieskończonej ilości postaw i sytuacji (Hume, 1963/1738, s. 327-328; wyróżnienie R. S.).

Z przytoczonych wyżej słów Wundta wynikałoby, że – idąc za Arystotelesem – przeciwstawia on duszy substancjalnej duszę *aktualną*. Ten wniosek znajduje potwierdzenie w sposobie, w jaki Wundt omawia to zagadnienie w ostatnim rozdziale swoich *Grundzüge*, zatytułowanym „Zasady psychologii”. Jeden z podrzdziałów, noszący tytuł „Pojęcie duszy”, podzielił na dwie odrębne części: „Substancja psychiczna” (Die Seelensubstanz) oraz „Dusza aktualna” (Die aktuelle Seele).

Podobnie Kazimierz Twardowski (1866-1938), w wygłoszonym w roku 1908 odczycie na temat klasyfikacji w perspektywie historycznej poglądów filozofów na wzajemny stosunek duszy i ciała, przyjmującej za punkt wyjścia „kwestię substancji tworzących podłoże faktów życia psychicznego i życia cielesnego” (Twardowski, 1965, s. 200), stawia „tzw. teorie aktualnościowe, sprowadzające duszę do splotu funkcji, czynności psychicznych, obok teorii substancjalnych, upatrujących w duszy bądź substancję odrębną, bądź sprowadzających ją do substancji innego rodzaju” (tamże, s. 203; por. Rzepa, 1995). Jego uczeń, Władysław Witwicki (1878-1948), wyróżniwszy „w dziejach myśli ludzkiej [...] pojęcie duszy spirytualistyczne, materialistyczne i aktualistyczne” (Witwicki, 1962/1925, s. 27), to ostatnie przedstawia jako „wiązkę faktów psychicznych dawnych, która ma doznawać i pamiętać fakty nowe” (tamże, s. 28), z czego musi wynikać, że aktualiści, którzy „uważają to, co fizyczne, i to, co psychiczne za równorzędne, choć rozmaite *dwie strony*, dwa wyglądy jednych i tych samych, nieznanych bliżej, procesów, aktów we wszechświecie (Spinoza, Ebbinghaus, Wundt)”, również „nie przyjmują istnienia duszy samoistnej, zdolnej do istnienia bez ciała” (tamże).

Z przytoczonej argumentacji Wundta (argumenty obydwu polskich psychologów nie są tak jednoznaczne – zob. Rzepa, 1995) wynika, że radykalne opowiedzenie się za duszą *aktualną* jest równoznaczne z opowiedzeniem się za duszą *niesubstancjalną* i zarazem rozstrzygnięciem problemu postawy wobec ontologii duszy. Mimo wszakże odmienności źródeł takiej postawy (u Wundta konieczność, skoro chce się badać rzeczywistość życia duchowego we wszystkich jego przejawach, a przy tym jeszcze posługiwać się metodami w miarę możliwości ścisłymi; u Twardowskiego i Witwickiego – jak sugeruje Rzepa (1995) – sytuacja społeczno-ekonomiczna, skłaniająca do zajmowania stanowiska „unikowego”, omijającego kwestię ontologii duszy), wszyscy oni są pod tym względem bardziej arystotelesowscy niż sam Arystoteles!

Mówiąc o duszy aktualnej, rozumianej jako dzianie się psychiczne, Wundt był *zmuszony* nawiązać do arystotelesowskiej duszy jako entelechii w znaczeniu „entelechia *druga*”, skoro psychologia chce się w badaniu przejawów życia duchowego posługiwać metodami eksperymentalnymi na wzór nauk przyrodniczych. W jego programie „nowej” psychologii nie mogło więc być miejsca dla badania „przygotowawczego wyposażenia ciała”, które miało odtąd zająć badanie procesów i czynności psychicznych. Ale czy zarazem musiał zaakceptować niesubstancjalność tak pojmowanej duszy, uznając w Arystotelesie prekursora tradycji zrywania w ten sposób w psychologii ze „zbędną ornamentyką metafizyczną”? Dlaczego dusza aktualnościowa miałaby być koniecznie niesubstancjalna? Przecież proste rozumowanie logiczne musi doprowadzić do oczywistego wniosku, że skoro w teorii Arystotelesa forma jest rodzajem substancji, a dusza jest formą ciała naturalnego mającego w możliwości życie, to dusza musi być substancjalna (dokładnie: musi być formą substancjalną). Dodatkowo utwierdza w tym przekonaniu jeszcze i to, że u Arystotelesa dusza jest aktem ciała, które „ma życie wyłącznie w możliwości”, a nie ciała „mającego już życie”. Racja jest bardzo prosta – twierdzi Paweł Siwek (Arystoteles, 1988, s. 176-177):

Przecież właśnie dopiero dusza przynosi ciału (materii) aktualne życie. Przed jej połączeniem z ciałem, ciało posiada życie wyłącznie w możliwości. Dodajmy jeszcze, że gdyby ciało już przed swoim połączeniem z duszą posiadało życie, dusza nie mogłaby już być *formą substancjalną*, lecz tylko przypadłościową (wyróżnienie R. S.).

Czy można jeszcze wątpić w to, że Wundt nie ma racji? A jednak, jak się zaraz przekonamy, nie jest to takie oczywiste.

Księgę drugą *O duszy*, w której Arystoteles wyklada swoją entelechią teorię duszy, poprzedza przeprowadzona przez niego w księdze pierwszej krytyka teorii duszy głoszonych przez jego poprzedników w starożytnej filozofii greckiej. Już na początku bieżącego stulecia David Hicks (1907) zauważył, że spośród wszystkich greckich teorii duszy przed Arystotelesem najbliższa jego teorii aktualnościowej jest teoria duszy jako harmonii elementów żywego ciała. Pogląd Hicksa podzielają Ross (1961), Barnes (1982), w Polsce Paweł Siwek (Arystoteles, 1988) i inni (por. Lawson-Tancred, 1986).

Co głosi teoria duszy jako harmonii? W *Fedonie* Platona młody pitagorejczyk Simiasz, uczeń Filolaosa, mówi: „Podczas gdy ciało nasze trzyma w napięciu i spaja ciepło, zimno, suchość, wilgoć i inne tym podobne rzeczy, dusza nasza jest mieszaniną i harmonią tych czynników; o ile one są dobrze ze sobą zmieszane i w pewnej mierze” (Platon, 1984, 86A 1-D4). Tę teorię duszy pojmowanej jako pewna forma zapewniająca jedność jestestwu złożonemu z przeciwieństw zwalczał Platon (zob. *Fedon*, 92A-95A) oraz sam Arystoteles w swoim młodzieńczym, zaginionym dialogu *Eudemos* (por. Arystoteles, 1988, s. 168-169).

Co Arystoteles entelechią teorię duszy ma wspólnego z teorią duszy jako harmonii? Siwek (Arystoteles, 1988, s. 170, przypis 152) uważa, że w myśl teorii arystotelesowskiej, „ciało, które dusza ożywia, jest doskonale 'uorganizowane'. Ale organizacja, to tylko inne słowo na oznaczenie harmonii; a ta harmonia pochodzi istotnie od duszy”.

We współczesnej filozofii umysłu tzw. atrybutywne teorie umysłu, w myśl których jest on atrybutem organizmu (jak, powiedzmy, życie czy zdrowie), są formułowane w duchu tak zinterpretowanej arystotelesowskiej teorii duszy (zob. np. Barnes, 1982; Lawson-Tancred, 1986). Wpływ tych poglądów filozoficznych na współczesną psychologię można zauważyć np. w podobnym sposobie określania osobowości. Hilgard (1967, s. 658; wyróżnienie R. S.) pisze: „W niniejszej książce termin 'osobowość' jest używany dla oznaczenia *zorganizowanej struktury cech indywidualnych i sposobów zachowania*, która decyduje o specyficznych sposobach przystosowania się danej jednostki do jej środowiska”. Dalej (s. 721) Hilgard wprowadza pojęcie *syndromu cech osobowości* jako prowizorycznego sposobu charakteryzowania jednostki. W odniesieniu do osobowości „syndrom” to *spójny układ jej cech*.

Wspólną wadę wszystkich takich atrybutywnych (cechowych) i czynnikowych teorii osobowości wnikliwie uchwycił Philip Zimbardo (1988, s. 408).

Zwolennicy teorii czynnikowej osobowości przedstawiają osobowość jako zbiór cech, lecz w niewielkim jedynie stopniu pomagają nam zrozumieć, w jaki sposób cechy te wiążą się ze sobą tworząc *spójny system*, który uważamy za osobowość (wyróżnienie R. S.).

Problem, którego dotknął Zimbardo, jest wszakże problemem metafizycznym (może nawet teologicznym), a nie empirycznym i dlatego jego rozstrzygnięcie nie należy do psychologii. Być może ten właśnie kierunek poszukiwań zasugerował cytowany wyżej Siwek w swojej interpretacji arystotelesowskiej teorii duszy jako harmonii.

