

RYSZARD STACHOWSKI

Psychologia w ludzkiej perspektywie i personalizm Karola Wojtyły

Transcendencja jest poniekąd drugim imieniem osoby
Karol Wojtyła

Człowieka jako osoby można się pozbyć bez żalu
Burrhus F. Skinner

I stałem się sam dla siebie wielkim problemem
św. Augustyn

W wydaniu specjalnym *American Psychologist*, organu Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego, poświęconym setnej rocznicy powołania do życia w roku 1892 tej obecnie największej na świecie i najaktywniejszej organizacji psychologicznej, Thomas H. Leahey stwierdził, iż psychologia amerykańska przystępuje do świętowania tej rocznicy „podzielona na mocno skłócone frakcje, obwiniające się nawzajem o działanie w złej woli” (Leahey, 1992, s. 308). Można by w pierwszej chwili skwitować ten cierpki komentarz współczesnego amerykańskiego historyka psychologii zdawkową uwagą, że to przecież kłopot wyłącznie psychologów amerykańskich, za których to sprawą ich własna psychologia znalazła się u progu nowego stulecia w takiej nie do pozazdroszczenia sytuacji. Ale pamiętając o amerykańskim rodowodzie głównych kierunków teoretycznych, które oddziaływały przecież i nadal oddziałują na kształt współczesnej psychologii polskiej, by wymienić tylko behawioryzm, psychologię humanistyczną czy psychologię poznawczą, i o związanych z nimi zastosowaniach praktycznych, jak psychoterapię czy testy psychologiczne, a także o wcale nie malejącej „amerykanizacji” psychologii narodowych, nie sposób przejść do porządku nad tą niepokojącą diagnozą amerykańskiego psychologa. U końca dwudziestego wieku psychologia to już nie tylko psychologię, lecz wręcz stronnictwa wewnątrz różnych psychologii!

Historia psychologii jako dzieje wewnętrznych sporów i podziałów

A przecież jeszcze Abraham Maslow, jeden z twórców amerykańskiej psychologii humanistycznej, obiecywał, że ta „trzecia siła”, jeśli tylko zachowa swą eklektyczność i obszerność, „będzie nazwana po prostu ‘psychologią’ ” (Maslow, 1986, s. 185). Od roku 1968, w którym książka Masłowa ukazała się w Stanach Zjednoczonych, minęły już prawie cztery dziesięciolecia i w tym czasie zdążyliśmy się tylko dorobić licznych głęboko podzielonych ugrupowań wewnątrz psychologii. Podobnie Józef Koziński,

który „trzecią psychologią” nazywa psychologię poznawczą, będącą także próbą wyjścia poza alternatywę: behawioryzm czy psychodynamika, pisał ponad ćwierć wieku temu: „Trudno jest powiedzieć, jak wyglądać będzie psychologia na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku. Nie wykluczam jednak możliwości, że (...) ‘trzecia psychologia’ – po osiągnięciu wysokiego poziomu dojrzałości – stanie się psychologią jedyną” (Kozielecki, 1977, s. 240). Taką „psychologią jedyną” miała być w dwudziestym wieku – jak przewidywał na jego progu jeden z zapomnianych ojców nowożytnej nauki, przyrodnik angielski Alfred Wallace – frenologia. Stworzona w dziewiętnastym stuleciu przez Franza Josepha Galla była pierwszym systematycznym programem badań behawioralnych, opartych na doktrynie mózgowej lokalizacji funkcji umysłowych, która o sto lat wyprzedzała program twórcy amerykańskiego behawioryzmu – Johna Watsona. A gdy w roku 1913 tenże Watson wstępował na mównicę, by w swoim słynnym „manifestie behawiorystycznym” ogłosić, iż „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” (Watson, 1981, s. 502), u nas Kazimierz Twardowski, założyciel słynnej filozoficznej szkoły lwowskiej, pisał w tym samym roku: „Przebywszy bardzo zmienne koleje weszła psychologia obecnie w okres, w którym, o ile sądzić można, nic nie przeszkodzi już dalszemu jej spokojnemu rozwojowi” (Twardowski, 1965b, s. 283).

Przytoczona na początku wypowiedź Leaheya sugeruje, że za taki obraz współczesnej psychologii (amerykańskiej) jest odpowiedzialny – sprzyjający tworzeniu i podtrzymywaniu wewnętrznych podziałów – sposób, w jaki opowiada się jej dzieje: historia psychologii to opowieść o konfliktach i zmaganiach, o dominacji i rewolucjach, przebiegających w atmosferze Faulknerowskiej „wściekłości i wrzasku”. O rewolucyjnej naturze psychologii, przejawiającej się w mnogości przetaczających się przez nią „rewolt”, świadczy według Roberta Woodwortha to, że każda szkoła psychologiczna zaczynała się na początku dwudziestego wieku od buntu przeciwko ustalonemu porządkowi w psychologii roku 1900, który sam zresztą był w opozycji do zastanego ładu (por. Woodworth, 1931). Podobnie wypowiada się polski historyk psychologii Józef Pieter (1976, podkr. R. S.): „Behawioryzm był przede wszystkim *buntem*” (s. 191), ale również „wyrazem *buntu* przeciwko »atomizmowi«, »strukturalizmowi« i asocjacionizmowi »klasyków«” była psychologia postaci (s. 163-164), która w posadach psychologii klasycznej spowodowała „poważny *wstrząs*” (s. 162). Między zwolennikami i przeciwnikami behawioryzmu toczyły się „*zawzięte spory*” (s. 190), zaś zoolodzy i psychiatrzy wystąpili przeciwko wundtyzmowi z „*ostrym atakiem*” (s. 166). A w rezultacie „*walki z anegdotyzmem i antropomorfizmem w psychologii zwierząt rozgorzał między specjalistami spór długotrwały*” (s. 183). Przeciwno wundtyzmowi „z różnych stron przystąpiono do *ataku* (...) Nie mniej *ostro zaatakowali* ją [psychologię Wundta] (...) również lekarze-psychiatrzy” (s. 192).

Nie inaczej u Tadeusza Tomaszewskiego (1963; podkr. moje R. S.). Między psychologią introspekcyjną a behawioryzmem istnieje „zasadniczy konflikt” (*tamże*, s. 80). „Mimo że między zwolennikami psychologii postaci a przedstawicielami dawnej psychologii atomistycznej toczyły się nieraz *bardzo ostre spory*, to jednak odbywały się one na ogół na wspólnym gruncie fenomenalizmu. (...) W tym samym jednak czasie, na początku XX wieku, pojawiły się kierunki, krytykujące właśnie tę wspólną podstawę. Nie były to więc tylko próby zreformowania introspekcyjnej psychologii świadomości, były to próby jej *obalenia*” (s. 68). Introspekcję „*zaczęto zwalczać*” aktywnie jako hamulec dalszego postępu psychologii (...)” (s. 69).

Tenże sam Tadeusz Tomaszewski w referacie wygłoszonym na II Ogólnopolskiej Konferencji Pedagogów i Psychologów w Warszawie w dniu 10 kwietnia 1951 i opublikowanym w następnym roku w *Przeglądzie Psychologicznym*, poddał ostrej krytyce ze stanowiska marksistowskiego metodę klasycznej introspekcji i metodę testu psychologicznego, zarzucając im wprost „bankructwo”. Introspekcja, mówiąc o „przedmiotach” zjawisk psychicznych, o oglądaniu osób, rzeczy i zdarzeń, mówi w istocie o przedmiotach „rzekomych”, a nie rzeczywistych, przedmiotach niczym istotnym nieróżniących się od urojeń. Przykłady programowej obojętności psychologów wobec materialnej rzeczywistości przy materialistycznej terminologii można – zdaniem Tomaszewskiego (1952, s. 27, przyp. 11) – „czerpać pełnymi garściami z literatury psychologicznej od Wundta do Köhlera”. Introspekcja, powiada Tomaszewski, „oparta jest na fikcji, której w rzeczywistości nic nie odpowiada. Stwarza ona mianowicie fikcję jakiegoś osobnego świata subiektywnego, odciętego od procesów materialnych, a czyniąc ten świat właściwym terenem zainteresowań psychologa, odcina go od razu od zainteresowania się światem obiektywnym” (*tamże*, s. 23-24). A zatem „nie ma (...) mowy, aby można było tak pojętą introspekcję zaadaptować do realizacji podstawowego zadania nauki socjalistycznej, jakim jest przekształcenie rzeczywistości, a w szczególności wychowywania nowej świadomości ludzi, odpowiadającej nowym warunkom ich bytu” (s. 28). Dlatego też „droga wyjścia z obecnego kryzysu metodologicznego nie prowadzi wcale przez zastąpienie tradycyjnej introspekcji tradycyjną obserwacją, zamianą tzw. metod »subiektywnych« na metody »obiektywne«, lecz na wypracowaniu nowych metod badania, różnych od jednych i od drugich” (s. 30). Tomaszewski przyznaje, że nie *zwalcza* introspekcji jako takiej, lecz tylko „introspekcję pojmowaną idealistycznie, introspekcję »tradycyjną«, ignorującą świat obiektywny” (s. 28, przyp. 11), co mogłoby sugerować, iż introspekcja uwzględniająca istnienie świata materialnego jest poprawna i zostałaby przyjęta przez niego z uznaniem.

Bezpośrednim adresatem wystąpienia Tomaszewskiego był Mieczysław Kreutz, autor opublikowanego w roku 1949 studium nad metodami i pojęciami współczesnej psychologii *Podstawy psychologii*, choć sam jego pomysł sięga drugiej połowy lat

dwudziestych ubiegłego wieku. Przerobione i uzupełnione wydanie tej książki ukazało się w roku 1962 i było „ostrzeżeniem i wskazaniem właściwego kierunku rozwoju [psychologii], (...) która weszła (...) na manowce, z których będzie musiała zawrócić, gdyż nie prowadzą do żadnego celu” (Kreutz, 1962, s. 4), i – mimo że „introspekcji nie można nazwać ani najlepszą, ani najważniejszą metodą psychologiczną, bo taką nie jest” (*tamże*, s. 92) – będzie musiała wejść na właściwą drogę „przywrócenia metodzie introspekcyjnej należnego jej w psychologii miejsca” (s. 4). Dla oddania jej roli Kreutz ma określenie „fundamentalna”, które uważa za najodpowiedniejsze: „*Metoda introspekcji jest fundamentalną metodą psychologiczną*, to znaczy bez niej nie byłoby psychologii i ona stanowi niezbędny punkt wyjścia, niezbędną podstawę badań świadomych procesów psychicznych. Bez niej i metody pośrednie, czyli przedmiotowe, byłyby całkiem bezużyteczne, i procesy psychiczne byłyby niepoznawalne. Jednak badania introspekcyjne, nie podtrzymane metodami przedmiotowymi, nie dałyby także wartościowych i użytecznych wyników. Najważniejszym wnioskiem, jaki chciałbym wysnuć, jest twierdzenie, że *jedyną drogą rozwoju psychologii jest łączne stosowanie metod introspekcyjnej i przedmiotowych*. Obecne zaniedbywanie introspekcji jest szkodliwe i wyraźnie hamuje rozwój psychologii, ale można mieć nadzieję, że jest ono zjawiskiem przejściowym i że introspekcja wejdzie znów w użycie, ale już w swych najlepszych, krytycznie przemyślanych formach” (s. 92).

Dlatego zarzut Tomaszewskiego uważa Kreutz za pozorny, ponieważ „teza o niezależności zjawisk psychicznych od materialnych nie jest koniecznym założeniem metody introspekcyjnej, a tylko w tym przypadku można by z takim zarzutem przeciw niej występować. Wprost przeciwnie, łatwo jest pokazać, że wiele badań prowadzonych metodą introspekcyjną zajmuje się właśnie wykrywaniem związków między zjawiskami psychicznymi a fizycznymi, np. cała psychofizyka zmierza do ustalenia, jakie muszą działać bodźce fizyczne, by w psychice danego osobnika powstały odnośne wrażenia. Bez przyjęcia zależności zjawisk psychicznych od fizycznych psychofizyka byłaby niemożliwa. (...) Psycholog, stosując metodę introspekcji eksperymentalnej, stawia zagadnienie zawsze tak, że pyta, jaka jest reakcja psychiczna na określone bodźce fizyczne, z czego jasno wynika, że przy stosowaniu introspekcji nie tylko nie ignoruje istnienia związków ze światem materialnym, lecz właśnie za pomocą tej metody psychologicznej stara się uchwycić oraz sprecyzować związki i zależności zjawisk psychicznych od fizycznych” (s. 61- 62). Dlatego nie ma racji Tomaszewski, dla którego „różnica między introspekcją poprawną a błędną nie polega na sposobie prowadzenia badań, na czynnościach, które badacz wykonuje, i na procesach, które się odbyć mają, lecz na *poglądzie filozoficznym*, jaki badacz przyjmuje. Przytaczanie przykładów, że istnieli psychologowie posługujący się metodą introspekcyjną, którzy stali na stanowisku idealistycznym, niczego przeciw introspekcji nie dowodzi. (...) Dla zwalczania w ten sposób introspekcji

trzeba by udowodnić, że metoda ta łączy się koniecznie z założeniami idealistycznymi, czego Tomaszewski nie zrobił, bo tego oczywiście zrobić się nie da. Teza o koniecznych założeniach idealistycznych metody introspekcyjnej jest mylna” (s. 62, podkr. moje R. S.). Kreutz słusznie więc na koniec twierdzi, że „stanowisko filozoficzne zajmowane przez badacza, stosującego metodę introspekcji, oraz jego światopogląd, nie mają nic wspólnego z wartością tej metody” (s. 62).

Broniąc racji bytu metody introspekcji we współczesnej psychologii, Kreutz stwierdził, że nie można ze słuszością twierdzić, iż „w psychologii prócz sporów i polemik nie ma żadnej treści pozytywnej, nie ma żadnych ogólnie uznawanych osiągnięć. Psychologia introspekcyjna uzyskała jednak pewien dorobek trwały, przez wszystkich ceniony. Dzięki badaniom introspekcyjnym orientujemy się już wcale dobrze w olbrzymiej różnorodności procesów psychicznych, odróżniamy główne ich rodzaje, mamy specjalną terminologię i umiemy te procesy zrozumiale opisywać, co w tak trudnej dziedzinie jest niełatwą zdobyczą. Znamy również pewne prawidłowości, pewne związki, zależności. Wiemy, od czego niektóre procesy zależą, jak można je wywołać. Szczycimy się prawem Webera-Fechnera (...), ale znamy także prawa, rządzące innymi dziedzinami życia psychicznego, np. w dziedzinie pamięci prawo Josta, prawa Ebbinghausa, w dziedzinie spostrzegania prawa powstawania całości Wertheimera itd. Nie ma prawie roku, który by nie przyniósł nowych obserwacji, nie zwrócił uwagi na nowe, nie zauważone dotychczas fakty. Z dawniejszych lat przypomnę odkrycie przez E. R. Urbantschitscha i E. R. Jaenscha tzw. przedstawień ejdetycznych, stwierdzenie przez Ernsta Kretschmera i Sheldona pewnego związku między budową ciała a cechami psychicznymi, a z nowszych podkreślę liczne, a zawsze zawierające ogromny materiał faktów badania Jeana Piageta, dalej badania A. Michotte'a nad spostrzeżeniami przyczynowości, odkrycie tzw. efektu autokinetycznego itd. A zatem i przy użyciu metody introspekcyjnej uzyskano pewne wyniki i wielką przesadą jest twierdzenie, jakoby wielotomowe podręczniki psychologii nie zawierały żadnej treści pozytywnej” (Kreutz, 1962, s. 51-52).

Psychologia jest taka, jak się ją opowiada. Opowieści Kreutza przyświecał wyraźnie cel apologetyczny, co mogłoby być jego odpowiedzią na taką chociażby prowokacyjną wypowiedź Watsona: „Dosłownie setki tysięcy drukowanych stron zostało opublikowanych na podstawie czegoś tak nieuchwytnego jak to, co nazwano świadomością. (...) Ta rzecz, którą nazywamy świadomością, może być analizowana tylko *przez introspekcję* – zagłębienie do tego, co zajmuje miejsce wewnątrz nas. W rezultacie głównego założenia, że istnieje coś takiego jak świadomość i że możemy ją analizować za pomocą introspekcji, odnajdujemy tak wiele analiz, jak wielu jest psychologów” (Watson, 1990/1925, s. 43-44). Łatwo więc wytknąć behawioryzmu niedorzeczność podawania w wątpliwość istnienia w człowieku wewnętrznych stanów psychicznych, ponieważ pozostaje to w sprzeczności „z naszym potocznym sposobem przeżywania tego, czym jest

bycie istotą ludzką” (Searle, 1999, s. 59), akceptującą samą siebie, i ponieważ „w ujęciu behawiorystycznym nie pozostaje (...) żaden ślad po subiektywnych przeżyciach myślenia i odczuwania; są one tylko wzorcami obiektywnie obserwowalnych zachowań” (*tamże*, s. 57). I byłby to wystarczający powód, by zgodzić się z trafnym określeniem Watsona jako „symulanta narkozy” (*tamże*, s. 328, przyp. 4): skoro bowiem introspekcja „opiera się na bezpośrednim ich [świadomych procesów psychicznych] odczuwaniu, (...) [to] gdybyśmy nie odczuwali procesów świadomych, nie wiedzielibyśmy w ogóle, że one istnieją. (...) gdybyśmy nie odczuwali procesów świadomych, to by ich w ogóle nie było” (Kreutz, 1962, s. 86-87).

Lecz jeśli nawet „wystąpienie J. Watsona wywołało wśród europejskich psychologów »introspekcyjnych« falę *ostrego sprzeciwu* graniczącego z *oburzeniem moralnym*” (Tomaszewski, 1998, s. 37; podkr. moje R. S.), to aż chciałoby się zapytać: no i co z tego? „Nigdy nie odpowiadałem na krytykę” – przyzna się Watson (1990/1925, s. 36). Tym bardziej więc na krytykę europejskich psychologów.

Ale z drugiej strony, kto dziś jeszcze „szczyci się prawem Webera-Fechnera” albo kto przynajmniej zna, nie mówiąc już o powoływaniu się na nie w swoich badaniach, choć jedno – może tylko z wyjątkiem prawa Ebbinghausa – spośród wymienionych przez Kreutza „praw”, albo które – oprócz chyba tylko Piageta – nazwisko jest nadal żywe w psychologii? Dlatego w roku 1962, mimo że „już rośnie opozycja przeciw bezmyślnej statystyce i jałowemu behawioryzmowi” (Kreutz, 1962, s. 5), mógł on walczyć już tylko ze „strachem na wróble”, którego ducha sam zresztą wywołał: „Dziś panuje w naszej nauce, podający się za psychologię, behawioryzm (...)” (*tamże*, s. 443). Ale prawie pół wieku temu po ortodoksyjnym behawioryzmie, bo tylko taki mógł mieć Kreutz na myśli, nie pozostało śladu. A od dobrych kilku lat u bram psychologii stał już nowy „rewolucjonista”: psychologia humanistyczna, która jako „trzecia siła” miała być w intencji jej twórców nie tylko rewolucją, ale przede wszystkim – zwłaszcza w późniejszej wersji jako psychologia transpersonalna – „filozofią życia, namiastką religii, systemem wartości i programem życiowym”. Miała być „nowym spojrzeniem na możliwości człowieka i na jego przeznaczenie”, nowym w porównaniu z tym, które przyniósł klasyczny behawioryzm (por. Maslow, 1986). Maslow, podobnie jak przed nim Wundt, Freud i Watson, którzy nie mieli wątpliwości, że dokonują rewolucji w psychologii, wyzna, iż musiał uznać ten humanistyczny kierunek w psychologii „za rewolucję w najprawdziwszym, dawnym znaczeniu tego wyrazu, w sensie, w jakim dokonywali rewolucji Galileusz, Darwin, Einstein, Freud i Marks, którzy przez rewolucję rozumieli forsowanie nowych dróg postrzegania i myślenia, nowych obrazów człowieka i społeczeństwa, nowych koncepcji etyki i wartości, nowych kierunków postępu” (*tamże*, s. 7). I jak przystało na rewolucjonistę, ma silne poczucie własnej wartości i jest niecierpliwy, bowiem ta trzecia psychologia wydaje się mu „tak pasjonująca i pełna nadzwyczajnych

możliwości”, że nie może się „oprzeć pokusie”, by przedstawić ją publicznie, „nie czekając na weryfikację i potwierdzenie, a więc zanim jeszcze będzie można ją uznać za prawdziwie naukową” (s. 11), 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” (s. 213). Takie jednak odrzucenie przez psychologię humanistyczną historycznie wypracowywanego od czasów Wundta standardu naukowości psychologii, a więc „weryfikacji i potwierdzenia”, który – jak to wynika z jego wypowiedzi – sam Maslow respektuje, Michael Wertheimer (1978) uważa za przedwczesne. Ta różnica postaw obu psychologów odzwierciedla stan, w jakim znajduje się współczesna psychologia. Jedni bowiem psychologowie opowiadają się „po stronie nauki, a zatem spełnianie kryteriów nauki stawiają na pierwszym miejscu”, drudzy „angażują się po stronie człowieka, szczególnie podkreślając wybitnie ludzkie cechy, i tym samym stawiają na drugiej pozycji troskę o spełnianie standardów nauki, rozumianej jako nauka przyrodnicza. Jest jednak jasne, że psychologia pojmowana jako nauka przyrodnicza zawsze zajmowała dominującą pozycję, podczas gdy inni psycholodzy musieli walczyć o swoje miejsce” (Giorgi, 2002, s. 74). Potwierdza ona również trafność przekonania Williama Jamesa, który już w roku 1892 uważał, że „założenia nauki przyrodniczej, od których zaczęliśmy, mają charakter tymczasowy i mogą zostać poddane rewizji” (James, 2002, s. 446).

Jak bardzo taki obraz dziejów psychologii, naznaczony rzekomo nieuchronnie przez „wściekłość i wrzask”, tkwi wciąż w świadomości samych psychologów, świadczy obszernie studium, które Józef Pieter poświęcił przed laty sporom w psychologii. Słowo „spór” wskazuje na „walkę prowadzoną za pomocą słów, na napięcie emocjonalne z zaakcentowaniem jakiejś formy gniewu, ale i strachu »w zanadrzu«, pośrednio – na jakąś rozbieżność lub sprzeczność potrzeb, przekonań, punktów widzenia lub rozpoznań jakiejś sytuacji, rozumienia jakichś pojęć lub teorii” (Pieter, 1975, s. 9). Spory naukowe prowadzone są wówczas, „gdy powstają nowe hipotezy, twierdzenia czy teorie; formy te występują przy rozwiązywaniu problemów trudnych, stosowaniu metod wątpliwych oraz przy dowolnym interpretowaniu pojęć i wyników badań. Rzeczowe trudności zdają się stanowić przyczynę sporów nad takimi właśnie problemami, pojęciami, hipotezami, teoriami, metodami badań czy wynikami. Niemniej ważne jest to, że są to trudności względnie trwałe, nie do pokonania w ciągu jednej czy kilku dyskusji naukowych. Niektóre z nich mają charakter historyczny, tj. należą do dziejów danej dziedziny nauki” (*tamże*, s. 11).

A co jest podniętą do sporu naukowego? Jest nią zazwyczaj „wstrząs, wywołany w kręgu specjalistów nową, nieoczekiwaną czy dziwną hipotezą, oryginalną teorią lub doktryną naukową, niespodziewanym odkryciem czy stwierdzeniem faktu, nowym problemem lub sposobem badań. Wstrząs ten jest reakcją na nowość. Jest zrozumiały

wobec przyzwyczajania się danego grona uczonych do utartych i pozornie niewzruszonych, a nawet już klasycznych ustaleń nauki; do nie budzących wątpliwości form myślenia. Z występowania sprzeczności między »nowinkami« naukowymi – w szerokim sensie tego słowa, obejmującym hipotezy, twierdzenia, teorie, doktryny, stwierdzenia faktów, metody robocze itp. – a utrwalonymi nawykami myślowymi wynika, że w rozwoju nauki prawie zawsze występuje »materiał« pobudzający do sporów” (*tamże*, s. 11-12; podkr. moje).

Można by zatem dojść do wniosku, że skoro wstrząs wywołuje w kręgu specjalistów zazwyczaj nowa, nieoczekiwana czy dziwna hipoteza, oryginalna teoria lub doktryna naukowa itd., to powinien on być najsilniejszy wtedy, gdy taka hipoteza, teoria czy metoda jest *rewolucyjna*. A właśnie za rewolucyjną uważa Pieter (s. 51) wystąpienie Watsona w 1913 roku z programem psychologii obiektywnej, nazwanej behawioryzmem, mimo że „grunt dla nowej koncepcji psychiki był (...) w zasadzie przygotowany”. Wysunięty przez niego postulat stosowania metod zoopsychologicznych również do ludzi „nie był rewelacją” (Pieter, 1976, s. 188). Więc na czym miałyby polegać owa rewolucyjność manifestu behawiorystycznego Watsona? A może po prostu zarówno ta, jak i wszystkie inne „rewolucje” w psychologii to jeszcze jeden wciąż pokutujący w niej mit, bo przecież – jak z przekąsem zauważa Kozielecki (1977, s. 82; por. Leahey, 1992) – „na brak mitów w psychologii nie można narzekać”?

Jeśli teza opisująca historię psychologii jako ciąg linearny wydarzeń rewolucyjnych okazuje się mitem, to dlatego, że słowa *rewolucja* używa się tutaj w znaczeniu „gwałtowna, głęboka zmiana, przewrót, przełom w jakiejś dziedzinie”, jak na przykład w polityce (radykałne zerwanie z czymś, postęp). Ale słowo *rewolucja*, które pojawiło się najpierw w astronomii, znaczy także „ruch (obieg, obrót) kołowy” i w tym też znaczeniu użył go Mikołaj Kopernik w tytule swojego słynnego dzieła z 1543 roku *De revolutionibus* (O obrotach). Znał je także Galileusz. Łacińskie słowo *revolutio* pochodzi od czasownika *revolvere* – „powrócić do czego”, „powtarzać coś”, „zastanawiać się na nowo nad czymś”. W odniesieniu do poglądów historyków na bieg czasu jako składnik narracji historycznej to znaczenie odpowiadałoby cyklicznej interpretacji dziejów, odrzucającej kategorię postępu czy ewolucji w historii i uznającej możliwość powtarzania się cykli rozwojowych, a nawet realnych powrotów (choć niekoniecznie powtarzania się tych samych zdarzeń) (por. Topolski, 1996, s. 112-113). Gdyby zatem na „rewolucyjność” dziejów psychologii spojrzeć z tego właśnie punktu widzenia, to kolejne „rewolucje” byłyby *powrotami* do jakiegoś stanu pierwotnego jako odpowiedź na „zdegenerowanie się” poprzedniego systemu myślowego. O takich prerafaelickich nawrotach do dawno zapomnianych w dziejach psychologii form myślenia, które nierzadko przerywały ciągłość myśli psychologicznej, często następując po okresie największych nadziei i niecierpliwych oczekiwań, pisał blisko sto lat temu Otto Klemm (1911).

Historia psychologii humanistycznej jest tego dobrym świadectwem. U podłoża tego systemu psychologii leżała koncepcja osoby ludzkiej, będącej zarówno aktualizacją, jak i potencjalnością, i formującej samą siebie z własnego wyboru (por. Maslow, 1986). W dużej mierze to „nowe spojrzenie na możliwości człowieka i na jego przeznaczenie”, które pojawiło się w drugiej połowie ubiegłego stulecia w psychologii amerykańskiej, kiedy Freudowska psychoanaliza i Watsonowski behawioryzm przeżywały szczytowy etap swojego rozwoju, było reakcją na wspólny im determinizm i redukcjonizm w ujmowaniu człowieka: powszechna patologizacja człowieka w pierwszym wypadku i górująca nad człowiekiem jego przeszłość – w drugim. I choć sam twórca psychologii humanistycznej, Abraham Maslow, nie będąc ani antyfreudystą, ani antybehawiorystą czuł się zarazem i psychoanalitykiem, i behawiorystą, to jednak obu tym teoriom miał za złe ten ich wąski pogląd na człowieczeństwo (Feist, 1990, s. 567). Z kolei Viktor Frankl, twórca niepsychologizacyjnej psychoterapii, zwanej logoterapią, która nie pozwala sobie na zbywanie problematyki duchowej jako czegoś patologicznego psychicznie ani też nie wywodzi jej z kompleksów i do nich jej nie sprowadza (por. Frankl, 1984, s. 17), temu przedstawianemu przez psychologię humanistyczną obrazowi człowieka jako istoty, której celem jest zrastanie ukierunkowane na samorealizację i „która nie sięga poza siebie po sens i wartości i w ten sposób nie jest zorientowana ku światu, lecz interesuje się wyłącznie samą sobą” (*tamże*, s. 148), przeciwstawia obraz człowieka, do którego istoty należy „wychodzić poza siebie samego” (*tamże*, s. 147). Zatem istota egzystencji człowieka leży w *samotranscendencji*, wzywającej do życia wartościami, które nie kierują się bezpośrednio na realizację własnego ja (por. Manenti, 1995, s. 12). Tak ujęta samorealizacja nie jest już celem samym w sobie, lecz staje się rezultatem, „produktem ubocznym” samotranscendencji.