Wspólnym wątkiem przewijającym się przez wszystkie atrybutywne (cechowe) teorie umysłu czy osobowości jest *niesubstancjalność* owej organizacji, struktury, układu itd. Innymi słowy, konstruują one umysł (osobowość) nie jako substancję (jak, powiedzmy, serce lub mózg), lecz jako jakość (cechę), jak, np. zdrowie. I jeśli za prekursora takiego niesubstancjalistycznego ujęcia uznaje się Arystoteles z jego entelechią (aktualnościową) teorią duszy, w której entelechia (aktualność) jest nie bez racji zinterpretowana jako sposób układu materii (zob. jego przykład definicji domu), jako system, struktura, organizacja, ład itp., to na przeszkodzie staje... sam Filozof. Oto bowiem w rozdziale 4 księgi pierwszej *O duszy*, w którym omawia teorię duszy jako harmonii ciała, poddaje ją krytyce przede wszystkim za to, że harmonii nie przysługuje zdolność poruszania się, a prawie wszyscy jego poprzednicy tę właśnie zdolność uważają za najbardziej charakterystyczną cechę duszy! Jeśli zatem przyjąć dość przecież wiarygodną tezę, że spośród wszystkich wczesnych doktryn duszy teoria duszy jako harmonii ciała jest najbliższa entelechią teorii duszy Arystoteles, to wszystkie zarzuty, które kieruje on pod adresem omawianej przez siebie teorii duszy jako harmonii, kierują się tym samym w stronę jego własnej teorii! Ostatecznie więc sam Arystoteles niewiele może nam pomóc w jednoznacznym rozstrzygnięciu dylematu „substancjalność czy niesubstancjalność duszy aktualnościowej”, zostawiwszy nas pośrodku alternatywy: koncepcja duszy jako substancji (która we współczesnej nauce, jak się zdaje, nie może liczyć na powodzenie) a koncepcja duszy jako zorganizowanej struktury atrybutów (która, jakkolwiek cieszy się obecnie największym powodzeniem, nie może przecież uniknąć uwspółcześnionej wersji tych zarzutów, które przeciwko teorii duszy jako harmonii wysunął niedługo Arystoteles w pierwszej księdze *O duszy*) (zob. Lawson-Tancred, 1986).

Dlatego wymuszone przez „poprawność naukową” w duchu dziewiętnastowiecznej koncepcji nauki rozstrzygnięcie przez Wundta tego dylematu, którego – jak się zdaje – nawet sobie nie uświadamiał, okazało się pozorne, a przede wszystkim jako jednostronne nie było zgodne z duchem nauki Arystoteles, na którego

O PSYCHOLOGII POSZUKUJĄCEJ SWEGO PRZEDMIOTU

przecież się powoływał. Dokonując odkrycia *bytu potencjalnego* – pisze Giovanni Reale – Arystoteles uważał, że posiadał pojęcie istotne dla wytłumaczenia rzeczywistości i bytu. Doświadczenie uczy bowiem, że

oprócz sposobu istnienia *w akcie* jest także sposób istnienia *w możliwości*. Jest to ten sposób bycia, który nie jest aktem, lecz zdolnością do bycia w akcie. Kto zaprzecza, że istnieje inny sposób bycia oprócz bycia aktualnego, ten zatrzymuje rzeczywistość w zrealizowanym bezruchu i wyklucza wszelkie formy stawiania się i ruchu (Reale, 1996, s. 410-411).

PSYCHOLOGIA NAUKĄ O NIEŚWIADOMEJ ŚWIADOMOŚCI

Jeśli dla Wundta świadomość jest ważna, ponieważ „wprowadza porządek w dziedzinę doświadczenia, a nawet rzec można, jest przyczyną jego powstania” (Wundt, 1873/1863, t. 1, s. 362), to dla twórcy psychoanalizy – Sigmunda Freuda (1856-1939) – „świadomość obejmuje w każdym momencie jedynie pewną niewielką treść” i dlatego „konwencjonalne utożsamienie tego, co psychiczne, z tym, co świadome, [...] przecenia rolę świadomości” (Freud, 1993/1915, s. 106)². Nie należy jednak wyciągać zaraz pochopnego wniosku, że Freud zamierza pomniejszać wartość „kryterium świadomości, ponieważ okazało się ono wysoce zawodne”. Wprost przeciwnie. Świadomość „stanowi wszak punkt wyjścia wszystkich naszych dociekań” (tamże, s. 109), a „bez światła świadomości przepadlibyśmy w mrokach psychologii głębi” (Freud, 1995/1933, s. 81). Podejmując zatem „próbę znalezienia nowej orientacji”, Freud czuje się zmuszony do zajęcia stanowiska, „w myśl którego twierdzenie, że wszystko, co zachodzi w psychice, musi być również znane świadomości, to nic innego, jak bezpodstawne uroszczenie”, wobec czego jest przekonany, iż ma „prawomocny powód do wykroczenia poza obszar bezpośredniego doświadczenia” i uczynienia z nieświadomej sfery psychiki przedmiotu psychologii. Wystarczającym dowodem istnienia takich nieświadomych stanów psychicznych jest dla niego to, że „większa część tego, co nazywamy wiedzą świadomą, przez większą część czasu musi się znajdować w stanie latencji, tzn. w stanie psychicznej nieświadomości” (tamże, s. 106). Ale czy z tego, że przez większą część naszego życia nie mamy w świadomości większej części nabytej przez nas świadome wiedzy, można wyprowadzić – jak chce Freud – tylko jeden wniosek, iż znajduje się ona w stanie „psychicznej nieświadomości”? Żeby tak było, Freud powinien był wykazać, że bez przyjęcia hipotezy nieświadomych stanów psychicznych, czyli w świetle innych hipotez, nie można uzasadnić istnienia owej „większej części tego, co nazywamy wiedzą świadomą”. Dlaczego hipoteza nieświadomości miałaby być bardziej prawdopodobna niż chociażby ta, którą podpowiadał już wcześniej znany mu przecież dobrze Franz Brentano (1838-1917):

Potrzeba przecież było kilku tysiącleci, zanim znalazł się filozof, który przyjął jej [tj. psychicznej nieświadomości] istnienie³. W ciągu tego czasu naturalnie dobrze wiadomo, że można posiadać pewien zasób nabytych wiadomości, chociaż się o nich nie myśli; zupełnie słusznie jednak pojmowano te wiadomości jako *dyspozycje* do pewnych aktów myślenia, tak jak i nabyty charakter pojmowano jako dyspozycję do pewnych uczuć i czynności woli, a nie jako coś, co samo jest poznaniem i świadomością (Brentano, 1999/1874, s. 146; wyróżnienie R. S.).

Również William James (1842-1910), powołując się na Wundta, nie utożsamia owej dyspozycji do świadomego myślenia, którą „inne bodźce i procesy mózgowe zamieniają na prawdziwy wynik”, z „nieświadomym myśleniem”, lecz z „określonym zestawem molekuł w pewnych szlakach mózgowych” (James, 1890, s. 170). Podobnie cytowany wcześniej Arystoteles (1988, 412a, 23-27) nie sprowadza posiadania „wiedzy przy niewystępowaniu aktualnego procesu myślenia” do stanu psychicznej nieświadomości, lecz do snu. Nawet sam Wundt, który początkowo – może pod wpływem Hermanna von Helmholtza (1821-1894) – wszelką aktywność psychiczną, zwłaszcza spostrzeganie zmysłowe, sprowadzał w myśl kantowskiej logiki transcendentalnej do nieświadomego logicznego wnioskowania, a wprowadzając do psychologii metodę eksperymentalną widział w niej narzędzie mające umożliwić wnioskowanie o naturze nieświadomych procesów psychicznych, czyli przechodzenie od faktów świadomości do procesów, które na ciemnym tle duszy ludzkiej przygotowują jego świadome życie, niedługo potem porzucił ten pogląd, nazywając go „grzechem młodości”, a samo nieświadome wnioskowanie – „wytworem mistycznej metafizyki” (por. Stachowski, 1995).

Obstając przy nieświadomych stanach psychicznych jako przedmiocie psychologii, Freud dokonywał w istocie taktycznego posunięcia: przystając na alternatywne hipotezy, np. dyspozycji, uwagi czy pamięci, nigdy przecież nie stworzyłby swojej psychologii głębi. Czyż zdołałby wzbudzić czyjekolwiek zainteresowanie, gdyby zamiast o tłumieniu danej treści przez odrzucenie jej od świadomości i związanej z tym konieczności przewyciężenia

² Takie utożsamianie ze świadomością tego, co psychiczne, akcentuje popularne zróżnicowanie na *nad-* i *podświadomość*, od którego Freud (1996/1900, s. 514) radzi „trzymać się z daleka”.

³ Owym filozofem, którego Brentano ma na myśli, jest św. Tomasz z Akwinu (1225-1274). I mimo iż uznaje go za jedynego znaczącego filozofa, który doszedł do przyjęcia nieświadomej świadomości, to jednak „jego teoria jest tego rodzaju, że trudno przypuszczać, aby przemyślał gruntownie tę sprawę” (Brentano, 1999/1874, s. 178). Kto włączy się w podstawy freudowskiej nieświadomej psychiki, ten bez trudu zauważy, że tę opinię Brentany można odnieść także do Freuda (przyp. – R. S.).

przez analizowaną osobę pewnych oporów mówił o jej zapomnieniu, a na miejsce demonicznych mocy zaludniających nieświadomość wprowadził apatyczne ślady pamięciowe? Zarazem jednak dobrze wiedział, że nie jest możliwe bezpośrednie doświadczenie nieświadomych stanów psychicznych; w przeciwnym razie nie byłyby one przecież nieświadome⁴. Ale dla Freuda to żaden kłopot: wystarczy znaleźć „w pełni prawomocny powód do wykroczenia poza obszar bezpośredniego doświadczenia” (Freud, 1993/1915, s. 106). Skoro bowiem nie „o wszystkich aktach psychicznych, jakie się w nas dokonują, musimy dowiadywać się za pośrednictwem świadomości” i skoro „nasze najbardziej osobiste, codzienne doświadczenie zaznajamia nas z przypadkami, których pochodzenia nie znamy, oraz z myślami, których źródło jest przed nami ukryte”, to wystarczy po prostu dokonać „*interpolacji* aktów świadomych przez akty nieświadome” [*die erschlossenen unbewußten Akte interpolieren*], by dostrzec „istnienie zorganizowanego związku” między tymi przypadkami, których pochodzenia nie znamy, i uczynić je przez to zrozumiałymi (tamże, s. 105-106). W taki sposób Freud zyskuje, jak sądzi, ów pożądany powód przekroczenia bariery bezpośredniego doświadczenia. A jak jest naprawdę? Interpolować to „szacować na podstawie dwóch znanych wartości zmiennej inną wartość, leżącą między nimi; interpolacje są oparte na założeniu, że punkty pośrednie przyjmują wartości zgodne z ogólnymi, już obserwowanymi tendencjami; zabiegi te są przydatne i często konieczne, ale czasami prowadzą do błędów” (Reber, 2000, s. 276). W świetle tej definicji sens wypowiedzi Freuda o interpolacji aktów świadomych przez akty nieświadome sprowadza się zatem do wyjaśnienia *niezrozumiałego* świadomego aktu psychicznego (np. czynności pomyłkowej) przez odwołanie się do *znanych* nieświadomych aktów psychicznych. Wydaje się jednak, że myślenie Freuda zostaje tutaj schwytane w pułapkę błędu logicznego *idem per idem*: z jednej bowiem strony szuka on w aktach nieświadomych wyjaśnienia świadomych aktów, których pochodzenia nie znamy, z drugiej zaś mówi nam, że „znamy naturalnie jedynie jej [tj. nieświadomości] postać *świadomą*, powstałą w wyniku transpozycji lub przekładu na język świadomości” (tamże, s. 105; wyróżnienie R. S.). Innymi słowy, Freud chce wyjaśniać coś za pomocą czegoś, co samo przedtem wymagało wyjaśnienia. A wyjaśnienia wymagał przecież nie tylko sposób zdobywania wiedzy o nieświadomych aktach psychicznych, ale przede wszystkim sposób ich *istnienia*. Doświadczenie bezpośrednie nie daje o nich świadectwa; może zatem idąc za sugestią Immanuela Kanta, wyrażoną w jego *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* z roku 1798, to, czego nie da się bezpośrednio doświadczyć, da się być może pośrednio *wywnioskować* z faktów doświadczenia (por. Brentano, 1999/1874, s. 149)? Idąc tym tropem, Freud wprowadza „psychoanalityczną hipotezę nieświadomej aktywności psychicznej”. Punktem wyjścia jest dla niego intuicyjnie oczywiste stwierdzenie, że „każdemu z nas świadomość dostarcza wiedzy jedynie o jego własnych stanach psychicznych”. Dlatego o tym, że i drugi człowiek ma świadomość, możemy dowiedzieć się tylko dzięki *wnioskowaniu*, którego dokonujemy „per analogiam na podstawie dających się spostrzec ekspresji i działań tego człowieka w celu uczynienia jego zachowania zrozumiałym”⁵ (Freud, 1993/1915, s. 107). Rozumowaniu Freuda nie sposób odmówić słuszności, mimo iż, jak sam zauważa, owo wnioskowanie „nie może posiadać tej pewności, która jest właściwa postrzeganiu własnej świadomości” (tamże). Nieoczekiwany jest wszakże wynik tego rozumowania. „Otóż psychoanaliza – pisze Freud – nie żąda niczego więcej prócz tego, aby to wnioskowanie zostało również zastosowane w stosunku do własnej osoby” (tamże). Innymi słowy,

wszelkie akty i ekspresje, które spostrzegam u siebie, a których nie umiem powiązać z resztą mojego życia psychicznego, muszą być rozpatrywane tak, jak gdyby należały one do innej osoby i miały znaleźć wyjaśnienie na podstawie przypisywanego jej życia psychicznego.

Psychiczna nieświadomość istnieje zatem na mocy założenia:

mianem 'nieświadomego' określamy proces psychiczny, którego istnienie musimy *zalożyć*, ponieważ wnioskujemy o nim na podstawie skutków, jakie powoduje, nie wiemy jednak niczego na jego temat. Odnosimy się wówczas do niego w podobny sposób, jak do procesu psychicznego zachodzącego w innym człowieku, tyle że w tym wypadku chodzi o proces zachodzący w nas samych (Freud, 1995/1933, s. 82; wyróżnienie R. S.).

Co Freud chce przez to osiągnąć? Jego celem jest, jak wiemy, przyjęcie istnienia *psychicznej* nieświadomości. Przeszkodą na tej drodze są jednak znane mu zapewne doskonale argumenty przeciwników koncepcji nieświadomej psychiki, które na długo przed nim wysuwało wielu wybitnych filozofów i psychologów, a wśród nich Brentano (1999/1874, s. 145-198), Theodor Lipps (1851-1914) i James (1890, s. 162-176), który tekst Lippsa (1883, zwłaszcza s. 38-39) uważa za najlepszą wówczas krytykę stanowiska zwolenników nieświadomej świadomości⁶.

⁴ To właśnie dlatego w psychologii introspekcyjnej Wundta nie mogło być miejsca dla nieświadomych procesów psychicznych.

⁵ Takie przypisanie (bez osobnego rozumowania) każdemu człowiekowi poza nami naszej własnej konstytucji, a zatem także naszej świadomości, uważa Freud za przesłankę naszego rozumienia innego człowieka (por. Freud, 1993/1915, s. 107).

⁶ U nas na „nielogiczność nazwy *'nieświadome zjawiska psychiczne'*” wskazywał Mieczysław Kreutz (1893-1971). „Nie można – pisał – nazywać zjawiskiem czegoś, co się nigdy nie zjawia, tj. nie jest dane w doświadczeniu, i nie można wobec tego do

O PSYCHOLOGII POSZUKUJĄCEJ SWEGO PRZEDMIOTU

O tym, że Freudowi musiała ta krytyka być dobrze znana, świadczy jego przyznanie, że:

wnioskowanie to zastosowane, pomimo wewnętrznego oporu, do własnej osoby, nie prowadzi do odkrycia nieświadomości, lecz – ściślej mówiąc – do przyjęcia innej, drugiej świadomości, która zostaje zjednoczona w mojej osobie ze znaną mi już świadomością (Freud, 1993/1915, s. 108).

Przyznając rację krytykom, Freud musiałby zmienić swój pogląd, zgodnie z którym należy uznać „procesy psychiczne jako takie za nieświadome, a ich spostrzeganie przez świadomość porównać do spostrzegania świata zewnętrznego przez narządy zmysłowe”⁷ (tamże), co trzeba rozumieć chyba tylko tak, iż *jeden i ten sam* nieświadomy proces psychiczny może występować w dwu różnych „wersjach”: raz jako „nieświadomy”, innym razem jako świadomy. Przeciwno takiemu stanowisku, które można by nazwać monizmem neutralnym, musiałby z pewnością zaoponować każdy „dualista”, np. James, uznający tylko jedną „wersję” procesu psychicznego: stan pełnej świadomości. Proces psychiczny, który nie znajduje się w tym stanie, po prostu nie istnieje, a jego miejsce zajmuje coś innego. Tym czymś może być wyłącznie jakiś fizyczny proces mózgowy albo inny świadomy proces psychiczny (zob. James, 1890, s. 173; por. Lipps, 1906). Ale i ta przeszkoda nie wydaje się Freudowi nie do pokonania:

[...] z badań analitycznych dowiadujemy się, iż część tych utajonych procesów posiada takie cechy i właściwości, które wydają się nam obce, a nawet niewiarygodne, i bezpośrednio przeczą znanym nam właściwościom świadomości. Dostarcza nam to powodu do tego, aby sens owego, skierowanego na naszą własną osobę, wnioskowania, *zmienić* w tym duchu, że nie dowodzi ono istnienia w nas drugiej świadomości, lecz istnienia aktów psychicznych, które pozbawione są świadomości (Freud, 1993/1915, s. 108; wyróżnienie R. S.).

Wiele z tych utajonych stanów różni się, według Freuda, od stanów świadomych „właśnie tym tylko, że pozbawione są świadomości” i dlatego można je bez wahania uznać za przedmiot badań psychologicznych (tamże, s. 107), mimo iż „z wielu stron odmawia się nam prawa do przyjmowania istnienia nieświadomej sfery psychiki i do kierowania się takim założeniem w pracy naukowej” (tamże, s. 105). Żeby jednak móc uznać procesy psychiczne *jako takie* za nieświadome, Freud musiał przedtem przyjąć, że „to, co psychiczne, nie musi być w rzeczywistości takie, jakie się nam przedstawia” (tamże, s. 108), co było oczywiście w opozycji do wyjściowego stanowiska krytyków hipotezy nieświadomych stanów psychicznych, takich jak Brentano („niezawodność i bezpośrednia oczywistość spostrzeżenia wewnętrznego”; Brentano, 1999/1874, s. 200), Lipps („nieświadome” wyobrażenie to nieświadomy *proces*, a nie nieświadoma *treść* wyobrażenia, bo to byłaby sprzeczność; por. Lipps, 1906, s. 63) czy James („esse w naszym życiu psychicznym to *sentiri*”, co znaczy, że idea musi być świadomie doznana, paść na grunt; James, 1890, s. 172). Freud znalazł te argumenty, a mimo to nie zawahał się przed uznaniem nieświadomej świadomości za przedmiot badań psychologii i to tak bardzo, że przyjęcia nieświadomych procesów psychicznych chętnie by się wyrzekł tylko wtedy, gdyby wezwany na pomoc cały świat:

zdał sprawę z tego stanu rzeczy w sposób bardziej prawidłowy i naukowy [...]. Lecz do tego czasu będziemy mocno się go trzymali i musimy, wzruszając z rezygnacją ramionami, odrzucić jako niezrozumiałe, jeśli chce nam ktoś zarzucić, że nieświadome nie jest w sensie naukowym czymś realnym, że jest to coś pomocniczego, *une façon de parler*. Coś nierealnego, z czego wynikają tak realnie uchwytnie działania jak czynność przymusowa! (Freud, 1982/1916, s. 282).