Nie umniejszając zasługi wprowadzenia do psychologii przez ten rozwojowy nurt w obrębie psychologii humanistycznej terminu *osoba*, jak również chęci dostarczenia współczesnemu człowiekowi wiedzy o jego tożsamości jako warunku *sine qua non* ludzkiej natury, trzeba jednak zauważyć, że termin *osoba* miał tylko podkreślać zindywidualizowane traktowanie człowieka, jako że tym terminem określa się tu jednostkę, indywiduum, bez żadnych dalszych konsekwencji, a do tego jeszcze zazwyczaj zamiennie używa się go z terminem *osobowość* (por. Gałdowa, 1992, s. 28-29). Ale jednak i to nie było żadnym rewolucyjnym osiągnięciem (może jedynie w porównaniu z metafizyką grecką, która nie знаła ani pojęcia osoby, ani wyrażającego go słowa), ponieważ „wprowadzenie koncepcji osoby, z całą jej specyfiką, było dziełem filozofii chrześcijańskiej i objawienia, do którego filozofia ta się odnosiła” (Valverde, 1998, s. 41). Nadto trzeba pamiętać, że „przez całe wieki tematy antropologiczne podejmowano najczęściej w związku z psychologią, gdzie stawiano pytanie o naturę duszy, a nie o naturę człowieka jako całości bytowej” (Siemianowski, 1996, s. 36). Taką psychologią stała się

po „odkryciu” przez Kartezjusza świadomości filozofia człowieka, która u Christiana Wolffa w XVIII wieku przybiera nazwę *psychologia racjonalna*, zaś u Kanta – *antropologia filozoficzna*, czyli filozoficzna nauka o człowieku.

Żyjąca indywidualność „wdziera się” do kruchych abstrakcji eksperymentatora

U Wilhelma Wundta, założyciela psychologii eksperymentalnej, jest ona z samej swej natury psychologią *indywidualistyczną*, to jest taką, w której „jedynym dostępnym badaniu eksperymentalnemu przedmiotem jest *indywidualna świadomość*” (Wundt, 1904, s. 27-28; podkr. moje). Jej zadaniem miało być formułowanie za pośrednictwem wprowadzonej przez niego do psychologii metody introspekcji eksperymentalnej praw życia psychicznego, sprowadzających się do ogólnego „prawa logicznej ewolucji duszy”, co z kolei miało ją podnieść do godności nauki (por. Wundt, 1862, s. xxxii). Popularnym przedmiotem badań prowadzonych w jego lipskiej pracowni psychologii eksperymentalnej były procesy percepcyjne i czasy reakcji na bodziec. Czas reakcji, zwany także czasem *utajenia* reakcji, składa się z czasu czynności narządu zmysłowego, czynności mózgu, przewodzenia nerwowego i czasu potrzebnego mięśniom do rozpoczęcia działania (por. Woodworth i Schlosberg, 1963, s. 29). Właśnie z pomiarem czasu reakcji, uważanym za wielkie odkrycie „nowej” psychologii (tzw. chronometria psychiczna), wiązano na początku – złudne, jak się niebawem miało okazać – nadzieje na określanie czasu złożonych procesów psychicznych, gdyż wychodzono z założenia, mówiącego, że im bardziej złożony wewnętrzny proces doprowadzający do rezultatu, tym dłuższy musi być czas wykonania reakcji. Ponadto czas reakcji stanowi czynnik wprawy, gdyż „im lepiej opanowaliśmy czynność rozwiązywania pewnego określonego zadania, tym szybciej potrafimy ją wykonać”, przede wszystkim jednak „szybkość reagowania na bodziec jest jedną ze zmiennych właściwości reakcji, które są najbardziej dostępne psychologicznym badaniom eksperymentalnym” (*tamże*, s. 28).

Głównym powodem popularności tych badań eksperymentalnych było leżące u ich podłoża założenie, którego oczywistość wydawała się bezsporna: interesujące psychologa zjawisko jest na tyle powszechne, że pozwala na jego badanie osobno u każdego człowieka, i na tyle odporne na wpływ swoistych dla każdego człowieka właściwości, że badacz może formułować sądy uogólniające w postaci praw poznawanych zjawisk.

Niech jednak nie zmyli nas pozorna zbieżność znaczeniowa Wundtowskiej „indywidualności” z tą indywidualnością, która mieści się w treści pojęcia *osoba* w szerokim ujęciu personalistycznym, to jest takim, „w którym jest miejsce na człowieka konkretnego, ujawniającego swe zdolności zarówno w historii, jak i w codziennym życiu” (Granat, 1985, s. 70). W tym ujęciu osoba ludzka jest jednostkowym, *indywidualnym* podmiotem, a nie jakimś powszechnym abstrakcyjnym tworem, oderwanym od cech wyróżniających daną jednostkę od innych. U Wundta natomiast „indywidualność” pełni

funkcję czysto metodologiczną, przejawiającą się w poglądzie, który można nazwać *indywidualizmem metodologicznym* (por. Brock, 1990) i leżącym u podłoża jego psychologii eksperymentalnej jako psychologii indywidualistycznej. Głosi on, iż wszelkie zjawiska zarówno społeczne, jak i jednostkowe dają się wyjaśniać w języku własności i relacji przysługujących indywidualnom jako kreatorom owych zjawisk. W języku logiki i metodologii nauk, opisującym czynność wyjaśniania w naukach empirycznych, *formalnym* kryterium wyjaśniania jest stosunek wynikania logicznego łączący *eksplanandum* z *eksplananssem*. Jeśli *eksplanandum* jest fakt społeczny (np. język) a *eksplananssem* wyłącznie inny fakt społeczny (np. współdziałanie ludzi), to łączący je stosunek wynikania jest *materialny* (powstanie języka), ponieważ uwzględnia treść (społeczną) *eksplanansa*. Jest to wyjaśnianie ze stanowiska holizmu (antyindywidualizmu) metodologicznego. Jeśli natomiast treść *eksplanansa* jest *nie tylko* psychologiczna, co znaczy, że nie jest ograniczona *wyłącznie* do właściwości psychicznych ludzi (np. ich postaw, potrzeb, systemu wartości itp.), to wyjaśnianie oparte na takim założeniu jest wyjaśnianiem ze stanowiska neutralnego holizmu metodologicznego (patrz: Stachowski, 2004). Przyjęcie takiego punktu widzenia na proces wyjaśniania naukowego w psychologii legło u podstawy wypracowania przez późnego Wundta programu *dwóch* psychologii: (1) eksperymentalnej (indywidualnej) zwanej fizjologiczną i (2) nieeksperymentalnej (neutralnie holistycznej), czyli *Völkerpsychologie* (psychologii historyczno-kulturowej), badającej dane wytworów kultury nieeksperymentalną metodą historyczną. *Völkerpsychologie* jest częścią psychologii, a jej przedmiotem są „wytwory ducha powoływane do życia przez ludzką wspólnotę i których z tego powodu nie można wyjaśniać przez odwoływanie się wyłącznie do indywidualnej świadomości, gdyż wymagają one [uwzględnienia] wzajemnego oddziaływania wielu świadomości” (Wundt, 1912, s. 3).

„W psychologii” – powiada Wundt – „nie ma ani jednego prawa, od którego nie byłoby *więcej wyjątków niż zgodności*” (Wundt, 1886, s. 204; podkr. moje). To zaskakujące w pierwszej chwili stwierdzenie stanie się zrozumiałe, jeśli zauważymy, że Wundt miał już za sobą pierwsze spotkanie z kłopotliwym problemem, jakim dla młodej nauki eksperymentalnej okazały się *różnice indywidualne* w doświadczaniu przez ludzi czasu, który zajmuje im wykonanie reakcji na bodziec. Jednakże to nie Wundt odkrył zjawisko, które miało się stać popularnym przedmiotem pierwszych badań prowadzonych w jego pracowni eksperymentalnej, bowiem różnice indywidualne przysporzyły najpierw kłopotów astronomom, którzy mieli określać czas przejścia gwiazdy przez południk (patrz: Stachowski, 2002, s. 71-73). Otóż zauważyli oni, że między dwoma obserwatorami ruchu gwiazd występują ustawiczne różnice czasu reakcji, a wykrywszy źródło tych błędów „obdarzyli psychologię” – jak pisze Wundt (1873, s. 412) – „bardzo cennym nabytkiem”. To jeszcze jeden przykład tego, jak na rozwój myśli psychologicznej wpływały inne nauki przyrodnicze.

Gdzie było źródło owych błędów, o których mówi Wundt? Po latach drobiazgowych analiz zapisów obserwacji pruski astronom Friedrich Bessel z obserwatorium astronomicznego w Królewcu stwierdził, iż nie ma dwóch astronomów, których obserwacje nie wykazywałyby mimowolnych różnic. Doszedł zatem do wniosku, że mogło to być spowodowane różnicami w czasach reakcji dwóch różnych obserwatorów na bodźce działające na różne narządy zmysłowe, skoro musieli oni uzgodnić dźwięk czasomierza z ruchem gwiazdy po minięciu linii w wizjerze teleskopu. Okazało się zatem, że owe, niekiedy dość duże, bo wynoszące nawet jedną sekundę, różnice indywidualne w czasach reakcji poszczególnych astronomów, uważane początkowo za błąd, nie są czymś przypadkowym i zmiennym, lecz podlegają stałym prawom i dają się ująć w postaci *równania osobistego* dla każdego obserwatora oddzielnie, umożliwiającego następnie skorygowanie końcowego wyniku obserwacji przez sprowadzenie wszystkich wyników do wspólnej podstawy.

Wundt jeszcze na kilkanaście lat przed powołaniem do życia w roku 1879 swojej pracowni dostrzegł w odkryciu astronomów bardzo atrakcyjne pole do badań psychologicznych. Jeśli bowiem ludzie popełniają błędy w takich stosunkowo prostych sytuacjach, to co dopiero w sytuacjach bardziej skomplikowanych! Wundt w swojej przydomowej pracowni przeprowadza na sobie samą badania eksperymentalne, posługując się skonstruowanym przez siebie prostym urządzeniem do mierzenia czasu „szybkości myślenia” (Wundt, 1873, s. 46-49) i na podstawie otrzymanych wyników daje psychofizjologiczne wyjaśnienie równania osobistego (patrz: Boring, 1950, s. 321). Stwierdza w nim (por. Wundt, 1873, s. 48-49), że ten czas „zmienia się nawet u jednej i tej samej osoby”, co – jak przypuszcza – jest spowodowane tym, iż „nie jesteśmy w stanie jednakowo natężyć naszej uwagi”. I zaraz dodaje, że „i ćwiczenie wpływa tu niemało”. A choć przyznaje, że „nie każdy otrzymuje jednakowe rezultaty, a zwykle dostrzeżenie się między rozmaitymi osobami pewne różnice”, to jednak „osobnicze te (...) odmiany są (...) małoznaczne”. Mimo wszystko są, i Wundt radzi sobie z nimi, sięgając po pomoc do analizy statystycznej: oblicza *średni* czas szybkości reagowania. I mimo iż „mnóstwo psychicznych czynników ustawicznie tamuje lub zbacza kierunek postępujących wyobrażeń” (*tamże*, s. 423), to jednak, „pomimo tych wszystkich wpływów”, istnieje „niezatarta wewnętrzna prawidłowość (...), która nas głównie i jedynie obchodzi, bo istnieje (...) wprawdzie zanim obce czynniki wpływ swój wywierają mogą” (*tamże*, s. 423-424).

Wundt pierwszy (jeszcze przed Francisem Galtonem) dostrzegł korzyści, jakie może przynieść psychologii eksperymentalnej stosowanie analizy statystycznej, zwłaszcza w odniesieniu do owych kłopotliwych różnic indywidualnych, a ten entuzjazm dla „nowej statystyki” zawdzięczał belgijskiemu astronomowi i matematykowi Adolphe'owi Queteletowi, który w swoim wpływowym i zarazem kontrowersyjnym *Essai de physique sociale* z 1835 roku pokazał, jak matematyczną teorię prawdopodobieństwa można wykorzystać do wykrywania zależności między postępowaniem człowieka, takim jak na

przykład samobójstwo czy wstąpienie w związek małżeński, a pewnymi prawidłowościami. W przedmowie do swoich *Przyczynków do teorii spostrzegania zmysłowego* z 1862 roku Wundt tak pisał: "[Statystyka] (...) nie tylko dostarcza psychologii nowego materiału; nieograniczoną zaletą tej metody jest to, że za jej pomocą można zastępować niedokładne założenia niezmienną pewnością i wyprowadzać matematycznie wiarygodne wnioski" (Wundt, 1862, s. xxiv). Co więcej, "bez przesady można powiedzieć, że z rejestrów statystycznych można nauczyć się więcej psychologii niż od wszystkich filozofów z wyjątkiem Arystotelesa" (*tamże*, s. xxv). Wszędzie tam, gdzie indywidualne doświadczenie nie dostarczy badaczowi potrzebnych informacji, zaradzi statystyka. Na przykład, metoda eksperymentalna pozwala poznać wewnętrzne racje, którymi ludzie kierują się w swoim działaniu. Inne natomiast powody ich działania wynikają ze „społecznego stanu człowieka” i dlatego nie są dostępne metodzie eksperymentalnej. Wtedy pomocna okazuje się analiza statystyczna.

Różnice indywidualne były nieodłącznym elementem prac eksperymentalnych prowadzonych w pierwszych latach działalności laboratorium psychologicznego Wundta. Pod koniec roku 1879 Max Friedrich, matematyk z wykształcenia, rozpoczął w nim wstępne badania eksperymentalne nad czasem apercepcji prostych i złożonych bodźców wzrokowych do pisanej pod kierunkiem Wundta pierwszej rozprawy doktorskiej z psychologii. Apercepcją, należąca do grupy procesów woli, nazywał Wundt wejście wyobrażenia w wewnętrzny punkt patrzenia, czyli tę część pola świadomości zawierającego wyobrażenie, na którą jest zwrócona nasza uwaga. Za pomocą specjalnego urządzenia (patrz: Friedrich, 1883) badani mieli jak najszybciej reagować na pojawiające się kolejno w porządku losowym barwy (proste wyobrażenia) i liczby (złożone wyobrażenia), ale dopiero po rozpoznaniu bodźca, czyli po wystąpieniu procesu apercepcji. Wyniki badań Friedricha, przedstawione przez niego w postaci *średnich* czasów reakcji i *średniej* zmienności (*mittlere Variation*), ujawniły oprócz zmienności międzyosobniczej także dużą wewnątrzosobniczą zmienność czasów reakcji. Dwa czynniki psychologiczne, jego zdaniem, są za tę zmienność odpowiedzialne: stopień uwagi badanych i ich wprawa. A zatem, na formowanie się wyobrażeń i tym samym czas apercepcji wywierają wpływ towarzyszące przypadkowe warunki psychologiczne (por. *tamże*, s. 76). Potwierdza to wcześniejsze spostrzeżenie Wundta, że „mnóstwo psychicznych czynników ustawicznie tamuje lub zbacza kierunek postępujących wyobrażeń” i pewnie dlatego nie ma w psychologii ani jednego prawa, od którego nie byłoby więcej wyjątków niż zgodności.

Musiał więc Wundt stanąć tutaj przed dylematem: z jednej strony aspirująca do rangi nauki przyrodniczej psychologia nastawiona na formułowanie ogólnych praw empirycznych, z drugiej – nie podporządkowująca się tym prawom realność indywidualnych zdarzeń. I musiał mieć tego świadomość, skoro nie tylko wiedział, że te wyjątki od ogólnego prawa są wynikiem nieodłącznego „wdzierania” się żyjącej indywidual-

ności do kruchych abstrakcji eksperymentatora, ale nawet uznał badanie tego faktu za niezbędne rozszerzenie psychologii (por. Allport, 1949, s. 7). I Wundt rozwiązuje dylemat w sposób całkowicie arbitralny: ze swojej psychologii (indywidualistycznej) wyłącza badanie indywidualnych wypadków, któremu wyznacza miejsce w odrębnej nauce – charakterologii, czyli – jak ją nazywał – psychologii praktycznej (por. Wundt, 1908, s. 298-299). To połowiczne rozwiązanie okazało się oczywiście błędne, ponieważ odsuwało tylko trudność, ale jej nie eliminowało. Wundt bowiem przyjął, że psychologia ma ustalać prawa, a charakterologia wyjaśniać odchylenia od prawa. Postąpił więc zgodnie z duchem czasu, który koncepcję nauki podporządkował osobiwej dewizie: *Scientia non est individuorum*. „Ten zmurszały frazes” – pisze Robert Holt – „sięga czasów, gdy ostatnie słowo w nauce należało do Arystotelesa. We współczesnej fizyce jest on już nieaktualny. Zgodnie z nim, pojedynczy wypadek nie podlega prawu, ponieważ prawo to empiryczna regularność. Ten właśnie punkt widzenia (idealizm Platona albo to, co Popper nazywa *esencjalizmem*) utrzymuje, że tylko to, co jest uśrednione, jest faktem, a wszelkie odchylenie od niego jest wyłącznie błędem” (Holt, 1962, s. 396).

Z tą ograniczoną dziewiętnastowieczną koncepcją nauki, u której podłoża leżała doktryna materialistycznego i mechanicznego pozytywizmu, miał pod koniec dziewiętnastego stulecia zmierzyć się – zapoczątkowany najpierw w poezji, a potem w sztukach pięknych – romantyczny zryw w nauce. Jego owocem było wprowadzenie przez Wilhelma Windelbanda w jego *Geschichte und Naturwissenschaft* w 1894 roku podziału nauk na nauki *nomotetyczne* (generalizujące), poszukujące powszechnych (ogólnych) praw i *idiograficzne* (indywidualizujące), badające to, co indywidualne i wyjątkowe. To charakterystyczne dla dziewiętnastowiecznej nauki przeciwstawienie: obiektywizm i pozytywizm *contra* subiektywizm i intuicjonizm odzwierciedlało przeciwstawienie dwóch postaw: „nic oprócz” *contra* „coś jeszcze” (Holt, 1962, s. 380), ale wychodziło z błędnego założenia, że naukę określa jej przedmiot, a nie metoda badania (*tamże*, s. 379; 402; por. Smith, 1997, s. 639; Twardowski, 1965a, s. 216).

Coś z klimatu intelektualnego tej drugiej postawy musiało dotrzeć i do psychologii z końca dziewiętnastego wieku, skoro jej ślady można dostrzec w sposobie ujmowania przedmiotu psychologii przez jej wielkich twórców, takich jak Wilhelm Wundt, William James czy Edward B. Titchener. U tego pierwszego psychologia ma być nauką badającą „cały wszechobejmujący świat doświadczenia (...) wyłącznie z punktu widzenia podmiotu, który spostrzega, odczuwa i chce” (Wundt, 1903, s. 767). Inaczej mówiąc, bada ona – w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych – „treść doświadczenia w powiązaniu z podmiotem i jego cechami” (*tamże*). I mimo że psychologia w przeciwieństwie do przyrodoznawstwa „nie abstrahuje od podmiotu, wolno jej modyfikować sposób stosowania tych metod bez naruszenia wszakże ich istoty” (Wundt, 1896, s. 22). Podobnie wyrażał się James (2002, s. 93-94; także 1890, s. 226), kiedy pisał: „Jedyne stany

świadomości, z którymi w sposób naturalny mamy do czynienia, należą do świadomości osobowej, umysłu, jaźni, konkretnych poszczególnych »ja« i »ty«. (...) W każdym razie żadna psychologia nie może kwestionować *istnienia* »ja« osobowych”. I dalej: „O czymkolwiek myślę, zawsze jednocześnie mniej lub bardziej uświadamiam sobie *samego siebie, istnienie własnej osoby*. Zarazem to właśnie *ja* je sobie uświadamia” (James, 2002, s. 119). A na innym miejscu James (1890, s. 227; por. Buczyńska-Garewicz, 1973, s. 136) pisze: „Jakiegokolwiek dalszej analizie poddaliśmy formę indywidualnej osobowości, jaką przybiera myśl, to jest i musi pozostać prawdą, że myśli, które bada psychologia, stale wykazują tendencję do pojawiania się jako część indywidualnej jaźni”. Podobnie Titchener (1928, s. 8-9): „Proces psychiczny może wchodzić w zakres doświadczenia jednej tylko osoby” i dlatego „osoba, która go przeżywa, jest jedyną, mogącą ująć go i obserwować”. A mimo to żaden z wymienionych psychologów, którzy w istotny sposób oddziałali przecież na kształt współczesnej psychologii, z kategorii osoby nie uczynił podstawowego faktu psychologicznego. „Gdzieś w pęknięciach swoich praw nomotetycznych psychologia zagubiła osobę ludzką taką, jaką znamy w jej codziennym życiu” (Allport, 1949, s. 558). Wspomniany Gordon W. Allport, twórca współczesnej amerykańskiej psychologii, widzi w tym wpływ ducha czasu, w którym tworzyli oni swoje psychologie i sądzi, że gdyby ktoś z nich urzeczywistnił konsekwentnie własną wizję psychologii, to psychologia osoby otrzymałaby mocne i kompetentne wsparcie (*tamże*, s. 549, przyp. 1). Dlatego jego psychologia osobowości opowiada się za odzyskaniem osoby ludzkiej i uczynieniem jej na nowo faktem psychologicznym samym dla siebie (*tamże*, s. 558).

Problemy osobowej podmiotowości człowieka we współczesnej psychologii

Można w tym impulsie, za którym niegdyś nie poszedł ani Wundt, ani Titchener, ani nawet James, do uczynienia osoby głównym przedmiotem zainteresowania dwudziestowiecznej psychologii upatrywać pokłosie dziewiętnastowiecznego ruchu romantycznego, który doprowadził w latach trzydziestych ubiegłego wieku do powstania *psychologii personalistycznej* oraz *psychologii*, czyli *psychologii osobowości*. Twórcą pierwszej był psycholog niemiecki William Stern, drugiej – psycholog amerykański Gordon W. Allport. Opierając się na rozróżnieniu między personalizmem jako *postawą* wobec siebie i innych ludzi a personalizmem zaangażowanym w określonej *filozofii* lub *religii* (por. Granat, 1985, s. 77), należałoby przyjąć, że psychologia personalistyczna Sterna jest personalizmem w drugim z powyższych znaczeń, psychologia osobowości (psychologia) Allporta natomiast – personalizmem w znaczeniu pierwszym. Jest tak dlatego, że Stern widział konieczność radykalnego rozpoczęcia od początku: celem jego psychologii ma być nie tyle uczynienie osoby jako wieloaspektowej jedności punktem ciężkości każdej teorii psychologicznej, ile wręcz przebudowanie całej psychologii na podłożu

tego nowego punktu widzenia człowieka jako niepodzielnej, indywidualnej osoby, która powinna stać się ośrodkiem zainteresowania psychologa. Opierając swoją psychologię na własnej filozofii personalistycznej, Stern w swoim głównym dziele *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage* z 1935 roku w ten personalistyczny sposób ujął większość faktów ustalonych przez tradycyjną psychologię ogólną. Jak zatem widać, nie chodziło mu tylko o uwolnienie badań nad człowiekiem z więzów ograniczeń konceptualnych narzuconych im przez psychologię ogólną, ale wręcz o zburzenie i postawienie na nowo od podstaw całej budowy psychologii ogólnej (por. Allport, 1949, s. 550). W ten więc sposób Sternowski personalizm, wyrosły z jego własnej filozofii metafizycznej i etycznej, przekształcał psychologię z dziedziny empirycznej w filozoficzną, przez co – wobec panującego we współczesnej psychologii swoistego kultu empirii (por. Toulmin i Leary, 1992) – nie mógł liczyć na popularność w społeczności uczonych respektujących pozytywistyczny model nauki. Na domiar złego Stern nie wypracował własnej teorii osobowości jako takiej, nie opracował także adekwatnej do głoszonych zasad metodologii badań. Właściwie wszystko, co zrobił, to przepoił swoją psychologię ogólną duchem własnego zaangażowanego światopoglądowo personalizmu. Tej, jak ją Allport określa, zaborczej, najeżonej metafizycznymi kolcami doktrynie przeciwstawia swoją personologię, której „bronią jest empiryczna konieczność” (Allport, 1949, s. 550) i dlatego w przeciwieństwie do Sterna nie zamierza burzyć tradycyjnej struktury psychologii ogólnej, lecz ją poszerzać. Ale w przeciwieństwie do projektu Sterna, w którym podział na nauki nomotetyczne i idiograficzne nie odgrywał żadnej roli (największy wpływ wywarła na niego psychologia rozumiejąca Wilhelma Diltheya), zadaniem personologii Allporta – mimo iż przywiązuje jeszcze większą wagę niż psychologia personalistyczna Sterna do wyjątkowości osoby – jest poszukiwanie praw ogólnych opisujących sposób, w jaki osoba staje się właśnie takim czymś jedynym w swoim rodzaju, co pozwala mu określić ją mianem nauki nomotetycznej. Jako przykład jednego z takich podstawowych dla personologii praw można wymienić opracowaną przez Allporta zasadę *autonomii funkcjonalnej motywu*, według której dojrzałe motywy to różnorodne i samopodtrzymujące się bieżące systemy, wywodzące się z systemów poprzedzających, lecz funkcjonalnie od nich niezależne (por. Hall i Lindzey, 1994, s. 415).

Warto zauważyć, że droga i do psychologii personalistycznej, i do personologii prowadziła przez psychologię różnic indywidualnych, której zresztą sam Stern był pionierem, a w której niegdyś Wundt chciał widzieć jedynie coś w rodzaju kosza na odpadki, przeznaczonego do zbierania kłopotliwych wyjątków od prawa psychologicznego, traktowanych przez psychologię ogólną, stawiającą sobie za cel ustalenie „czystych” praw ogólnych jako błąd wymykający się wszelkiemu prawu. Obiektywnie biorąc, prawa rządzące indywidualną zmiennością w takich uświęconych tradycją przedmiotach badań psychologii eksperymentalnej, jak czas reakcji na bodziec, równa-

nie osobiste, percepcja ruchu pozornego, błąd czasu, ocena wielkości i stałość kształtu są tak samo abstrakcyjne, jak prawa obejmujące zdarzenia powszechne, występujące z większą regularnością, a ich „gorsza” reputacja metodologiczna ma uzasadnienie czysto historyczne, ponieważ psychologia, poszukując u swych początków własnej tożsamości naukowej, sięgnęła od razu po wzorzec do fizjologii, a nie na przykład do astronomii, badającej indywidualne obiekty i niepowtarzalne zjawiska astronomiczne również metodami ilościowymi, a przy tym nieeksperymentalnymi.

Można by zatem dojść do wniosku, że w pewnym ważnym momencie historycznym narodzinom psychologii towarzyszył nietrafny z dzisiejszej perspektywy wybór, ponieważ mając przed sobą alternatywę: fizjologia czy astronomia, psychologia wybrała tę pierwszą. Przecież nawet sam Wundt twierdził, że astronomowie, wykrywszy źródło różnic czasów reakcji podczas obserwacji ruchu gwiazd, „obdarzyli psychologię bardzo cennym nabytkiem”. Ale nie można zapominać, że ten wybór był następstwem wcześniejszej decyzji oddzielenia się psychologii od filozofii, mającego przyczynić się do jej usamodzielnienia się. W istocie jednak, jak uważa Amedeo Giorgi, w ten sposób „psychologia chciała odejść od pewnego *stylu* badań naukowych, tj. spekulatywnej i dedukcyjnej filozofii i prawie wyłącznego posługiwania się procesami rozumowania i argumentacji, aby uczestniczyć w innym *stylu* badań, to jest metodycznym i bezstronnym podejściu, które z rozważą ustala fakty, stosuje rozumowanie indukcyjne i nie akceptuje niczego, co nie zostało publicznie zweryfikowane. Tak więc psychologia dołączyła do nauk przyrodniczych. Trzeba zauważyć, że w ten sposób odeszła od jednego stylu badań naukowych do drugiego już istniejącego *stylu* badań, i chociaż ten zwrot był w wielu wypadkach usprawiedliwiony, nigdy nie był poprzedzony w pełni krytycznym i przemyślanym badaniem tego właśnie, czego psychologia potrzebowała w kategoriach metodologii, aby stać się nauką” (Giorgi, 2002, s. 78-79). Niezależnie zatem od tego, co by psychologia wybrała: fizjologię czy astronomię, pozostawałaby nadal w obrębie jednego stylu badań obowiązującego w naukach przyrodniczych i byłaby zmuszona formułować swoje własne problemy zgodnie z praktyką i celami przyjętymi w tych naukach, a nie ze swoim własnym punktem widzenia. Nadal więc poza sferą badań psychologii pozostawałby cały zakres uznawanych za psychologicznie istotne przeżyć i postępowania człowieka jako osoby, takich jak znaczenie, cel, sens, wartościowanie, odpowiedzialność, cierpienie itd. „W rzeczywistym ludzkim działaniu” – pisze Anna Gałdowa – „w tak zwanym życiu codziennym, pytanie o sens zdarzeń, tak wewnętrznych, jak zewnętrznych, ma charakter podstawowy. Pytanie to dotyczy zarówno faktów elementarnych, jak i całości życia człowieka. Obecność tego pytania stwarza przepaść między redukcyjnymi koncepcjami a realnym ludzkim doświadczeniem. Wewnątrz tego doświadczenia problem oceny, kryteriów oceny, ma znaczenie zasadnicze, zarówno w wymiarze życia jednostki, jak w wymiarze międzyludzkich relacji. Problem oceny, war-