Freud doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że nie uniknie pytania o status ontologiczny owych „niewątpliwie istniejących, utajonych stanów psychicznych”. Czy można bowiem nazywać „psychicznymi” wszystkie nasze znajdujące się w stanie latencji wspomnienia, skoro „odpowiadają one pozostałościom procesów somatycznych, z których procesy psychiczne mogą się na powrót odtwarzać” (Freud, 1993/1915, s. 106)? Skoro jednak „co do swych właściwości fizycznych są one dla nas zupełnie niedostępne”, a ponadto „żadne pojęcie fizjologiczne, żaden proces chemiczny nie może nam dostarczyć nawet mglistego wyobrażenia ich istoty”, to pytanie o to, czy takie „utajone stany psychiczne należy ujmować jako nieświadome stany psychiczne czy też fizyczne, grozi przejściem w spór słowny” (tamże). O tym, że nie o spór słowny przecież tutaj chodziło – w każdym razie nie o spór o istnienie stanów psychicznych, nie będących ani stanami fizjologicznymi, ani stanami świadomymi (por. Searle, 1999, s. 224) – świadczy wciąż żywe zainteresowanie problemem statusu ontologicznego nieświadomej świadomości. Na przykład John Searle, współczesny amerykański przedstawiciel filozofii umysłu, wykazał niespójność freudowskiej teorii nieświadomych stanów psychicznych, ponieważ mimo *implicite* postulowanej

terminów opisowych zaliczać terminu oznaczającego coś, czego nigdy opisać nie podobna, lecz o czym tylko przez wnioskowanie można przypuszczać, że istnieje. Nie należy zatem mówić o zjawiskach psychicznych nieświadomych, lecz co najwyżej o przedmiotach posiadających takie same własności i taką samą naturę jak zjawiska psychiczne, z tą tylko różnicą, że nie są one nigdy dane nam bezpośrednio w doświadczeniu, że są nieświadome” (Kreutz, 1949, s. 350-351).

⁷ O tym, że Freud do końca życia pozostał wierny swemu pogładowi na nieświadomą psychikę, świadczy pisana w lipcu 1938 roku nie dokończona rozprawa *Zarys psychoanalizy*, w której powtarza, iż „psychika jest sama w sobie nieświadoma” (Freud, 1995/1940, s. 110).

przez nią ich *nieneurofizjologicznej* ontologii nie wyjaśnia ona, „jakie zdarzenia poza procesami neurofizjologicznymi mogłyby zachodzić w mózgu, konstytuując nieświadomą subiektywność i intencjonalność” (tamże, s. 227). Według niego, pytanie o to, czy nieświadome stany psychiczne realnie istnieją, sprowadza się do pytania o to, czy istnieją *pozaświadome* neurofizjologiczne stany mózgu, mające zdolność generowania świadomych myśli i tego rodzaju zachowań, które są charakterystyczne dla kogoś, kto ma takie myśli (tamże, s. 224). Wykazawszy, że ontologia nieświadomości jest jedynie ontologią chwilowych stanów neurofizjologicznych, które mają zdolność generowania świadomości, Searle konkluduje, iż postulowana przez Freuda klasa głębokich nieświadomych intencjonalnych zjawisk mentalnych, które są nie tylko nieświadome, ale również zasadniczo niezdolne do uświadomienia, nie istnieje. Nie tylko nie ma bowiem żadnych świadectw, które przemawiałyby za ich istnieniem, ale ponadto „postulowanie ich istnienia jest pogwałceniem pewnego logicznego wymogu, który musi spełniać pojęcie intencjonalności” (Searle, 1999, s. 231).

A co na to Freud?

Najpierw zapewne odpowiedziałby zgodnie z prawdą, że uwagi Searle'a odnoszą się wyłącznie do jednego z dwóch wyróżnionych przez niego rodzajów nieświadomości: *nieświadomości* w sensie dynamicznym, czyli niezdolnej do uświadomienia, a nie do przedświadomości, czyli zdolnej do uświadomienia nieświadomości w sensie opisowym (por. Freud, 1993/1915, s. 109-110; 1994/1940, s. 111; 1996/1900, s. 514; Searle, 1999, s. 230-231). Freudowskie zjawiska przedświadome odpowiadają temu, co współczesna nauka kognitywna nazywa za Johnem Kihlstromem *nieświadomością kognitywną* (zob. LeDoux, 2000, s. 33). Wskazując na odrębność nieświadomości kognitywnej od freudowskiej nieświadomości dynamicznej, LeDoux (s. 33-34) pisze:

Termin *nieświadomość kognitywna* implikuje po prostu, że znaczna część pracy umysłu przebiega poza sferą świadomości, podczas gdy nieświadomość dynamiczna jest mroczniejszym, złowrogim miejscem, do którego odprowadzane są emocjonalnie nacechowane wspomnienia, aby wykonywać tam swoją brudną robotę psychiczną.

Następnie Freud przypomniałby, że to, co on nazywa nieświadomością w sensie dynamicznym, „nie pokrywa się z pojmowaniem nieświadomości przez filozofów, nie pokrywa się również z pojęciem nieświadomości stosowanym przez Lippsa⁸. Tam słowo to ma po prostu określać przeciwieństwo świadomości” (Freud, 1996/1900, s. 513). Natomiast on swoje pojęcie nieświadomości w sensie dynamicznym wyprowadził z własnej „nie do obalenia” psychoanalitycznej teorii wyparcia, czyniąc z treści wypartych model nieświadomości (por. Freud, 1994/1940, s. 61). Ale czy tylko skutek wyparcia przeżycia traumatyczne są przechowywane w układach pamięci niedostępnych świadomości? Dziś już wiemy, choć nie zostało to jeszcze udowodnione, że „niezdolność do zapamiętywania wydarzeń traumatycznych może być czasami skutkiem spowodowanego stresem czasowego upośledzenia hipokampa” (LeDoux, 2000, s. 290).

Wreszcie na zarzut co do nieneurofizjologicznego charakteru ontologii nieświadomych stanów psychicznych, sugerujący konieczność wskazania ich mózgowego mechanizmu, Freud odpowiedziałby, że każda teoria, „która na przykład próbowałaby umieszczać anatomiczne miejsce systemu *św*, świadomej aktywności psychicznej, w korze mózgowej” jest skazana na odrzucenie, podobnie jak każda teoria lokalizująca „procesy nieświadome w podkorowych partiach mózgu”, ponieważ „nasza topika psychiczna nie ma, jak na razie, nic wspólnego z anatomią” (Freud, 1993/1915, s. 110). Przekroczenie tej przepaści nie wydaje się Freudowi dzisiaj jeszcze możliwe, „a zresztą – konkluduje – nie należy to do zadań psychologii” (tamże). Na przekór jednak przewidywaniom Freuda pierwszą próbą przekroczenia owej przepaści była ogłoszona około połowy ubiegłego stulecia przez Paula MacLeana limbiczna teoria mózgu wegetatywnego, która miała odnaleźć ni mniej, ni więcej tylko fizyczną podstawę freudowskiego nieświadomego *id* (zob. LeDoux, 2000, s. 85). Ale czy odnalazła, skoro sam MacLean powątpiewał o nieświadomym charakterze układu limbicznego, który „raczej wymyka się zrozumieniu, ponieważ jego zwierzęca i pierwotna struktura uniemożliwia umysłowi komunikowanie się z nim w sposób werbalny” (tamże, s. 111) i skoro z braku niezależnych kryteriów wykazania, gdzie znajduje się układ limbiczny, kwestionuje się dzisiaj jego istnienie (tamże, s. 116)? Jeśli jednak mimo wszystko freudowska teoria „psychicznego świata podziemnego” (Freud, 1995/1933, s. 68) nadal się utrzymuje, to może dlatego, że nie jest *całkowicie* błędna?

PSYCHOLOGIA NAUKĄ O ZACHOWANIU

Behawioryzm Johna B. Watsona (1878-1958) nie będzie już potrzebował ani świadomej, ani tym bardziej nieświadomej psychiki. Świadomość to dla niego po prostu „frazes literacki”, a wiara w istnienie świadomości,

⁸ Freud odwołuje się do Lippsa jako reprezentanta tych poglądów teoretycznych na nieświadomość, które wówczas dominowały w psychologii. Dla Lippsa „kwestia nieświadomości to [...] nie tyle *jakaś* tam kwestia psychologiczna, lecz właśnie *ta*, z którą powinna się zmierzyć psychologia” (Freud, 1996/1900, s. 511).

O PSYCHOLOGII POSZUKUJĄCEJ SWEGO PRZEDMIOTU

rzeczy nieuchwytniej, prawie duszopodobnej, sięga dawnych czasów zabobonów i magii. Podobnie frazesem literackim jest i „nieświadomość ze wszystkimi jej skarbami, które dopiero kuglarstwo psychoanalitików wydobywa na światło dzienne” (Szewczuk, 1990/1925, s. 20) i dlatego „większa część chaosu, jaki mamy dzisiaj w nauce, datuje się od czasów Freuda” z powodu jego „demonologicznej terminologii” (Watson, 1990/1925, s. 399).

Świadomość w takim sensie, w jakim pojmowali ją współcześni Watsonowi psychologowie, nie jest dostępna badaniom eksperymentalnym i dlatego przedmiotem psychologii może być jedynie zachowanie istoty ludzkiej, czyli to, co organizm robi lub mówi, badane „w warunkach odpowiadających jak najściślej warunkom eksperymentów ze zwierzętami” (Watson, 1981/1913, s. 509). Projekt takiej psychologii przedstawił Watson, trzydziestopięcioletni wówczas „badacz zachowania zwierząt” z Uniwersytetu Johns Hopkins w Baltimore, w wykładzie wygłoszonym do zebranych w dniu 24 lutego 1913 roku na posiedzeniu Nowojorskiego Oddziału Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego na terenie Uniwersytetu Columbia. Watson po raz kolejny dał tutaj wyraz swemu przekonaniu, że „ta dziedzina psychiki nie jest dostępna badaniom eksperymentalnym” (tamże, s. 512). Nie dość na tym. Psychologii traktowanej jako eksperymentalna nauka o zjawiskach świadomości nie udało się w ciągu pięćdziesięciu kilku lat jej istnienia nie tylko określić własnego miejsca w świecie jako rzeczywistej nauki przyrodniczej, ale także nie potrafiła ona znaleźć miejsca w praktyce ludzi różnych zawodów. Nie pozostawało zatem nic innego, jak tylko ogłosić, że „nadszedł czas, w którym psychologia zmuszona jest pożegnać wszelkie referencje do świadomości, czas, gdy nie potrzebuje już ludzi się, że przedmiotem obserwacji są stany psychiczne” (tamże, s. 502). Watson zatem wierzy, że można zbudować psychologię, której obiektywnym przedmiotem badań będzie *zachowanie*, a nie świadomość, i w której zamiast terminami: świadomość, stany psychiczne, psychika, treści świadomości sprawdzalne introspekcyjnie, wyobrażenie itp., będzie można posługiwać się takimi określeniami, jak bodziec i reakcja, tworzenie się nawyków, integracja nawyków itp.

Obierając zachowanie, a nie świadomość, za obiektywny przedmiot badań, Watson spodziewał się odsunąć psychologię widzianą oczyma behawiorysty od psychologii introspekcyjnej tak daleko, jak psychologia współczesna daleka jest od psychologii opartej na pojęciu władz duszy (tamże, s. 513)⁹. Zdawał sobie bowiem doskonale sprawę z tego, że dopóki dziedziną faktów obecnej psychologii będą świadome zjawiska, a jedyną bezpośrednią metodą otrzymywania tych faktów będzie introspekcja, dopóty dane behawioralne same przez się będą bezużyteczne. Aby zatem mogły one wejść do „królestwa psychologii”, musiałyby pośrednio wiązać się ze świadomością, czyli być przez analogię zinterpretowane w języku świadomości (por. tamże, s. 498; 513). Dlatego pytanie psychologa, sceptycznie ustosunkowanego do takich analogii: „Jaki związek mają badania nad zwierzętami z psychologią człowieka?”, wprowiłoby Watsona w pewne zakłopotanie, gdyż pomimo niemal dwunastu lat, które poświęcił tym badaniom, nie znalazł – jak sam przyznaje – „żadnego ścisłego związku” między nimi a psychologią „rozumianą tak, jak ją rozumiał zadający pytanie” (tamże, s. 498). Rozwiązaniem może być jedynie pewien kompromis: „albo psychologia będzie musiała zmienić swój punkt widzenia, tak aby objąć fakty behawioralne, bez względu na to, czy mają one związek z problemami `świadomości`, albo badanie zachowania pozostanie w postaci całkowicie wydzielonej i niezależnej nauki. Jeśli psychologowie badający ludzi nie zechcą przychylnie spojrzeć na naszą chęć nawiązania współpracy i odrzucą propozycję zmodyfikowania własnego stanowiska, to behawiorysty będą zmuszeni do przeprowadzania badań z ludźmi i stosowania takich metod badań, które będą dokładnym odpowiednikiem metod, które są obecnie używane w badaniach ze zwierzętami” (tamże, s. 499).

Mimo że ta gotowość nawiązania współpracy z psychologią zabrzmiiała jak przestroga, to przecież Watson musiał mieć świadomość (rezygnując z przyjmowania świadomości w sensie psychologicznym, uznawał ją wszakże za „instrument lub narzędzie, którym posługują się wszyscy naukowcy”) tego, że jakakolwiek próba wprowadzenia w życie tej drugiej możliwości skończyłaby się niepowodzeniem, napotykać na zdecydowany opór wpływowej społeczności uczonych, gotowej bronić autonomii psychologii przed zakusami redukcjonizmu przyrodniczego. Jak wynika z listu Watsona do Roberta M. Yerkesa (1876-1956) z 6 lutego 1910 roku, Watson miał już w tym czasie gotowy główny zrąb programu swojej psychologii behawiorystycznej, nie spieszył się jednak z jego ogłoszeniem, gdyż „teza, sformułowana tak, jak to sobie wymarzyłem, z całą pewnością odseparowałaby mnie od psychologów – Titchener by się mnie wyrzekł a obawiam się, że i Angell postąpiłby podobnie” (O'Donnell, 1985, s. 201). Zadawnione poczucie braku stabilizacji zawodowej i instytucjonalnej powstrzymywało go jeszcze przez następne trzy lata przed przypuszczeniem obrazoburczego ataku na psychologię. Zamierzając rozwiązywać problemy w istotny sposób związane z zachowaniem metodą bezpośredniej obserwacji w warunkach eksperymentalnych i nie odwoływać się przy tym do świadomości czy też nie tracić z oczu szeroko rozumianego biologicznego punktu widzenia, Watson musiał postawić sobie pytanie: „Kim w końcu jestem? Fizjologiem czy mieszańcem [a

9 Zwróćmy uwagę, że prawie w tym samym czasie również Sigmund Freud, przyjmując istnienie dwóch systemów psychicznych: przedświadomego i nieświadomego, był przekonany, iż „psychoanaliza oddaliła się o następny krok od opisowej psychologii świadomości, zyskując dzięki temu nowy sposób stawiania pytań i nową treść” (Freud, 1993/1915, s. 110).

mongrel]?” W liście do Yerkesa odpowiedział sobie na to pytanie: „Jestem fizjologiem”. Aby więc zachować swoją tożsamość zawodową, musiał „przemodelować dzisiejszą psychologię (człowieka) i zrekonstruować naszą postawę wobec całej problematyki świadomości” (tamże, s. 200). „Kompromis”, do którego będzie nawoływał w swoim wykładzie „orędziu behawiorystycznym”, wydawał mu się jedynym ustępstwem na rzecz fizjologii, na które mogłaby pójść psychologia. Dlatego mógł w tytule swego artykułu-manifestu zachować słowo „psychologia”; widziana oczami Watsona-behawiorysty psychologia to psychologia, która zmieniła swój punkt widzenia tak, aby objąć fakty behawioralne niezależnie od tego, czy mają one związek z problemami „świadomości”, czy nie. Owo tytułowe behawiorystyczne widzenie psychologii, aczkolwiek biologiczne, to przecież nic innego, jak zakreślenie pola problematyki badawczej, odmiennej od tej, na której tradycyjnie skupiało się zainteresowanie fizjologii. „Psychologia jako nauka o zachowaniu będzie musiała zrezygnować z kilku istotnie ważnych problemów spośród tych, nad którymi pracuje psychologia introspekcyjna. Jednak najprawdopodobniej i one będą mogły być sformułowane tak, aby precyzyjne metody behawioralne (które z całą pewnością się pojawiają) mogły doprowadzić do ich rozwiązania” (Watson, 1981/1913, s. 514). Kiedy trzydzieści lat później, w roku 1943, siedemdziesięciu ogólnie znanych psychologów poproszono o porangowanie dwudziestu pięciu artykułów, które ich zdaniem wywarły największy wpływ na nich samych i na całą psychologię, to najczęściej wskazywanym artykułem był *Psychology as the behaviorist views it* (O'Donnell, 1985, s. 282). A mimo to – co już dzisiaj wiemy dzięki skrupulatnej analizie cytowań z okresu 1913-1920, przeprowadzonej przez Franka Samelсона (1981) – artykuł Watsona wbrew powszechnej opinii nie rozpętał rewolucji w psychologii. Jego projekt psychologii obiektywnej miał tak wielu prekursorów, że on sam uważał za stosowne wyznać: „Być może postawiłem stracha na wróble i walczę z nim” (Watson, 1981/1913, s. 512). Już bowiem David Hume, któremu Watson – jak sam przyznał – zawdzięczał więcej niż Johnowi Deweyowi (1859-1952), w swoim *Traktacie o naturze ludzkiej* pisał:

Musimy więc zbierać w tej nauce [tj. w filozofii moralnej] nasze obserwacje faktów, przypatrując się uważnie ludzkiemu życiu, i brać je tak, jak one się ukazują w zwykłym toku zdarzeń, patrzeć na zachowanie ludzi w towarzystwie, w interesach i w rozrywkach. Gdy obserwacje tego rodzaju rozsądnie zbierzemy i porównamy, to możemy mieć nadzieję, iż oprzemy na nich naukę, która nie będzie niższa co do stopnia pewności, a będzie znacznie wyższa co do swej użyteczności w stosunku do wszelkiej innej nauki, wchodzącej w zasięg rozumu ludzkiego (Hume, 1963/1739, s. 9-10).

Hume z kolei oddziałwał silnie na obiektywizm empiryzmu porównawczego Franza Josepha Gall'a (1758-1828), który sto lat przed Watsonem wystąpił z pierwszym systematycznym programem badań behawioralnych, opartych na doktrynie mózgowej lokalizacji funkcji umysłowych. Wprawdzie jego konkretne koncepcje zostały uznane za pseudonaukowe, jednakże sposób rozumowania Gall'a wycisnął swoje piętno na sposobie, w jaki człowiek dwudziestego wieku myślał o sobie (Young, 1990). Jego frenologia, czyli nauka o umyśle, albo jak chce Pieter (1976, s. 114) – o strukturze osobowości, była obiektywna pod względem metody, funkcjonalna, ukierunkowana na praktykę i nastawiona na poznanie różnic indywidualnych. Jako taka była więc pod każdym względem przeciwstawieniem introspekcyjnej psychologii fizjologicznej – strukturalnej i ascetycznej nauki o uogólnionym umyśle człowieka. Pośredni wpływ Gall'a na Watsona i na cały ruch behawiorystyczny polegał na tym, że Watson połączył funkcjonalne ujęcie psychologii z obiektywnymi metodami frenologii (por. O'Donnell, 1985, s. 75).