tościowania, wskazuje na ujmowanie przez człowieka wartości, które stanowią podstawę wartościowania, to zaś doświadczenie wymyka się »obiektywnemu« ujęciu» (Gałdowa, 1992, s. 22). Przecież nawet pozornie błaha treść wydarzenia w rutynowym postępowaniu astronoma, dzięki któremu obdarzył on jednak psychologię „bardzo cennym nabytkiem”, kryje w sobie głębszy podtekst. Oto bowiem latem 1795 roku dyrektor Narodowego Obserwatorium Astronomicznego w Londynie Nevil Maskelyne zauważył przypadkowo, że jego młody asystent, niejaki Kinnebrook, ustawicznie dostrzegał przejście gwiazdy $\frac{1}{2}$, a nawet $\frac{3}{4}$ sekundy później niż on sam. Maskelyne postawił swojemu współpracownikowi, który miał dotychczas opinię człowieka sumiennego w pracy, ciężki zarzut stosowania przez niego jakiejś własnej, nieprawidłowej i wprowadzającej w błąd metody obserwacji, na której przecież opierało się wzorcowanie zegara, od którego z kolei zależały wszelkie inne obserwacje miejsca i czasu (por. Boring, 1950, s. 135), i Kinnebrooka zwolniono z pracy. Ostatecznie oczyszczono go od zarzutu niedbalstwa w pracy dopiero po dwudziestu latach, kiedy stwierdzono, iż nie ma dwóch astronomów, których obserwacje nie wykazywałyby mimowolnych różnic, a owe, wynoszące nawet jedną sekundę, różnice indywidualne w czasach reakcji poszczególnych astronomów, uważane początkowo za błąd, nie są czymś przypadkowym i zmiennym, lecz podlegają stałym prawom. I tylko ten jeden mały fragment całości, jaką jest osoba ludzka, stał się przedmiotem zainteresowania badawczego psychologii naukowej, która do swych własnych celów dostosowała metody fizjologiczne. Natomiast poza jego zasięgiem pozostały takie zjawiska psychiczne, jak przeżycia Kinnebrooka, jego poczucie winy, niepokoju moralnego, odpowiedzialności, zwątpienie, świadomość doświadczonej niesprawiedliwości itd. Nawet sam Wundt, komentując to wydarzenie, wtrąca: „Prawdopodobnie pomocnik ten był również mniemania, że jego przełożony miał także fatalne przyzwyczajenie wcześniej dostrzegać aniżeli należało. Ale ponieważ starsi mają zawsze rację, więc też biednego asystenta oddalono ze służby” (Wundt, 1873, s. 413-414). Jego przeżycia wywołało konkretne zdarzenie, ale samo z siebie zdarzenie nie jest problemem psychologicznym. Stanie się nim dopiero dzięki konkretnej subiektywnej interpretacji, osobistego ustosunkowania, kiedy problem psychologiczny stanie się problemem egzystencjalnym, a więc problemem indywidualnej subiektywności, problemem danego podmiotu (por. Straś-Romanowska, 1995, s. 26).

Jednym ze skutków, bodaj czy nie najważniejszym, pochopnego i nieprzemyślanego oddzielenia się psychologii od filozofii, zwłaszcza od filozofii dedukcyjnej i spekulatywnej, który dawał i wciąż jeszcze daje o sobie znać w wielkim zróżnicowaniu ze względu na ich genezę koncepcji teoretycznych w psychologii, jak też w zadziwiającej mnogości „rewolucji” w psychologii, jest – jak uważa duński psycholog Kristen B. Madsen – „niezgodność dotycząca rozwiązania problemu psychofizycznego” (Madsen, 1980, s. 53), czyli problemu relacji psychiki do ciała, podstawowego problemu *filozoficznego*

w psychologii. „Współcześni psychologowie” – pisze Madsen – „rzadko zajmują wyraźne stanowisko odnośnie do tego problemu, sądząc, że należy on do filozofii, a psychologia powinna być nauką niezależną. *Żadna* jednak nauka nie może być zupełnie niezależna od filozofii (a przynajmniej nie od epistemologii). Każda nauka ma swoje problemy epistemologiczne i znacznie lepiej jest, jeśli twierdzenia epistemologiczne i inne twierdzenia filozoficzne są formułowane wprost, jako że prawdopodobnie wywierają one wpływ na ujęcie innych problemów, znajdujących się niżej w »hierarchii« abstrakcji. Poza tym łatwiej jest krytycznie ocenić najważniejsze koncepcje badacza, jeśli ujęte są one w sformułowanych wyraźnie twierdzeniach. Dlatego to psychologowie powinni wyraźnie formułować twierdzenia dotyczące ich specyficznego problemu filozoficznego – problemu psychofizycznego” (*tamże*, s. 53). Niegdyś Watson nie tylko nie formułował swoich twierdzeń w duchu owego problemu filozoficznego, ale sam ten problem po prostu buńczucznie „znieczulił”: „Żadna psychologia, która zawiera religijny problem *mind-body*, nie może prowadzić do weryfikowalnych wniosków” (Watson, 1990, s. 44). A Wundtowi wyrzuca to, że wyrastając „w centrum filozofii dualistycznej najbardziej ortodoksyjnego typu”, nie umiał „dostrzec drogi wolnej od problemu *mind-body*” (*tamże*, s. 42). Sam zresztą Wundt koncepcję duszy substancjalnej uważał za „zbędny ornament metafizyczny” (Wundt, 1903, s. 761). A przecież problem „wzajemnych relacji tego, co fizyczne z tym, co psychiczne i tego, co psychiczne, z tym, co duchowe stanowi podstawowy problem każdej antropologii, która zakłada istnienie wymiaru duchowego w bycie ludzkim” (Gałdowa, 1992, s. 33).

Jak pokazują przeprowadzone przez Madsena naukowe analizy porównawcze współczesnych teorii motywacji, najsensowniejszym zatem wyjściem z sytuacji, w jakiej znajduje się współczesna psychologia, jest wprowadzenie podziału teorii psychologicznych na takie, które mają, i takie, które nie mają zaplecza filozoficznego (por. Gałdowa, 1992, s. 30). Ten postulat *implicite* nawiązuje do zgłoszonego ponad dziewięćdziesiąt lat temu przez Edmunda Husserla zalecenia, by w poszczególnych naukach tworzyć tzw. *ontologie regionalne*. W każdej dziedzinie wiedzy, a zatem i w psychologii, istnieje właściwy jej przedmiot poznania, którego ona nie tworzy, ponieważ go zastaje. Na podstawie analizy porównawczej podobieństw i różnic między przedmiotami należącymi do danego obszaru poznania ontologie regionalne powinny wykryć to, co wspólne przedmiotom składającym się na dany region, ich rodzajową istotę oraz to, co *a priori* musi przysługiwać każdemu przedmiotowi należącemu do danego regionu (Husserl, 1967; por. Gałdowa, 1992).

Można w tym postulacie dostrzec często w historii psychologii podnoszoną niezgodność między przedmiotem psychologii i sposobem ujmowania go z przyrodniczego punktu widzenia. Dla jednych ta niezgodność jest „wskazówką, że założenia przyrodniczo-naukowego podejścia nie są odpowiednie dla jedyne w swoim rodzaju przedmiotu

psychologii, a zatem konieczna jest odmienna koncepcja psychologii jako nauki (...) tak aby mogła ona objąć fenomeny ludzkie na sposób, który jest istotny z punktu widzenia psychologii”, drudzy, „nawet ci, którzy w pełni akceptują przyrodniczo-naukowe podejście w psychologii, zawsze czują się poniekąd zobowiązani do uzasadnienia, że psychologia **jest** nauką i w dodatku zawsze uznają za konieczne modyfikowanie i przekształcanie, często w sposób zasadniczy, metod nauk przyrodniczych. Gdyby psychologia w sposób oczywisty była nauką przyrodniczą, czy byłyby konieczne te uzasadnienia i czy tych metod nie można byłoby przejąć z pomniejszych tylko modyfikacjami?” (Giorgi, 2002, s. 83-84).

Od antropologii filozoficznej do personalizmu

Oddzielając się od filozofii, psychologia zamknęła się na obecność problematyki metafizycznej, a nie pozostawiając tym samym żadnego marginesu dla tajemnicy człowieka, w konsekwencji zamknęła się i na problematykę antropologii filozoficznej (por. Gałdowa, 1992, s. 24). Na swoje usprawiedliwienie psychologia mogłaby na ten zarzut odpowiedzieć, że w momencie swoich narodzin w dziewiętnastym wieku nie miała przecież wyboru, gdyż istniała wówczas filozofia oraz nauki przyrodnicze, które były ze sobą utożsamiane i dlatego psychologowie przyjmujący przyrodniczą perspektywę nauki mieli się *ku czemu* zwrócić, podczas gdy psychologowie pojmujący naukę w ludzkiej perspektywie (*human science*) takiej możliwości nie mieli (por. Giorgi, 2002, s. 25 i 79). Ale, z drugiej strony, w filozofii człowiek od samego początku był przedmiotem zainteresowania, o czym świadczą starożytne traktaty o duszy i średniowieczne komentarze do nich, jak też nowożytne rozważania nad rozumem, odzwierciedlają one jednak filozoficzne myślenie o człowieku, a nie problematykę *antropologii filozoficznej* jako fundamentalnej wiedzy o człowieku, która właściwie zaczęła się dopiero w ubiegłym stuleciu (por. Siemianowski, 1996, s. 35-36). Także definicja osoby była nie tylko znana już w szóstym wieku, ale miała powszechne uznanie, zwłaszcza u wszystkich filozofów chrześcijańskich. Jej autorem był Boecjusz, według którego osoba jest to indywidualna substancja natury rozumnej. Jak jednak uważa Valverde (1998, s. 43-44), definiowanie osoby w kategoriach bytu substancjalnego i rozumnego nie wyraża wystarczająco metafizycznej spójności dynamicznych elementów osoby, równie realnych i istotnych, jak jej bycie-w-sobie, jej niezłączalność i jej rozumność, takich na przykład jak: niektóre elementy metafizyczno-psychologiczne (wolność) czy metafizyczno-etyczne (Kantowski pogląd, że osoba jest celem samym w sobie). Przyjmowanie „rozumnej natury” jako swoistego wyróżnika nie uwzględnia przecież elementów wolitywnych i emocjonalnych, nie mniej istotnych w strukturze człowieka niż elementy racjonalne.

Pierwszym nowożytnym filozofem, który uczynił z antropologii filozoficznej niezależną dyscyplinę, był Max Scheler. Jak się uważa (patrz na przykład Valverde, 1998,

s. 54), pojęcie *antropologia filozoficzna* zyskało prawo obywatelstwa w świecie filozofii z chwilą wydania krótkiej jego pracy *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [*Stanowisko człowieka w kosmosie*] w roku 1928. Antropologia filozoficzna staje się teraz podstawową nauką o istocie i istotowej budowie człowieka. Jest w niej również zawarty psychofizyczny problem ciała i duszy. „Jedynie taka antropologia mogłaby wszystkim naukom, które mają do czynienia z przedmiotem »człowiek«: w ujęciu przyrodniczym i medycznym, prehistorycznym, etnologicznym, historycznym i społecznym, *psychologii normalnej, rozwojowej* oraz *charakterologii* – dostarczyć ostatecznego fundamentu filozoficznej natury, a zarazem określonych, wiarygodnych celów ich badań” (Scheler, 1987, s.151; podkr. moje R. S.). Antropologia, mimo że posługiwała się metodą fenomenologiczną, nie odcinała się całkowicie od dawnej *psychologii racjonalnej*, zapożyczając poza tym tematy z nauk przyrodniczych, kulturoznawstwa, psychologii eksperymentalnej, a nawet socjologii. Co ważne dla naszych rozważań, nazwę *psychologia* zaczęto od tej pory odnosić do psychologii pozytywnej, powołanej do życia przez Wundta i rozwijanej głównie w anglosaskim kręgu kulturowym.

Jak więc widać, nie sposób nie przyznać racji Giorgiemu, kiedy twierdził, że psychologowie pojmujący naukę w ludzkiej perspektywie nie mieli, w przeciwieństwie do psychologów przyjmujących przyrodniczą perspektywę nauki, ku czemu się zwrócić. Być może z tego właśnie powodu nie poszedł niegdyś za romantycznym impulsem do uczynienia osoby głównym przedmiotem zainteresowania dwudziestowiecznej psychologii ani Wundt, ani Titchener, ani nawet James. Kiedy wyszła podstawowa praca Schelera w roku 1928, nikt z nich już nie żył.

„Jednak dziś – pisze w krytycznym duchu wątpienia Giorgi – prawie po stu latach doświadczeń w uprawianiu psychologii jako nauki przyrodniczej można postawić pytanie, czy lepszą przyszłość zapewni psychologii bardziej konsekwentne podążanie w kierunku ustalonej koncepcji psychologii, czy też bardziej obiecująca byłaby nowa koncepcja psychologii, która implikuje szersze pojęcie nauki” (Giorgi, 2002, s. 25). Projekt takiej psychologii pojmowanej z ludzkiej perspektywy, która „nie jest antynaukowa czy nawet nienaukowa, a raczej (...) jest wyrazem nauki odmiennie pojmowanej” (*tamże*, s. 20), nie będąc przy tym „automatycznym i całkowitym odrzuceniem koncepcji psychologii jako nauki przyrodniczej” (s. 25), przedstawił ponad trzydzieści pięć lat temu amerykański psycholog Amedeo Giorgi (patrz na przykład: Giorgi, 2002). Taka psychologia jako nauka empiryczna uprawiana z ludzkiej perspektywy należy do nurtu zwanego „trzecią siłą”, ale „w przeciwieństwie do wielu innych prac tego typu podchodzi do problemu człowieka jako osoby z punktu widzenia nauki i akademickiej perspektywy psychologicznej” (*tamże*, s. 17).