Proponując „wyeliminowanie stanów świadomości”, pozbawiał Watson psychologię jej „zasadniczego przedmiotu badań”, a tym samym i jej „metody *par excellence*” – introspekcji, co było równoznaczne z zakwestionowaniem racji bytu psychologii jako nauki. Ale i w tym nie okazał się wcale rewolucjonistą. Gdy wstępował na mównicę, by ogłosić swoje orędzie behawiorystyczne, w psychologii jako dziedzinie naukowej panował już od dłuższego czasu bezład (Wozniak, 1993). U jego podłoża leżał niemal całkowity brak zgody między psychologami co do natury świadomości. Kwestionowano nie tylko pojęcie świadomości jako substancji na rzecz świadomości jako funkcji poznawczej (James, 1904), ale atakowano nawet samo pojęcie świadomości. Psychologia stanęła przed dylematem: z jednej strony podstawę istnienia psychologii jako nauki niezależnej od biologii i fizjologii dawało uznanie jej za naukę o zjawiskach świadomości, z drugiej zaś sama ta podstawa okazywała się problematyczna. Jedni woleli obejść cały ten problem, próbując wynaleźć zestaw obiektywnych (strukturalnych i funkcjonalnych) kryteriów zjawisk świadomości. Inni, wychodząc z pozycji rodzącego się właśnie funkcjonalizmu, próbowali rozwiązać problem świadomości przez wskazanie na jej funkcję regulacyjną w zachowaniu i rozwoju człowieka. Wniosek, który pozostało tylko wcielić w życie, nasuwał się sam: skoro świadomość została zredukowana do mechanizmu regulującego zachowanie, to właśnie ono, a nie świadomość, powinno stać się przedmiotem psychologii (Wozniak, 1993). Może zatem najlepszym rozstrzygnięciem dylematu byłoby dopuszczenie do głosu wyników badań? Ale uderzenie w świadomość jako przedmiot psychologii było jednocześnie zakwestionowaniem wiarygodności metody badań, którą była introspekcja. Przydatność introspekcji zakwestionował już James na trzydzieści prawie lat przed wystąpieniem Watsona, gdy wprowadził swoje słynne pojęcie „strumień świadomości”. Krytykowali jej użyteczność würrburczycy. Przeprowadzona przez Wozniaka (1993) bardzo skrupulatna analiza źródłowa odnośnych publikacji z okresu poprzedzającego wystąpienie Watsona pokazuje,

O PSYCHOLOGII POSZUKUJĄCEJ SWEGO PRZEDMIOTU

w jak głębokim kryzysie znajdowała się wówczas psychologia. I w takim właśnie klimacie intelektualnym wstępował Watson na mównicę w pamiętnym 1913 roku. Jeśli psychologia nie była jeszcze wtedy na tyle przygotowana, by przyjąć jego propozycję wyjścia z kryzysu, to w każdym razie była gotowa go posłuchać. „Jestem obecnie” – mówił wtedy Watson – „bardziej zainteresowany próbą utrzymania jednolitości w procedurach eksperymentalnych i w sposobach otrzymywania wyników przy badaniu ludzi i zwierząt niż w rozwijaniu jakichkolwiek idei związanych ze zmianami, które z pewnością nastąpią w zakresie psychologii człowieka” (Watson, 1981/1913, s. 508). Chodziło mu więc przede wszystkim o wywalczenie dla swojej dziedziny badań statusu dziedziny psychologii akademickiej po to, by Watson-badacz zachowania mógł się stać Watsonem-behawiorystą. Behawioryzm bowiem – jak pół wieku później zdefiniuje go Skinner (1963, s. 951) – „to nie naukowe badanie zachowania, lecz filozofia nauki zainteresowana przedmiotem i metodami psychologii”. W tym behawioryzmie metafizycznym nie może być oczywiście miejsca dla takich pojęć, jak świadomość, procesy psychiczne, psychika, wyobrażenie i wiele innych. Kiedy w roku 1920 przed Watsonem na skutek skandalu obyczajowego (rozwód z żoną spowodowany zakończonym ślubem romansem z własną studentką Rosalie Rayner) zamknęła się raz na zawsze kariera akademicka, to z całą pewnością powodem tego nie był z jego strony heroiczny akt wierności własnym zasadom behawioryzmu (metafizycznego), w którym nie było przecież miejsca i na takie pojęcia, jak uczucie i miłość.

PSYCHOLOGIA NAUKĄ O CZŁOWIEKU DOBRYM

Zgodnie z fundamentalnym punktem widzenia behawiorysty, „aby zrozumieć człowieka, musimy zrozumieć historię życia jego działań” (Watson, 1990/1925, s. 207). Behawioryzm to siła górująca nad człowiekiem jego przeszłości: „wszyscy jesteśmy zdominowani przez naszą przeszłość” (tamże, s. 373):

Dajcie mi tuzin zdrowych, prawidłowo zbudowanych niemowląt i dostarczcie im wszystko, co składa się na mój własny, szczególny świat, a zapewniam was, że wezmę na chybił trafił jedno z nich i uczynię z niego dowolnego typu specjalistę, czy to będzie lekarz, sędzia, artysta, kupiec, a nawet żebrak czy złodziej, bez względu na jego talenty, skłonności, zdolności, zadatki o rasę przodków (tamże, s. 163).

Akcentując podstawowe pojęcie warunkowania, behawioryzm przeoczył zdolność człowieka do przekraczania siebie i swojej kultury. Podobnie „freudowski obraz człowieka jest wyraźnie nieprzydatny, pomija bowiem jego aspiracje, jego dające się urzeczywistnić nadzieje, jego boskie cechy” (Maslow, 1986/1968, s. 20). Psychoanaliza, której rozwój zawsze wiązał się z jej doświadczeniami wynikającymi z obcowania z chorymi i charakteryzującymi się skłonnością do powszechnej patologizacji, mając za swój przedmiot niezdrową, groźną i złą nieświadomość, w której odnajdujemy to, „co nieokiełznane i niezniszczalne w duszy ludzkiej, [...] co *demoniczne*, co rodzi życzenie senne” (Freud, 1996/1900, s. 513), nie dostrzegała w pełni ludzkich możliwości ukierunkowanych na zdrowie.

Poza te nałożone sobie ograniczenia nauki, nie uwzględniającej ani wartości, ani ludzkiej potrzeby, i poza wspólny psychoanalizie i behawioryzmowi determinizm pragnęła wyjść psychologia humanistyczna ze swoją koncepcją osoby formującej samą siebie z własnego wyboru (por. Maslow, 1986/1968). To nowe spojrzenie na możliwości człowieka i jego przeznaczenie wyłoniło się w psychologii amerykańskiej w drugiej połowie ubiegłego stulecia, kiedy klasyczna freudowska psychoanaliza (pierwsza siła w psychologii) i behawioryzm (druga siła w psychologii) znajdowały się w rozkwicie, jako w dużym stopniu reakcja przeciw narzuconym przez nie ograniczeniom na wewnętrzną, biologicznie uwarunkowaną naturę człowieka, którą teraz uważa się za raczej dobrą lub neutralną, a nie złą, i dlatego zasługującą na uzewnętrznienie i rozwój, a nie na powściągnięcie. Jednym z rzeczników tego poglądu był Abraham Maslow (1908-1970).

Program psychologii humanistycznej był z jednej strony wynikiem negatywnej selekcji przedmiotu badania, dokonanej wcześniej przez samą psychologię. W nocie od redakcji do pierwszego numeru *Journal of Humanistic Psychology*, powołanego do życia w roku 1961 przez Anthony'ego Suticha (1910-1976), bliskiego współpracownika Maslowa, wymieniano takie pomijane przez psychoanalizę i behawioryzm ludzkie zdolności i możliwości, jak twórczość, miłość, „ja”, obiektywność, autonomia, tożsamość, odpowiedzialność i zdrowie psychiczne, które miały być przedmiotem zainteresowania czasopisma. Z drugiej strony psychologia humanistyczna – trzecia siła w psychologii – podobnie jak tamte dwie, jeśli patrzeć na nie jako na filozofie natury ludzkiej, miała dać współczesnemu człowiekowi wiedzę o jego tożsamości jako warunku *sine qua non* natury ludzkiej. Jednakże alternatywnym źródłem tej wiedzy stawała się teraz psychologia negatywna: człowiek miał się dowiedzieć, jak *nie* myśleć i *nie* mówić o sobie: „Freud przedstawił nam chorą część psychologii, my zaś musimy ją uzupełnić częścią zdrową” (Maslow, 1986/1968, s. 14).

Podobnie jak przed nim Wundt, Freud i Watson, którzy wierzyli, że dokonują rewolucji w psychologii, Maslow wyznaje, iż musiał uznać ten humanistyczny kierunek w psychologii za rewolucję w sensie nadawanym temu słowu przez Galileusza, Darwina, Einsteina, Freuda i Marksa. Tak jak i oni, przez rewolucję rozumie Maslow

forsowanie nowych dróg spostrzegania i myślenia, nowych obrazów człowieka i społeczeństwa, nowych koncepcji etyki i wartości, nowych kierunków postępu. I tak jak oni, wierzy w powszechne zwycięstwo rewolucji humanistycznej. Jeśli tylko ta trzecia siła zachowa swą eklektyczność i obszerność, to za parę dziesięcioleci będzie się o niej mówiło po prostu: *psychologia*.