Podjęte także przez grupę polskich psychologów prace nad wypracowaniem „humanistycznego modelu psychologii jako nauki respektującej antropologiczną tezę

o osobowym charakterze człowieka oraz stawiającej sobie za cel uchwycenie i opisanie przejawów osobowego życia w postaci wewnętrznego, subiektywnego doświadczenia” (Straś-Romanowska, 1995, s. 8), nawiązują bezpośrednio do europejskiej myśli egzystencjalnej, której głównymi przedstawicielami są Ludwig Binswanger, Medard Boss i Viktor Frankl. W tym zaproponowanym humanistycznym paradygmacie psychologii osobowości staje się ona psychologią personalistyczną (por. *tamże*, s. 39). Nie można tej inicjatywy uważać jedynie za wyraz mody kulturalnej, skoro weźmie się pod uwagę, że – jak pisze Giorgi – „większość amerykańskiej psychologii nadal charakteryzuje niechęć do zajmowania się kwestiami metapsychologicznymi posiadającymi filozoficzne odniesienia” (Giorgi, 2002, s. 20). Przedstawiany w cytowanej pracy pod redakcją Marii Straś-Romanowskiej pogląd na sposób uprawiania współczesnej psychologii osobowości znajduje częściowe wsparcie w opinii, jaką wyraził (co prawda z odmienną niż proponowana w książce perspektywę) Kazimierz Obuchowski: „Człowiek w psychologii takiej, jaką w naszym kraju uprawiamy, nie jest podmiotem. Jest przedmiotem uruchamianym przez własne mechanizmy psychologiczne, przez sytuacje, w jakie trafia, a jego świadomość, to, jak się sam określa, jego intencjonalność, powikłania w rozumieniu źródeł własnych decyzji – wydają się bez znaczenia” (Obuchowski, 1989, s. 115; por. Straś-Romanowska, 1995, s. 18).

Do takiego antropologicznego wzorca człowieka jako obiektu zainteresowania psychologii nawiązuje również koncepcja psychologii, umieszczająca ją „pomiędzy” biologią człowieka z jednej strony, a antropologią filozoficzną z drugiej, przedstawiona przez Annę Gałdową (patrz Gałdowa, 1992). Takie określenie miejsca psychologii wyznacza zarazem dwie grupy pytań, które mogą być formułowane na gruncie psychologii. Pierwsza z nich to pytania związane z biopsychiczną strukturą człowieka, czyli pytania „jak”, a więc jak człowiek rozwija i realizuje takie funkcje, jak: spostrzeganie, myślenie, pamięć, oraz jak organizuje swoją aktywność w świecie. Druga grupa pytań to pytania „dlaczego?”, czyli pytania o sens, na które odpowiedź ma charakter wyjaśnień teleologicznych. Zatem pytania o cel sytuują się na pewnym kontinuum, którego krańce są wyznaczone z jednej strony przez wyraźne biologiczne czy psychologiczne zdeterminowanie zwierzęcej i ludzkiej aktywności, z drugiej zaś – przez aktywność swoiście ludzką, w oczywisty sposób to zdeterminowanie przekraczającą. Im wyraźniej odpowiedź na pytanie „dlaczego?” wskazuje na przekraczanie tych zdeterminowań, tym wyraźniej ujawnia się wyjątkowość, niepowtarzalność osoby ludzkiej, owo bycie „wyjątkiem” mimo wszelkich rodzajów powszechności (por. Gałdowa, 1992, s. 23-24). Autorka zdaje sobie jednak sprawę z tego, że zgoda na taką psychologię „pomiędzy” byłaby równoznaczna ze zgodą na traktowanie przedmiotu psychologii jako radykalnie innego niż wszystkie inne przedmioty nauk szczegółowych, a o taką zgodę z całą pewnością byłoby bardzo trudno, przede wszystkim dlatego, że myślenie o przedmiocie

psychologii jest nieodłącznie związane z osobistymi wyborami psychologa w zakresie opcji antropologicznych (por. *tamże*, s. 44).

Kiedy więc w psychologii przedmiotem refleksji staje się podmiotowość człowieka oraz kategoria *osoba* (przy czym zauważmy od razu, że podmiot w sensie psychologicznym niezupełnie znaczy to samo, co człowiek, osoba, ponieważ człowieka można uważać za podmiot poznania, podmiot poznający, podmiot czynności, podmiot psychiczny, a nawet podmiot osobowy [por. Straś-Romanowska, 1994, s. 137]), zawsze wtedy nieodłącznie pojawia się problem relacji „psychologia – antropologia filozoficzna”, sprowadzający się do podstawowego pytania: jaka psychologia? – jaka antropologia? O tym, jaka jest współczesna sytuacja psychologii, sporo tutaj powiedzieliśmy. Sytuacja współczesnej antropologii filozoficznej jest podobna, nie ma bowiem jednolitej antropologii filozoficznej, a nie ma dlatego, że nie ma jednolitej filozofii (por. Siemianowski, 1996, s. 41). Zróżnicowanie pojęć i poglądów na samą filozofię musiało dać o sobie znać w antropologii filozoficznej. „W każdym przypadku jest ona wykładnikiem filozoficznej samowiedzy piszącego. Inaczej więc uprawia ją fenomenolog czy ktoś zbliżony do tego nurtu filozoficznego, a inaczej tomista, inaczej marksista, a jeszcze inaczej ktoś, kto ideał wiedzy widzi w tzw. filozofii naukowej. (...) Kto w całokształcie wiedzy o człowieku przyjmuje prymat wiedzy przyrodniczej, ten znów uprawia antropologię na podłożu tychże nauk jako tzw. antropologię oddolną. Kto zaś uważa, że filozofia ma swój własny przedmiot badań i własne problemy, ten uprawia antropologię filozoficzną jako autonomiczną wiedzę” (*tamże*, s. 40-41; por. Wojciechowski, 1985, s. 16-47). Ale oprócz takiego zaangażowania poznawczego uczonego istotną rolę odgrywa również zaangażowanie emocjonalne. W wypadku psychologii „to osobiste zaangażowanie ma jednak szczególny charakter. Psycholog nie stoi »naprzeciw« tego, co poznaje, jest – poprzez fakt bycia człowiekiem – »wewnątrz« poznawanego, jest częścią tego, co poznaje: i poprzez przedmiot swego poznania (on sam także jest tym przedmiotem), i poprzez samo poznawanie. To, jak widzi on przedmiot psychologii, jest zarazem widzeniem siebie samego. Tego nie da się od siebie oddzielić (choć zapewne udaje się czasem o tym nie myśleć). Rezerwa wobec opcji antropologicznej z istoty rzeczy ma więc charakter osobisty. Do rozstrzygnięć w tym zakresie psycholog dochodzi w taki sam sposób jak każdy inny człowiek: poprzez udzielanie sobie samemu odpowiedzi na pytanie o sens własnego życia, o dokonywane przez siebie samego wybory aksjologiczne. W ten sposób jakiegokolwiek działanie psychologa: teoretyczne czy praktyczne wiąże się ze szczególną odpowiedzialnością moralną” (Gałdowa, 1992, s. 44-45; por. Valverde, 1998, s. 31-35).

Jednakże antropologia filozoficzna, choć zróżnicowana pod względem problematyki oraz metod refleksji i opisu, jest w lepszym położeniu, ponieważ ma wspólne pojęcie fenomenu człowieka jako osoby oraz wspólny układ odniesienia, którym jest fenomen doświadczenia podstawowego. Termin *osoba* obejmuje wszystkie swoiście ludzkie cechy

przypisywane człowiekowi w świecie przeżywanym, jak również wszelkie rodzaje zachowań (por. Giorgi, 2002, s. 232). Natomiast *doświadczenie podstawowe* to doświadczenie, które ujawnia analiza fenomenów odsłaniających podstawy ukonstytuowania się bytu ludzkiego, takich jak ludzkie pytanie i poznawanie, dążenie do prawdy, wolność i miłość, twórczość, rzeczowość, Jaspersa „sytuacja graniczna”, Heideggerowska egzystencjalna trwoga i troska, „rzucenie” i „upadłość” lub „bycie ku śmierci”, czy Buberowski stosunek *ja – Ty* (por. Siemianowski, 1996, s. 45). Wprawdzie każdy z tych fenomenów może być przedmiotem odrębnych analiz i badań, jednakże wówczas stałby się on czymś w rodzaju gestaltowskiej figury odciętej od tła, co byłoby sprzeczne z przyjętą w antropologii filozoficznej zasadą całościowego poznania człowieka. Z drugiej wszakże strony, wszechstronna analiza wszystkich tych fenomenów wydaje się zadaniem przekraczającym możliwości jednego człowieka i dlatego, jak zauważa Siemianowski (*tamże*, s. 46), jest to chyba powód, dla którego w antropologii filozoficznej tak trudno urzeczywistnić program badań. Przekonał się o tym sam Scheler, kiedy nie powiodło mu się „zadanie stulecia”, jakim miało być zrealizowanie w całości własnego projektu takiej antropologii filozoficznej jako podstawowej nauki o istotowej budowie człowieka, która byłaby swego rodzaju „filozofią pierwszą” człowieka, zdolną dostarczyć teoretycznych pojęć dla wszystkich nauk o człowieku. Wprawdzie swego zamierzenia nie zrealizował w całości, jednak pokazał, *jak to zrobić* (*tamże*, s. 39; por. Valverde, 1998, s. 55). Podobnie projektem lub nawet zarysem projektu nazywa się „psychologię na miarę człowieka” przedstawioną w pracy Marii Straś-Romanowskiej (1995). Także Giorgi (2002, s. 20) twierdzi, iż „psychologia jako nauka z ludzkiej perspektywy nie tyle jest osiągnięciem, ile zamierzeniem, projektem. Stwierdzenie, że podjęto ten projekt oznacza dokładnie, że *poszukuje się* odpowiedzi, a nie że jest się w ich posiadaniu”.

Blisko osiemdziesiąt lat temu Max Scheler napisał: „Jeśli istnieje jakieś zadanie filozoficzne, którego rozwiązania nasza epoka domaga się wyjątkowo pilnie, to jest nim [opracowanie] filozoficznej antropologii” (Scheler, 1987, s. 150). Dziś uważa się, że „*antropologia filozoficzna* powinna skłaniać się (...) ku personalizmowi”, filozofii uznającej „wyższość osoby nad jednostką, nad rzeczą, nad tym, co przynależne do rodzaju, bezosobowe” (Valverde, 1998, s.39), ponieważ „najpoważniejszą i rokującą największe nadzieje antropologią jest ta, którą zaproponował personalizm” (*tamże*, s. 95). Zdaniem cytowanego Carlosa Valverde, właśnie „personalizm jest tą filozofią, która ma największe szanse na stworzenie przyszłego, bardziej ludzkiego społeczeństwa, a to z racji swego podejścia do osoby oraz wagi, jaką przykładą do godności osoby i łączności interpersonalnej” (*tamże*, s. 344). Personalizm jest owym prawdziwym „trzecim” w stosunku do fałszywej – jak o niej pisał na rok przed wybuchem drugiej wojny światowej Martin Buber (1993, s. 90) – alternatywy, która zawładnęła myśleniem naszej epoki: *indywidualizm* początków kapitalizmu, który przetrwał zresztą do naszych czasów w demokracjach

liberalnych, albo *kolektywizm* pod postaciami marksizmu i faszyzmu. Obie te koncepcje osoby „są dwiema różnymi reakcjami na poczucie osamotnienia i niepewności współczesnego człowieka, zwłaszcza tego, który utracił wiarę w to, co proponuje chrześcijaństwo. Dziś wiemy, że oba te systemy skończyły się fiaskiem, albowiem okazały się niezdolne do generowania prawdziwie ludzkiego życia” (Valverde, 1998, s. 341). W przeciwstawieniu do antyhumanizmu tych dwóch wpływowych sposobów interpretowania człowieka personalizm proponuje nowe, całościowe ujęcie osoby jako pewnej rzeczywistości dialogicznej, czyli takiej, która – aby móc ukonstytuować się jako osoba – potrzebuje relacji *ja – ty*. „Człowiek samotny” jest w takim ujęciu ontologiczną sprzecznością, ponieważ „tylko w wyjściu z siebie ku drugiemu człowiek realizuje własną, autentyczną *swójność*. Im bardziej transcenduje sam siebie ku innym, tym bardziej aktualizuje swą własną istotę osoby” (*tamże*, s. 353).

Osobowa struktura samostanowienia w personalizmie Karola Wojtyły

Do najwybitniejszych, choć różniących się między sobą reprezentantów tego ruchu filozoficznego, takich jak Martin Buber, Paul Ricoeur, Gabriel Marcel, Maurice Nedoncelle, Emmanuel Levinas, Pierre Teilhard de Chardin, Józef Tischner i inni, należy Karol Wojtyła, nie tylko naoczny świadek destrukcyjnych skutków obrania błędnej drogi rozwiązania problemu człowieka przez nowoczesny indywidualizm, lecz przede wszystkim przez nowoczesny kolektywizm w jego zdegenerowanych formach marksizmu i faszyzmu. Już bowiem sam początek jego zainteresowań filozoficznych przypadł na okres okupacji hitlerowskiej w Polsce, a na późniejsze zainteresowanie potrzebą określenia nowej formy obecności chrześcijaństwa w kulturze współczesnej, wynikała z dostrzeżonego podczas studiów zagranicznych kryzysu laicyzującej się kultury zachodnioeuropejskiej, wpłynęła sytuacja w Polsce, w której władzę po wojnie zaczęli sprawować komuniści (por. Galarowicz, 1994, s. 17). Później w swojej rozprawie habilitacyjnej z roku 1953, której przedmiotem była ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera, przyszedł papież podejmie zagadnienie relacji zachodzących między człowiekiem a wartościami moralnymi. Na wybór właśnie tej fenomenologii jako podstawy badań ks. dra Karola Wojtyły miała wpływ, jak twierdzi cytowany wyżej Jan Galarowicz, całkowicie odmienna od sytuacji na Zachodzie wyjątkowa sytuacja w Polsce. Otóż po drugiej wojnie światowej trzeba było zmniejszyć dystans między etyką chrześcijańską a życiem współczesnych ludzi, ale w taki sposób, by nie liberalizować zasad. W Europie Zachodniej było to spowodowane laicyzacją społeczeństw wskutek zmieniających się warunków życia codziennego, postępu technicznego, zmian kulturowych. W rezultacie doszło do przewagi pracy i rzeczy nad osobą i moralnością. W Polsce natomiast taką samą potrzebę zmniejszenia dystansu między etyką chrześcijańską a życiem ludzi wymusił nowy ustrój polityczny

– socjalizm. Polska rzeczywistość polityczna tego okresu dziejowego wyrosła z marksizmu, z materializmu dialektycznego, dla którego też starała się pozyskać umysły (por. Wojtyła, 2000, s. 374-375). Karol Wojtyła, dostrzegając wartość dokładnej analizy doświadczenia etycznego, poszukiwał filozofii, która by podejmowała temat człowieka i jego stosunku do wartości. Taką właśnie filozofią okazała się fenomenologia Maxa Schelera, która z etyką chrześcijańską ma trzy elementy wspólne: personalizm, uwydatnienie znaczenia miłości do osoby oraz rolę naśladowania etycznego wzoru dla całokształtu życia moralnego (por. Galarowicz, 1994).

Przejdźmy do personalizmu Karola Wojtyły. Najpełniej swoją teorię człowieka przedstawił on w studium zatytułowanym *Osoba i czyn* (dalej jako *OiC*), którego pierwsze wydanie ukazało się w roku 1969. Z tej obszernej problematyki wyodrębnił tylko te wątki, które mogą mieć związek z psychologią jako nauką empiryczną uprawianą w ludzkiej perspektywie.