Zadziwiające, jak wiele wspólnego ma sposób rozumowania inicjatorów kolejnych rewolucji w psychologii. Kiedy przed laty Wundt przystępował do wznoszenia gmachu „nowej” psychologii, dobrze wiedział, że jeśli psychologia ma się stać nauką, to nie wystarczy tylko myśleniu psychologicznemu dostarczyć nowych pomocniczych środków w postaci metody eksperymentalnej, ograniczonej przecież do badania indywidualnej świadomości, lecz należy jeszcze poszerzyć zakres badania psychologicznego. Za jeden z największych błędów dotychczasowej psychologii empirycznej uważał bowiem to właśnie ograniczenie zakresu badania psychologicznego wyłącznie do obserwacji tego, co dzieje się w duszy w krótkim okresie życia jednostki. A poszerzyć ten zakres badania psychologicznego można, sięgając do bogatych źródeł pomocniczych, jakimi są wyższe procesy psychiczne, takie jak język, mity, wierzenia religijne, obyczaje itp., składające się na przedmiot Wundta *nieeksperymentalnej* psychologii historyczno-kulturowej (*Völkerpsychologie*). Przekazując nam w spuściźnie swój program dwudzielnej psychologii (eksperymentalnej, indywidualistycznej, zwanej fizjologiczną, oraz nieeksperymentalnej, antyindywidualistycznej, zwanej *Völkerpsychologie*), Wundt przewidywał, że w niedalekiej przyszłości problematyka psychologii historyczno-kulturowej zepchnie problematykę psychologii eksperymentalnej na drugi plan. Przewidywanie ojca nowożytnej psychologii nie tylko się nie spełniło, ale dalszy rozwój psychologii powundtowski został wręcz zdominowany przez eksperymentalne odgałęzienie jego dwudzielnej psychologii na przełomie stuleci i w pierwszym dwudziestolecu XX wieku. Natomiast nurt historyczno-kulturowy dwudzielnej psychologii Wundta oddziałal w zasadzie tylko na rozwój innych nauk, takich jak etologia, psychologia rozumiejąca – Wilhelma Diltheya i Eduarda Sprangera – socjologia, etnografia, językoznawstwo i antropologia (por. Graumann, 1980). Współczesne badania w dziedzinie psychologii porównań międzykulturowych (*cross-cultural psychology*), uwzględniające „współczynnik humanistyczny”, od którego abstrahuje procedura eksperymentu laboratoryjnego, zwłaszcza rozpoczęte przed trzydziestu laty przez Elenor Rosch badania nad czynnością kategoryzowania percepcyjnego i semantycznego, wskazują na możliwość połączenia obu nurtów: eksperymentalnego i historyczno-kulturowego.

Jeśli Wundt do końca swego długiego życia cierpliwie wypracowywał standard naukowości dla psychologii, to Maslow nie może się „oprzeć pokusie”, by trzecią psychologię, która wydaje się mu „tak pasjonująca i pełna nadzwyczajnych możliwości”, przedstawić publicznie, „nie czekając na weryfikację i potwierdzenie, a więc zanim jeszcze będzie można ją uznać za *prawdziwie naukową*” (Maslow, 1986/1968, s. 11; wyróżnienie – R. S.), ponieważ do badania tego, „co nieracjonalne, poetyckie, mityczne, nieokreślone, co jest pierwotnym procesem i co podobne do marzeń sennych” nie nadają się „klasyczne, nieosobowe i obiektywne metody, które tak dobrze się nadawały do pewnych zagadnień” (tamże, s. 213). Takie odrzucenie przez psychologię humanistyczną historycznie wypracowanego przez psychologię standardu naukowości trzeba jednak uznać za przedwczesne (Wertheimer, 1978). Nawet samo pojęcie „humanistyczny” nie jest jednoznaczne, jak pokazuje przyznanie Burrhusowi F. Skinnerowi (1904-1990), zaprzysięgłemu behawioryście, tytułu „humanisty roku” przez Amerykańskie Towarzystwo Humanistyczne.

Z historycznego punktu widzenia psychologia humanistyczna jest dającym się łatwo rozpoznać połączeniem amerykańskiego systemu wartości i europejskich idei (Smith, 1997). „Z punktu widzenia współczesności znajdujemy się w stanie bezkrólewia wartości, kiedy zawiodły wszystkie dane z zewnątrz systemy (polityczne, ekonomiczne, religijne itd.), na przykład nie istnieje nic, za co warto umierać”, tymczasem „brak systemu wartości jest stanem psychopatogennym. Istota ludzka potrzebuje przynajmniej zrębu systemu wartości, filozofii życiowej, religii lub jej namiastki, aby żyć i orientować się według ich wskazań” (Maslow, 1986/1968, s. 202). Psychologia humanistyczna obiecuje taki sprawdzony i dający się zastosować system wartości ludzkich, „w które możemy wierzyć i którym możemy się poświęcić [...], i to dlatego, że są prawdziwe, a nie dlatego, że każą nam ‘wierzyć i ufać’. Taki empiryczny światopogląd wydaje się obecnie rzeczywiście możliwy, przynajmniej w ujęciu teoretycznym” (tamże).

Temu obrazowi człowieka przedstawiającemu go „jako istotę, która nie sięga poza siebie po sens i wartości i w ten sposób nie jest zorientowana ku światu, lecz interesuje się wyłącznie samą sobą”, Viktor E. Frankl (1905-1997), twórca logoterapii, przeciwstawia obraz człowieka, do którego istoty należy „wychodzić poza siebie samego. [...] Być człowiekiem to znaczy być skierowanym na coś lub na kogoś, być oddanym dziełu, któremu się poświęcamy, człowiekowi, którego kochamy, lub Bogu, któremu służymy” (Frankl, 1984, s. 147-148). Istota egzystencji ludzkiej leży w tym, co Frankl nazywa *samotranscendencją*. W takim ujęciu samoaktualizacja¹⁰ przestaje być celem samym w sobie, stając się wynikiem, produktem ubocznym samotranscendencji, która wzywa do życia wartościami, nie ukierunkowanymi bezpośrednio na realizację własnego „ja” (por. Manenti,

10 W rozumieniu Kurta Goldsteina (1878-1965), który to pojęcie stworzył, samoaktualizacja polega na możliwie najlepszym wykorzystaniu swoich uzdolnień w danych okolicznościach życiowych.

O PSYCHOLOGII POSZUKUJĄCEJ SWEGO PRZEDMIOTU

1995, s. 12).

W wyspecjalizowanym społeczeństwie pełna samoaktualizacja staje się coraz mniej możliwa. Dostrzega to również Maslow, odwołując się do przykładu Alberta Einsteina, który „mógł się aktualizować, ponieważ inni ludzie wykonywali wiele czynności za niego” (Maslow, 1986/1968, s. 122). Jedną z cech człowieka, który dążąc do samourzeczywistnienia skupia się na samym sobie, jest zanik zainteresowania innymi ludźmi i rzeczami, w wyniku czego problemy zewnętrzne zajmują go tylko o tyle, o ile służą jego własnej samorealizacji (por. Kilpatrick, 1997, s. 69).

Inwazja siły w psychologii bynajmniej nie ustaje, bowiem psychologia humanistyczna (trzecia siła) okazuje się tylko przejściowym, przygotowawczym stopniem do „jeszcze `wyższej' czwartej psychologii, międzyosobowej, międzyludzkiej, ześrodkowanej raczej na kosmosie niż na ludzkich potrzebach i zainteresowaniach, wykraczającej poza społeczeństwo, tożsamość, samourzeczywistnienie i temu podobne. [...] Te psychologie obiecują, iż się rozwiną w filozofię życia, namiastkę religii, system wartości i program życiowy” (Maslow, 1986/1968, s. 8). Stawiając sobie za cel badanie ludzkiej świadomości psychologia transpersonalna tylko pozornie powraca do historycznych korzeni myśli psychologicznej. Jest to bowiem *inny* rodzaj świadomości, nazwanej przez Masłowa (tamże, s. 15) „świadomością wewnętrzną”, opartą „na nieświadomej i przedświadomej percepcji naszej własnej natury, naszego własnego przeznaczenia lub naszych własnych zdolności i naszego własnego `powołania' życiowego”. Wprawdzie „punktem wyjścia musi być nasza świadomość – a szerzej, osobiste doświadczenie” (Drury, 1995, s. 25), jednakże jest to świadomość poszerzona o jej mityczne wymiary i badana w odmiennych stanach, w których mają się ujawniać ludzkie możliwości zwłaszcza w odniesieniu do duchowych archetypów umysłu. Ta *poszerzona świadomość* jest, jak powie Jung, „jeden z tych pionierów psychologii, którzy pierwsi zaczęli badać świadomość na Zachodzie” (tamże, s. 24), „funkcją stosunku do świata rzeczy, prowadząc jednostkę ku absolutnej, wiążącej i nierozzerwalnej *łączności z całym światem*” (Jung, 1972/1928, s. 178; wyróżnienie – R. S.). Nie jest to zatem ta świadomość, która była przedmiotem psychologii Wundta, a której istota „polega na odróżnieniu naszego ja od zewnętrznego świata”. Dzięki temu przeciwstawieniu zapobiega się bowiem takiemu rozszerzeniu „ja” na cały świat, w wyniku którego tworzyłoby ono ze światem jedność.

W przeciwnym razie po co badać świat, po co eksperymentować? Wystarczyłoby zajmować się własnym „ja” (Wundt, 1873/1863, t. 1, s. 363; por. Heinrich, 1988/1899, s. 96).