Pierwszym źródłem poznania człowieka jest doświadczenie. Ale doświadczenie człowieka ma podwójne zarazem znaczenie: tym bowiem, kto doświadcza, jest człowiek, i tym, kogo doświadcza podmiot doświadczenia, jest również człowiek. Człowiek jako podmiot i przedmiot zarazem (por. Wojtyła, 2000, s. 375). Przedmiotem poznania w *OiC* jest więc człowiek, a podstawowym faktem doświadczenia człowieka, od którego wychodzi autor, jest dynamiczny całokształt „człowiek działa”. Fakt „człowiek działa” pozwala się zrozumieć jako czyn osoby, czyli jako świadome działanie, które można przypisać tylko człowiekowi jako osobie. Innymi słowy, człowiek musi być już osobą, by jego działanie mogło być czynem. Takie ujęcie leży u podłoża różnych dziedzin wiedzy, mających za przedmiot działanie ludzkie, szczególnie etyki, która była i jest „nauką o czynie, który zakłada osobę: człowieka jako osobę” (*tamże*, s. 59). Dodajmy, że zależność działania od istnienia działającego podmiotu jest implicite przyjmowana w teorii czynności w psychologii (por. Tomaszewski, 1963) i w psychologii z ludzkiej perspektywy (por. Giorgi, 2002). To klasyczne, odziedziczone po Arystotelesie ujęcie („operari sequitur esse” – „działanie wypływa z głębi bytu”) uzależnia to, co praktyczne od tego, co teoretyczne: najpierw musimy stwierdzić, że jest, a także czym lub kim jest „działacz” (nastawienie metafizyczne), aby prawidłowo wypowiadać się o jego *operari* (nastawienie epistemologiczne). Tym samym uznajemy pierwszeństwo teorii przed praktyką. Autor *OiC* odwraca to tradycyjne ujęcie w taki sposób, że owo „operari sequitur esse” odczytuje w znaczeniu „praxis sequitur theoriam”, czyli od praktyki do teorii. W takim porządku poznawczym działanie pozwala nam zrozumieć nie tylko istnienie, ale także naturę tego, kto działa. Dlatego „najpełniejsze doświadczenie, a w konsekwencji też najpełniejsze zrozumienie tego, kim jest człowiek – działający podmiot, możemy zdobyć poprzez gruntowną analizę czynu, a więc na drodze *praxis*” (Wojtyła, 2000, s. 469). W ten więc sposób *praxis* znajduje się jednocześnie niejako u początku

teorii, a poniekąd u jej podstawy. Karola Wojtyłę interesuje zatem czyn jako szczególnie moment najpełniejszego i najbardziej wnikliwego ujawnienia człowieka jako osoby. Dlatego *OiC* staje się studium *czynu*, który odsłania osobę, studium *osoby* przez czyn. „Doświadczamy tego, że człowiek jest osobą, i jesteśmy o tym przekonani dlatego, że spełnia on czyny” (*tamże*, s. 59).

Na studium *OiC* można spojrzeć jako na próbę zmierzenia się jego autora z problemem osobowej podmiotowości człowieka, przed którym – jak pokazała pierwsza część tego artykułu – stoi dzisiaj także psychologia. Problem sprowadza się u swojej podstawy do pytania o to, co pierwotne, czyli zasadniczo ludzkie, co stanowi o całkowitej oryginalności człowieka w świecie, jednym słowem – „to, co nieredukowalne” w człowieku (por. *tamże*, s. 436). Można wskazać na dwa źródła historyczne tego problemu.

Tradycyjna antropologia Arystotelesowska opierała się na definicji człowieka jako istoty żyjącej obdarzonej rozumem („*homo est animal rationale*”). Bezpośrednio ujęta wskazuje ona na zasadniczą redukowalność, tj. sprowadzalność tego, co istotowo ludzkie, do „świata”, do przyrody: człowiek jest jednym z przedmiotów świata, do którego widzialnie i fizycznie przynależy. W dziejach myśli ludzkiej, w tym także i psychologicznej, temu sposobowi zrozumienia człowieka, który Wojtyła (*tamże*, s. 437) nazywa *kosmologicznym*, były i są podporządkowane ogromne obszary wiedzy szczegółowej. Trzeba jednak stwierdzić, że z samej definicji Arystotelesowskiej nie wynika wprost sposób traktowania człowieka jako przedmiotu ani też nie należy do metafizycznej koncepcji człowieka w tym nurcie filozoficznym (*tamże*, s. 438). Z drugiej strony w dziejach filozofii równie długą przeszłość, jak potrzeba redukcji człowieka wyrażona definicją Arystotelesa, ma przeświadczenie o pierwotnej oryginalności istoty ludzkiej, a zatem o jej zasadniczej niesprowadzalności do „świata”, czyli o jej podmiotowości. „Podmiotowość jest więc poniekąd synonimem »tego, co nieredukowalne« w człowieku” (*tamże*, s. 438). Właśnie ta podmiotowość stanowi o całkowitej oryginalności człowieka w świecie. Ten typ zrozumienia człowieka Wojtyła nazywa *personalistycznym*: „Trzeba zatrzymać się w procesie redukcji, która prowadzi nas w kierunku zrozumienia człowieka w świecie (typ kosmologiczny zrozumienia), aby *zrozumieć człowieka* w samym sobie” (*tamże*, s. 440). Wszakże oba te typy zrozumienia człowieka nie są przeciwstawne: typ personalistyczny jest dopełnieniem typu kosmologicznego.

Sama przedmiotowość koncepcji człowieka jako bytu wymagała najpierw stwierdzenia, że człowiek jest podmiotem istnienia i działania, czyli że jest *suppositum*, a następnie uznania tego, że jest on osobą. Jak wiadomo, koncepcję człowieka, a zwłaszcza osoby, filozofia (a także i teologia) odziedziczyła po Boecjuszowi: człowiek jest jednostką natury rozumnej. Pierwsza część tej starej definicji osoby głosi, że osobą jest konkretny człowiek (*individua substantia*), a więc wskazuje na jedyność i niepowtarzalność, a za-

tem na zindywidualizowanie. W drugiej części definicja podkreśla rozumność, czyli umysł, jako rys wyróżniający osoby: *rationalis naturae*. Ale, jak zauważa Wojtyła, ani indywidualizacja natury, ani jej rozumność nie oddają owej specyficznej pełni, jaka odpowiada pojęciu osoby. Owa pełnia to nie tylko konkretność, to już raczej jedyność i niepowtarzalność (por. tamże, s. 123). „Osoba, człowiek jako osoba, to jest *suppositum*, to jest podmiot istnienia oraz działania – z tym jednak, że istnienie (*esse*) jemu właściwe jest osobowe, a nie tylko indywidualne w znaczeniu indywidualizacji natury. W ślad za tym i *operari*, przez które rozumiemy cały dynamizm człowieka – zarówno działanie, jak i dzianie się, jakie w nim zachodzi – też jest osobowe” (tamże, s. 123). W ten sposób definicja Boecjańska wyznacza niejako wymiar bytu, w którym urzeczywistnia się osobowa podmiotowość człowieka, swego rodzaju „teren metafizyczny”, zachęcający do jego „zabudowy” na podstawie doświadczenia.

Przystępując do tej „zabudowy”, Wojtyła sięga po kategorię *przeżycia*. Dla zrozumienia osobowej podmiotowości człowieka przeżycie jest kategorią podstawową, ponieważ ukazuje osobę jako podmiot nie tylko działający, ale jako podmiot przeżywający swoje czyny, swoje doznania, a w tym wszystkim swoją podmiotowość (tamże, s. 438-439). Tym, co kształtuje przeżycie, co pozwala człowiekowi przeżywać siebie jako podmiot jest świadomość w jej funkcji refleksywnej (tamże, s. 80; 93; 95). Ze zrozumiałych powodów ważnego zagadnienia funkcji świadomości w przeżywaniu struktury osoba-czyn, tak gruntownie omawianych w *OiC*, tutaj podejmować nie możemy. Warto natomiast zwrócić tylko uwagę na kontrast między wnikliwością i bogactwem treściowym przeprowadzonych w *OiC* analiz fenomenu przeżycia w kontekście świadomości a znamiennej pod tym względem sytuacją we współczesnej psychologii, scharakteryzowaną przez przywoływanego już wielokrotnie Giorgiego: „Świadomość i przeżycie zawsze należały do problematycznych obszarów w psychologii, mimo że każdy psycholog jest oczywiście świadomą, przeżywającą istotą. Nie wiadomo dlaczego wielu psychologów potrafiło uznać ten fakt za nieistotny dla prawdziwej psychologii. Jednak z punktu widzenia nauki uprawianej w ludzkiej perspektywie jest to ważne, aby zmierzyć się z fenomenami świadomości i przeżycia” (Giorgi, 2002, s. 199). Okazją do zmierzenia się z tym problemem może być analiza porównawcza zaprezentowanego na kartach *OiC* jego rozwiązania i sformułowanego przez Giorgiego zadania: „Świadomość i przeżycie należy rozumieć (...) w kategoriach relacji intencjonalnej” (tamże, s. 202). Nie sposób przewidzieć, jak i kiedy psychologia zmierzy się z tym wyzwaniem. Posłuchajmy jeszcze raz Giorgiego: „W tej chwili istotną kwestią dla nas jest to, że (...) wielu psychologów ignoruje badanie fenomenu jako takiego. Ignorują to, co jest przeżywane, lub też pomijają to, co jest dane dokładnie, jak jest dane, aby obserwować funkcjonowanie leżących u podstaw przeżycia receptorów czy organów, rzeczywistych lub domniemanych. Albo też bardziej są zainteresowani obserwacją tego rodzaju prze-

żyć, które przewiduje hipoteza, na zasadzie wszystko albo nic, a nie dopuszczają do ujawnienia się przeżyć, które faktycznie miały miejsce” (*tamże*, s. 187-188). A jednak „psychologia musi wyjaśnić badane zjawiska tak jak się pojawiają, czy jak są przeżywane, a nie według koncepcji tego, jak powinny się pojawiać. (...) Istotną kwestią jest to, czy psychologia jest świadoma fenomenalnych źródeł badanych zjawisk, czy też przystąpiła do badania tych fenomenów z przyjętymi założeniami” (*tamże*, s. 181).

W ujęciu Wojtyły przeżycie ujawnia przede wszystkim to, co wydaje się najpierwotniejsze w doświadczeniu: dwa przeciwstawne kierunki właściwego człowiekowi dynamizmu, dwie jego podstawowe struktury. W pierwszej („człowiek działa”) urzeczywistnia się aktywność (czynność) człowieka, w drugiej („coś dzieje się w człowieku) – jego bierność, przy czym bierność występuje w dwóch postaciach (patrz niżej). W języku kategorii Arystotelesowskiej metafizyki tym dwóm rzeczywistym strukturom: aktywność i bierność odpowiadają przeciwstawne kategorie *agere* i *pati*: (1) *działanie* (*czyn*) – co człowiek „działa”, czyli „czyni” oraz (2) *dzianie się* – (a) co w człowieku tylko „się dzieje” i (b) co dzieje się „z człowiekiem” (*tamże*, s. 111-112). Człowiek przeżywa siebie jako podmiot wówczas, gdy w nim coś się dzieje. Gdy natomiast człowiek działa, wówczas przeżywa siebie jako sprawcę. Zatem strukturalnie z dzianiem się jest związana podmiotowość, natomiast z działaniem człowieka – sprawczość (*tamże*, s. 121). Studium *OiC* jest w dużej mierze zbudowane na podstawie tego zróżnicowania.

W wyodrębnieniu tych kategorii bardzo pomocne mogło okazać się doświadczenie ludzkiego działania i dziania się. Platon świadczy, że była to dystynkcja sofistów, którzy oddzielali to, co jest „z natury”, od tego, co jest „ze sztuki”, czyli z ustanowienia ludzkiego. Była dla starożytnych rozróżnieniem tego, co niezależne od człowieka, i co zależne; inaczej: co konieczne i co mogłoby być inne (por. Tatarkiewicz, 1982, s. 10-11). W psychologii różnica między doznaniem percepcyjnymi a doświadczeniem własnego działania polega na tym, że – jak pisze John Searle – „w przypadku percepcji mamy doznania typu: »To mi się zdarza«, zaś w przypadku działania mamy doświadczenie typu: »Ja to powoduję«. Sens zwrotu: »Ja to powoduję« niesie ze sobą sens: »Mógłbym zrobić coś innego«. W naszych zwykłych zachowaniach, wszystko, co robimy niesie ze sobą przekonanie, zasadne lub niezasadne, że moglibyśmy tu i teraz, bez konieczności zmiany warunków zewnętrznych, zrobić coś innego” (Searle, 1995, s. 86). Searle zauważa, że to właśnie jest źródło naszego niewzruszonego przekonania o istnieniu wolności woli. A Richard S. Peters twierdzi nawet, że psychologia „zaczęła się niewątpliwie jako pewna systematyzacja tych rzeczy, które ludzie *robią*, w odróżnieniu od rzeczy, które się im po prostu *zdarzają*. A rzeczy, które ludzie robią, to te, które mają źródło w nich samych” (Brett, 1969, s. 72; podkr. moje R. S.).

Ale w przeżyciu odsłania się nie tylko czyn i doznanie. Odsłania się również cała osobowa, całkowicie wewnętrzna i immanentna struktura, nazwana przez Wojtyłę (2000,

s. 441) *samo-stanowieniem*, któremu treściowo odpowiada pojęcie woli. Tą nazwą określa on moment, który w całościowym doświadczeniu człowieka zdecydowanie odróżnia działanie, czyli świadomy czyn osoby od wszystkiego, co w niej/z nią tylko się dzieje. I ten problem osobowej struktury samo-stanowienia leży w samym centrum studium *Osoba i czyn*. Znamienna dla woli, która kształtuje działanie, jest czynna, dynamiczna zdolność odpowiadania na wartości przedstawione. Ujmuje ona organiczną więź między chceniem a myśleniem, która nigdy nie przestała być jednym z najbardziej pasjonujących problemów filozofii i psychologii (*tamże*, s. 180).

W dynamicznej strukturze samo-stanowienia człowiek odnajduje swoje „ja” jako tego, który siebie posiada (*samo-posiadanie*) i sobie panuje (*samo-panowanie*). „W przeżyciu samo-posiadania i samo-panowania człowiek przeżywa to, że jest osobą, i to, że jest podmiotem” (*tamże*, s. 441). Ten, kto sobie samemu panuje, jest jednocześnie przez siebie samego posiadany: „być posiadany”, „być podporządkowanym” – to elementy tej samej struktury, tej samej rzeczywistości dynamicznej, jaką stanowią osoba i czyn. Człowiek doświadcza obu tych struktur, które kształtują jego osobową podmiotowość, w przeżyciu wartości moralnej, dobra lub zła. „Moralność w sposób podstawowy określa personalistyczny wymiar człowieka, w nim jest zapodmiotowana i w tym też tylko wymiarze może być właściwie rozumiana” (*tamże*, s. 441).