Nowa świadomość jest przede wszystkim „przygodą przekształcania jaźni, która ostatecznie przenosi nas poza jaźń. [...] Jest to poszukiwanie, które zaczyna przekraczać znajome ramy religii i sięga do najdalszych krańców psychologii – integrując fizyczne, umysłowe i duchowe aspekty naszego istnienia, aby osiągnąć uniwersalną, świętą *gnozę*” (Drury, 1995, s. 24).

Kiedy przed wiekami Platon udawał się w swoje metaforyczne „drugie żeglowanie”¹¹, filozofia miała odkryć świat inteligibilny, sferę rzeczywistości ponadzmysłowej i transcendentnej, która nie jest zmysłowo postrzegalna, lecz tylko możliwa do ujęcia myślą (por. Reale, 1996, s. 365).

Czy udając się w swoją iście szamańską podróż, w której musi sięgać po inspiracje do filozofii i religii Wschodu, czwarta siła w psychologii wnosi coś istotnego do myślenia o człowieku? Usiłując mówić językiem z obszaru immanencji o tym, co niegdyś należało i wciąż jeszcze należy do obszaru transcendencji, psychologia transpersonalna zdaje się nie pamiętać, że postęp w nauce (także w nauce o człowieku) nie sprowadza się przecież wyłącznie do zmiany *sposobu mówienia*! Co zyskujemy, jeśli np. teologiczne pojęcie łaski zdefiniujemy na nowo, jak to czyni współczesny psycholog i psychoterapeuta amerykański M. Scott Peck w swojej reklamowanej jako światowy bestseller książce *Drogą mniej uczęszczaną*, jako potężną siłę pochodzącą spoza ludzkiej świadomości, siłę sprzyjającą rozwojowi duchowemu istot ludzkich i przebywającą w podświadomości poszczególnych osób (Peck, 1998)?

*

Na ten obraz psychologii jako nauki niejednolitej, poszukującej swojego przedmiotu badania, złożyły się przede wszystkim jej wielowiekowe związki z filozofią, charakteryzujące się dłuższymi lub krótszymi rozstaniem, nierzadko kończące się mniej lub bardziej trwałymi powrotami. Tak jak różniły filozofów poglądy na naturę człowieka i rzeczywistość, tak różniły one i nadal będą różnić twórców teorii psychologicznych. Skoro są to poglądy ludzi, muszą one podlegać zmianom historycznym i dlatego podejmowane w dziejach psychologii próby dogmatyzacji poglądów na jej przedmiot, wychodzące poza wyznaczone przez nią samą granice, sprowadzają

¹¹ Metafora platońskiego „drugiego żeglowania” stanowi najwspanialszy symbol filozofowania (Reale, 1996, s. 78). „`Drugie żeglowanie', z użyciem wiosł, a zatem o wiele bardziej męczące i absorbujące, odpowiada *nowemu typowi metody*, który prowadzi do odkrycia sfery tego, co ponadzmysłowe. Pchanymi wiatrem żaglami filozofów przyrody były *zmysły i wrażenia zmysłowe*; wiosłami `drugiego żeglowania' są *rozumowania i postulaty*: to na nich właśnie opiera się nowa metoda” (tamże, s. 79).

RYSZARD STACHOWSKI

psychologię do roli *quasi-religii*, a nie nauki, jakkolwiek psychologia zawsze rościła sobie prawo do tego, by za naukę ją uznawano.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles (1988). *O duszy*. Warszawa: PWN.
- Arystoteles (1990). Metafizyka. [W:] *Arystoteles. Dzieła wszystkie* (t. 2, s. 602-858). Warszawa: PWN.
- Arystoteles (1994). *Słownik terminów arystotelesowych*. [W:] *Arystoteles. Dzieła wszystkie* (t. 7). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barnes, J. (1982). *Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Brentano, F. (1999/1874). *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brett, G. S. (1969). *Historia psychologii*. Warszawa: PWN.
- Drury, N. (1995). *Psychologia transpersonalna. Ludzki potencjał*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Frankl, V. E. (1984). Pluralizm nauk a jedność człowieka. W: V. E. Frankl, *Homo patiens* (s. 139-151). Warszawa: PAX.
- Freud, S. (1982/1916). *Wstęp do psychoanalizy* (wyd. 3). Warszawa: PWN.
- Freud, S. (1993/1915). Nieświadomość. [W:] Z. Rosińska (red.), *Freud* (s. 105-126). Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Freud, S. (1994/1940). Zarys psychoanalizy. [W:] S. Freud, *Poza zasadą przyjemności* (s. 99-156). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Freud, S. (1995/1933). *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1996/1900). *Objaśnianie marzeń sennych*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Graumann, C. F. (1980). Experiment, statistics, history: Wundt's first program of psychology. [W:] W. G. Bringmann, R. D. Tveney (red.), *Wundt Studies* (s. 33-141). Toronto: Hogrefe.
- Heinrich, W. (1988/1899). U podstaw psychologii. [W:] W. Szewczuk (red.), *Heinrich. U podstaw psychologii i inne pisma* (s. 31-117). Warszawa: PWN.
- Hicks, R. D. (1907). *Aristotle. De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hilgard, E. R. (1967). *Wprowadzenie do psychologii*. Warszawa: PWN.
- Hume, D. (1963/1739). *Traktat o naturze ludzkiej* (t. 1). Warszawa: PWN.
- James, W. (1890). *Principles of psychology* (t. 1). New York: Holt.
- James, W. (1904). Does 'consciousness' exist? *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 1, 477-491.
- Jung, C. G. (1972/1928). The relation between the ego and the unconscious. [W:] C. G. Jung, *Two essays on analytical psychology* (s. 127-241). Bollingen Series XX. Princeton: Princeton University Press.
- Kilpatrick, W. K. (1997). *Psychologiczne uwiedzenie*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Kreutz, M. (1949). *Podstawy psychologii. Studium nad metodami i pojęciami współczesnej psychologii*. Warszawa: Czytelnik.
- Lawson-Tancred, H. (1986). *Aristotle. De Anima*. Harmondsworth: Penguin Books.
- LeDoux, J. (2000). *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*. Poznań: Media Rodzina.
- Leśniak, K. (1989). *Arystoteles*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lipps, Th. (1883). *Grundtatsachen des Seelenlebens*. Bonn: Cohen and Sohn.
- Lipps, Th. (1906²). *Leitfaden der Psychologie*. Leipzig: Engelmann.
- Manenti, A. (1995). *Powołanie. Psychologia i miłość*. Kraków: Wydawnictwo m.
- Maslow, A. (1986/1968). *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa: PAX.
- O'Donnell, J. M. (1985). *The origins of behaviorism. American psychology, 1870-1920*. New York: University Press.
- Peck, M. S. (1998). *Drogą mniej uczęszczaną*. Warszawa: Wydawnictwo MEDIUM.
- Pieter, J. (1976³). *Historia psychologii*. Warszawa: PWN.
- Platon (1984). *Fedon*. Warszawa: PWN.
- Reale, G. (1996). *Historia filozofii starożytnej* (t. 2). Lublin: RW KUL.
- Reber, A. S. (2000). *Słownik psychologiczny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Ross, D. (1961). *Aristotle. De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Rzepa, T. (1995). Jak radzili sobie z zagadnieniem duszy psychologowie z przełomu XIX i XX wieku? [W:] B. Andrzejewski (red.), *Ciało i dusza. Rozważania filozoficzno-antropologiczne* (s. 39-46). Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Samelson, F. (1981). Struggle for scientific authority: The reception of Watson's behaviorism, 1913-1920. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 17, 399-425.
- Searle, J. R. (1999). *Umysł na nowo odkryty*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Skinner, B. F. (1963). Behaviorism at fifty. *Science*, 140 (3570), 951-958.
- Smith, R. (1997). *The Fontana History of the Human Sciences*. London: Fontana Press.
- Stachowski, R. (1995). Jak i po co wprowadził Wundt eksperyment do psychologii? [W:] A. Biela, J. Brzeziński, T. Marek (red.), *Spółeczne, eksperymentalne i metodologiczne konteksty procesów poznawczych człowieka* (s. 298-318). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Stachowski, R. (1998). Skąd się wzięła nazwa „psychologia”. *Charaktery*, 10, 40-41.
- Szewczuk, W. (1990/1925). John Broadus Watson i jego behawioryzm. [W:] J. B. Watson, *Behawioryzm* (s. 7-29). Warszawa: PWN.
- Twardowski, K. (1965). W sprawie klasyfikacji poglądów na wzajemny stosunek duszy i ciała. [W:] *Kazimierz Twardowski. Wybrane pisma filozoficzne* (s. 200-204). Warszawa: PWN.
- Watson, J. B. (1913/1981). Psychologia, jak ją widzi behawiorysta. *Przegląd Psychologiczny*, 24, 497-514.

O PSYCHOLOGII POSZUKUJĄCEJ SWEGO PRZEDMIOTU

Watson, J. B. (1990/1925). *Behawioryzm*. Warszawa: PWN.

Wertheimer, M. (1978). Humanistic psychology and the humane but toughminded psychologist. *American Psychologist*, 33, 739-745.

Witwicki, W. (1962/1925). *Psychologia* (t. 1). Warszawa: PWN.

Wozniak, R. H. (1993). *Theoretical roots of early behaviorism: Functionalism, the critique of introspection, and the nature and evolution of consciousness*. London: Routledge.

Wundt, W. (1908). *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (wyd. 6, t. 3). Leipzig: Engelmann.

Wundt, W. (1873/1863). *Wykłady o duszy ludzkiej i zwierzęcej* (t. 1). Kraków: Nakładem A. Dygasińskiego i Małuji.

Young, R. M. (1990). *Mind, Brain, and Adaptation in the Nineteenth Century. Cerebral Localization and its Biological Context from Gall to Ferrier*. New York: Oxford University Press.

Zimbardo, Ph. G., Ruch, F. L. (1988). *Psychologia i życie*. Warszawa: PWN.