Personalizm Karola Wojtyły jeszcze raz spotyka się z psychologią. Z dynamiką struktury osoby jest u niego związane zjawisko *dezintegracji*. Skoro bowiem ta struktura zasadniczo kształtuje się przez samo-stanowienie, przeto jest narażona na dezintegrację, która będzie się przejawiać w niezdolności posiadania siebie i panowania sobie samemu przez samo-stanowienie i tym samym w ograniczeniu integracji osoby w czynie (por. *tamże*, s. 234). A zatem, osoba zdezintegrowana o tyle jest niezdolna do panowania sobie czy też do posiadania siebie, o ile wykazuje brak zdolności podporządkowania siebie sobie samej oraz brak zdolności tego, aby być przez siebie w pełni posiadaną. Pojęcie dezintegracji jest znane w psychologii, a w psychologii polskiej pod nazwą dezintegracji pozytywnej było przedmiotem badań Kazimierza Dąbrowskiego.

Filozoficzna koncepcja człowieka jako osoby, która „sama siebie posiada i sobie panuje”, przedstawiona w studium Karola Wojtyły *Osoba i czyn*, z pewnością straciłaby wiele na znaczeniu, gdyby na koniec przynajmniej nie wspomnieć o jej implikacjach dla praktyki duszpasterskiej, pedagogicznej, a nawet psychoterapeutycznej. Z konieczności ograniczymy się tylko do tej ostatniej dziedziny zastosowań.

W roku 1975 ukazała się niewielka monografia autorstwa Wandy Półtawskiej, doktora medycyny specjalizującej się w dziedzinie psychiatrii, w której autorka przedstawiła koncepcję psychoterapii nazwanej psychoterapią obiektywizującą, stosowanej przez nią od wielu lat w jej praktyce zawodowej metody psychoterapeutycznej. Tym, co wyróżnia tę formę terapii spośród wszystkich innych, jest oparcie jej na teoretycznym podłożu

koncepcji samo-posiadania, wypracowanej przez Karola Wojtyłę w studium *Osoba i czyn*. „ (...) psychoterapia jako metoda leczenia domaga się oparcia o jakąś koncepcję człowieka. Dawne kierunki psychoterapii, które wyrosły z psychoanalizy, wydawały się nie do przyjęcia, ponieważ obraz człowieka, jaki wyłaniał się w interpretacji np. Freuda, Adlera czy Junga, nie wyczerpywał obserwowanej rzeczywistości i wydawał się zubożeniem w stosunku do ludzkiej egzystencji” (Póltawska, 1975, s. 223). Tym poszukiwanym układem odniesienia okazała się teoria osoby przedstawiona w studium Karola Wojtyły *Osoba i czyn*. „Właściwie stało się zaskoczeniem dla psychoterapeuty odkrycie” – wspomina Póltawska – „iż studium filozoficzne Ks. Kardynała Wojtyły »Osoba i czyn« przyniosło nie tylko świetnie ugruntowaną koncepcję teoretyczną, ale także wypracowany szczegółowy system postępowania” (*tamże*, s. 337).

Głównym założeniem psychoterapii obiektywizującej (obiektywizacja jest tu rozumiana jako pewna forma wglądu, która prowadzi do zwiększenia stopnia świadomości siebie samego i własnych działań) jest twierdzenie, że można uzyskać zmianę zachowania pacjenta, która może nastąpić jedynie w wyniku uznania przez osobę leczoną pewnych wartości, ukierunkowujących jej zachowanie. Narzucenie tych wartości przez hipnozę lub psychoterapię kierowaną nie wpłynie na zmianę jej zachowania. U podłoża tego założenia leży – przejęte z antropologii Karola Wojtyły – przekonanie, że osoba ludzka ma możliwość kierowania sobą i swoim postępowaniem, a zmiana postawy nie może się dokonać bez czynnego zaangażowania pacjenta, bez jego działania (Póltawska, 1975; por. Ściesińska, J., *Psychoterapia obiektywizująca Wandy Póltawskiej w świetle personalistycznej koncepcji człowieka Karola Wojtyły*. Niepublikowana praca magisterska, Instytut Psychologii UAM, Poznań 2001). Drugim ważnym założeniem tej formy psychoterapii jest odwoływanie się przez terapeutę nie do nieświadomości (podświadomości) pacjenta, lecz do jego świadomości, ponieważ świadomość osoby leczonej, jej zdolność do świadomej refleksji stanowi główny warunek zmiany terapeutycznej. Właśnie tutaj bierze swój początek nazwa „psychoterapia obiektywizująca”: pacjent ma jak najbardziej obiektywnie spojrzeć na samego siebie, na rzeczywistość świata i rzeczy. Ta wymagana obiektywizacja jest właśnie możliwa dzięki świadomej refleksji pacjenta, umożliwiającej mu zajęcie własnego miejsca w świecie (*tamże*).

Nie sposób na tym miejscu omówić szczegółowo koncepcji psychoterapii obiektywizującej. Warto tylko dodać, że autorka odwołuje się w swojej publikacji do takich pojęć ze studium *Osoba i czyn*, jak integracja przez czyn, dezintegracja, samostanowienie, samoposiadanie, samopanowanie, podświadomość i wolność.

Karol Wojtyła, który znał rozprawkę Wandy Póltawskiej, tak o niej napisał: „Trzeba przyznać, że zostajemy tutaj przeprowadzeni w nieco inny świat, poniekąd oddzieleni od tych sporów, jakie toczą filozofowie i metodolodzy, o weryfikację koncepcji zawartej w *Osobie i czynie*. Równocześnie zaś zostajemy ku tej weryfikacji podprowadzeni jakby

inną ścieżką, która pozornie tylko prowadzi w przeciwnym kierunku. Ostatecznie bowiem ta ścieżka, jaką idzie Autorka, wychodząc od swej praktyki psychoterapeutycznej, przebiega właśnie w obrębie doświadczenia człowieka, przesuwa się po jakimś polu, które nie tylko domaga się w szczególnej mierze teorii człowieka, ale także do pewnego stopnia ją sprawdza” (Wojtyła (2000, s. 368). Niech te słowa wystarczą za posłowie do niniejszego artykułu.

W wygłoszonym 23 kwietnia 1974 roku na Kongresie poświęconym siedemsetleciu śmierci św. Tomasza referacie kardynał Karol Wojtyła tak mówił o problemie osobowej struktury samostanowienia: „Przedstawiając go tutaj, pragnę zarazem uwydatnić związek z rodzimym, tzn. polskim środowiskiem filozoficznym, z jego zainteresowaniami, z jego twórczymi poszukiwaniami, które zresztą najwyraźniej nawiązują do nurtów ogólnoeuropejskich. Włączając się w te nurty, nauka polska ma swój profil rodzimy, który czasem daje o sobie znać na szerokim »rynku« twórczości filozoficznej (tak np. gdy chodziło o prace logików ze szkoły lwowsko-warszawskiej, o fenomenologię R. Ingardena z Krakowa), częściej zaś – niejako na co dzień – kształtuje polską kulturę umyslową we własnej Ojczyźnie” (Wojtyła, 2000, s. 424).

Literatura

- Allport, G. W. (1949/1937). *Personality. A Psychological Interpretation*. New York: Holt.
- Boring, E. G. (1950). *A History of Experimental Psychology* (wyd. 2). New York: Appleton.
- Brett, G. S. (1969). *Historia psychologii*. Warszawa: PWN
- Brock, A. (1990). *Wundt's rejection of methodological individualism*. Referat wygłoszony na *The 9th Conference of Cheiron-Europe*, Weimer.
- Buber, M. (1993/1938). *Problem człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Buczyńska-Garewicz, H. (1973). *James*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Feist, J. (1990). *Theories of Personality*. Chicago: Holt, Rinehart and Winston.
- Frankl, V. E. (1984). Pluralizm nauk a jedność człowieka, w: V. E. Frankl (red.), *Homo patiens* (s. 139-151). Warszawa: PAX.
- Friedrich, M. (1883). *Über die Apperceptionsdauer bei einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen*. *Philosophische Studien*, 1, 39-77.
- Galarowicz, J. (1994). *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej K. Wojtyły*. Kraków: Biblioteka Logosu i Ethosu.
- Galdowa, A. (1992). *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Giorgi, A. (2002). *Psychologia jako nauka empiryczna uprawiana z ludzkiej perspektywy. Podejście fenomenologiczne*. Białystok: Trans Humana.
- Granat, W. (1985). *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.

- Hall, C. S., Lindzey, G. (1994). *Teorie osobowości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Holt, R. R. (1962). *Individuality and generalization in the psychology of personality*. *Journal of Personality*, 30, 377-404.
- Husserl, E. (1967/1913). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologii filozofii*. Warszawa: PIW.
- James, W. (1890). *Principles of Psychology* (t. 1). New York: Holt.
- James, W. (2002/1892). *Psychologia. Kurs skrócony*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Klemm, O. (1911). *Geschichte der Psychologie*. Leipzig: Teubner.
- Kozielecki, J. (1977). *Koncepcje psychologiczne człowieka*. Warszawa: PIW.
- Kreutz, M. (1962). *Metody współczesnej psychologii*. Warszawa: PZWS.
- Leahey, T. H. (1992). *The mythical revolutions of American psychology*. *American Psychologist*, 47(2), 308-318.
- Madsen, K. B. (1980). *Współczesne teorie motywacji. Naukoznawcza analiza porównawcza*. Warszawa: PWN.
- Manenti, A. (1995). *Powołanie. Psychologia i łaska*. Kraków: Wydawnictwo m.
- Maslow, A. (1986). *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa: PAX.
- Obuchowski, K. (1989). *W poszukiwaniu właściwości człowieka*. Warszawa: KiW.
- Pieter, J. (1975). *Sporne problemy psychologii*. Warszawa: PWN.
- Pieter, J. (1976). *Historia psychologii* (wyd. 3). Warszawa: PWN.
- Póltawska, W. (1975). *Koncepcja samoposiadania podstawą psychoterapii obiektywizującej*, „*Analecta Cracoviensia*”, 1973-1974, 5, 223-241.
- Scheler, M. (1987/1926). *Człowiek i historia*, [w:] M. Scheler (1987), *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy* (s. 150-190). Warszawa: PWN.
- Searle, J. R. (1995). *Umysł, mózg i nauka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Searle, J. R. (1999). *Umysł na nowo odkryty*. Warszawa: PIW.
- Siemianowski, A. ks. (1996). *Antropologia filozoficzna*. Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum.
- Smith, R. (1997). *The Fontana History of the Human Sciences*. London: Fontana Press.
- Stachowski, R. (2004). *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych* (wyd. 2). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Stachowski, R. (2002). *Historyczne korzenie idei personalizmu w psychologii*. „*Studia Psychologica*”, 3, 69-83.
- Straś-Romanowska, M. (1994). *Kierunki poszukiwań w dziedzinie psychologicznych badań nad podmiotowością człowieka*. „*Zeszyty Naukowe UJ*”, 11, 137-146.
- Straś-Romanowska, M. (1995) (red.). *Na tropach psychologii jako nauki humanistycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tatarkiewicz, W. (1982). *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa: PWN.
- Titchener, E. B. (1928/1898). *Początki psychologii* (wyd. 6). Warszawa: M. Arct.
- Tomaszewski, T. (1952). *Kryzys metodologiczny w psychologii*. „*Przegląd Psychologiczny*”, 1, 1-35.
- Tomaszewski, T. (1963). *Wstęp do psychologii*. Warszawa: PWN.
- Tomaszewski, T. (1998). *Główne idee współczesnej psychologii*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Topolski, J. (1996). *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Toulmin, S., Leary, D. E. (1992). *The cult of empiricism in psychology, and beyond*, [w:] S. Koch, D. E. Leary (red.), *A Century of Psychology as Science* (s. 594-617). Washington: American Psychological Association.

- Twardowski, K. (1965a/1910). *O metodzie psychologii. Przyczynek do metodologii porównawczej badań naukowych* [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne* (s. 205-216). Warszawa: PWN.
- Twardowski, K. (1965b/1913). *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju*, [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne* (s. 241-291). Warszawa: PWN.
- Valverde, C. (1998). *Antropologia filozoficzna*. Poznań: Pallotinum.
- Watson, J. B. (1981/1913). *Psychologia, jak widzi ją behawiorysta*. „Przełęcz Psychologiczny”, 24, 497-514.
- Watson, J. B. (1990/1925). *Behawioryzm*. Warszawa: PWN.
- Wertheimer, M. (1978). *Humanistic psychology and the humane but toughminded psychologist*. „American Psychologist”, 33, 739-745.
- Wojciechowski, T. ks. (1985). *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*. Kraków: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego.
- Wojtyła, K. (2000). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (wyd. 3). Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- Woodworth, R. S. (1931). *Contemporary Schools of Psychology*. New York: Ronald Press.
- Woodworth, R. S., Schlosberg, H. (1963/1954). *Psychologia eksperymentalna* (t. 1). Warszawa: PWN.
- Wundt, W. (1862). *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*. Leipzig: Winter.
- Wundt, W. (1873/1863). *Wykłady o duszy ludzkiej i zwierzęcej* (t. 1). Kraków: Nakładem A. Dygańskiego i Małuj.
- Wundt, W. (1886). *Über den Begriff des Gesetzes, mit Rücksicht auf die Frage der Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze*. „Philosophische Studien”, 3, 195-215.
- Wundt, W. (1896). *Grundriss der Psychologie*. Leipzig: Engelmann.
- Wundt, W. (1903). *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (t. 3). Leipzig: Engelmann.
- Wundt, W. (1904). *Völkerpsychologie* (wyd. 2, t. 1). Leipzig: Engelmann.
- Wundt, W. (1908). *Logik* (wyd. 3, t. 3). Stuttgart: Enke.
- Wundt, W. (1912). *Elemente der Völkerpsychologie*. Leipzig: Kröner.

Psychology as human science and Karol Wojtyła's personalism

Since the time of Wundt, the scientific methodology of the natural sciences has provided the conceptual framework for the contemporary mainstream psychology. However, scholars are becoming increasingly aware of its inadequacy for a more humane approach to the personal subjectivity of the human being and propose a phenomenologically and personalistically oriented psychology as an alternative paradigm. This paper proposes that some aspects of Karol Wojtyła's personalism and specifically his concept of self-determination can be utilised in psychology as a human science.

Key words: psychology, human science, personalism, Karol Wojtyła