

RYSZARD STACHOWSKI

O godności przedmiotu psychologii – ujęcie historyczne

Dostojęństwo nauki zależy nie tylko od *sposobu poznania* jej przedmiotu,
lecz także od godności samego *przedmiotu*.

Franz Brentano

Kiedy w roku 1862 w swoich *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, swego rodzaju „manifestie psychologicznym”, Wilhelm Wundt ogłosił, że „(...) postęp wszelkiej wiedzy jest nierozdzielnie związany z udoskonaleniem *metody* badania” (Wundt, 1862, s. XI; podkr. moje R.S.), to „skazał” mającą „długą przeszłość, lecz krótką historię” psychologię na metodę, którą posługują się wszystkie nauki przyrodnicze: eksperyment. Zrozumiałe przeto, że „nie możemy pozbyć się dobrowolnie tak potężnej pomocy, jakiej nam doświadczenie dostarczyć może” (Wundt, 1873, s. 29), ponieważ „gdzie nie jest możliwy umiejętny eksperyment, tam historia eksperymentuje za psychologa” (Wundt, 1863, s. IX). Wprawdzie psychologia w przeciwieństwie do przyrodoznawstwa „nie abstrahuje od podmiotu, [to jednak] wolno jej modyfikować sposób stosowania tych metod bez naruszenia wszakże ich istoty” (Wundt, 1896, s. 22). Tak przeciąć węzeł gordyjski metody w psychologii mógł tylko niemiecki mandaryn¹⁾. Psychologia stanęła u wrót nauki.

„Skazując” psychologię na metodę eksperymentu, Wundt dokonywał rewolucji, ponieważ nowa była w psychologii metoda. Nie był natomiast nowy przedmiot badania: procesualnie (aktualistycznie w sensie Arystotelesowskim) ujmowana dusza. Nade wszystko zaś nie mógł być inny, skoro „psychologia uważa za swe zadanie: zanalizować rzeczywistość życia duchowego we wszystkich jego przejawach i posługiwać się przy tym metodami w miarę możliwości ścisłymi” (Wundt, 1908, s. 756). Nadto też doskonale mieścił się między fenomenalizmem Hume’a i Kanta a woluntaryzmem Fichtego i Schopenhauera (por. Brett, 1921, s. 154), co pozwoliło teraz Wundtowi – po porzuceniu scholastycznej koncepcji duszy jako ontologicznej substancji – wyzwolić z ograniczeń narzuconych przez „problem duszy”²⁾. Dopiero dzięki tej nowej metodzie badania „doświadczenia ogólnego danego bezpośrednio” mogła wyłonić się właśnie taka, a nie inna psychologia.

Wundt dobrze wiedział, że metoda eksperymentalna, za pomocą której można „rozszerzyć teoretyczny zakres [psychologii]”, zupełnie nie nadaje się do wzbogacenia

„praktycznej, zastosowanej nauki o duszy” (Wundt, 1873, s. 29). Dlatego pod koniec życia opracuje koncepcję jeszcze jednej psychologii: nieeksperymentalnej psychologii historyczno-kulturowej (*Völkerpsychologie*). A mimo to „przełom w metodzie”, jakiego dokonał, miał dla psychologii ujmowanej jako nauka przyrodnicza znaczenie czysto symboliczne, bowiem w rzeczywistości został powołany do życia nie przedmiot badania, lecz *sposób* badania. Wundt nie pytał zatem o to, *co* badać, lecz *jak* to badać, by „nowa” psychologia mogła sprostać wymaganiom naukowości w ówczesnym jej rozumieniu.

I właśnie to głębokie przekonanie o nadzwyczajnej roli metody jako wrót, przez które wkracza się w naukowy świat wiedzy psychologicznej, przejawiające się w rzucającym się w oczy zaabsorbowaniu również dwudziestowiecznej psychologii nie tyle jej własnym przedmiotem badania, ile problemami metodologicznymi (patrz na przykład: Brzeziński, 1996; Hearnshaw, 1989, s. 302; Smith, 1997), a przy tym niemal graniczące z postawą metafizyczną wobec metody („metoda jako metafizyka”), i z nabożnym wręcz uwielbieniem metody („kult metody”), sięgające swymi korzeniami tradycji epistemologicznej Francisa Bacona i Kartezjusza, można by za Richardem S. Petersem (por. Brett, 1969, s. 290) nazwać *dogmatycznym metodyzmem*, głoszącym, że postęp w nauce jest wynikiem stosowania określonej metody (por. Robinson, 1981, s. 398; Toulmin i Leary, 1992; Smith, 1997, s. 492-493). W psychologii taki dogmatyczny metodyzm to coś więcej niż tylko wiara w metodę jako warunek naukowej „nobilizacji” tej dziedziny wiedzy. To wręcz postawa metafizyczna wobec metody: dla psychologii jako nauki empirycznej to, co nie daje się stwierdzić za pośrednictwem jakiejś metody empirycznej, po prostu nie istnieje (patrz na przykład Tomaszewski, 1963, s. 27).

Uwalniając się (rzekomo) spod dominacji filozofii w tym, co miało związek z *przedmiotem* badania, psychologia nie mogła jednak uwolnić się spod jej wpływu w tym, co odnosiło się do *metody* badania. Wrota metafizyki metody miały więc wprowadzić psychologię w świat nauki empirycznej. A przecież „dostojeństwo nauki zależy nie tylko od sposobu poznania jej przedmiotu, lecz wzrasta też razem z godnością samego przedmiotu” (Brentano, 1999, s. 31).

Psychologia nauką ścisłą?

Kiedy przed dwudziestu pięciu wiekami Arystoteles umieszczał „studium o duszy”³⁾ wśród pierwszych przedmiotów naukowych” (Arystoteles, 1988, 402a1-6; por. Leśniak, 1989, s. 182), to kierował się w tym dwoma względami. Stwierdziwszy naprzód, iż wprawdzie wszelka wiedza jest czymś pięknym i cennym, to jednak – zaraz dodaje – tymi zaletami obdarzamy pewne dziedziny wiedzy bardziej niż inne, czy to ze względu na ich większą ścisłość (subtelność), czy też z tego powodu, że ich *przedmiot* jest przydatniejszy (wznioślejszy) i bardziej godny podziwu (bardziej osobliwy) (*tamże*). Nawet po dwudziestu pięciu wiekach Franz Brentano, niemiecki propagator „psychologii z empirycznego punktu widzenia”, będzie podzielać tę opinię Filozofa: „Słusznie

przeto już Arystoteles na początku swojego dzieła *O duszy* postawił psychologię ponad wszystkie inne nauki, jakkolwiek miał przy tym na względzie wyłącznie jej zalety teoretyczne” (Brentano, 1999, s. 39).

O ile drugie spośród wymienionych przez Arystotelesa kryteriów jednoznacznie wskazuje na *przedmiot* nauki, którym w wypadku psychologii jest dusza ludzka, o tyle pierwsze: *ściśłość* psychologii, może podsunąć myśl o sposobie poznawania tego przedmiotu, czyli o *metodzie*. Można by zatem powiedzieć, że autor *O duszy* wskazuje dwie składowe formalnej struktury nauki: przedmiot i metodę jego badania. Ale można by powiedzieć i więcej, że Arystoteles uważa – nie popadając w sprzeczność z przyjmowanym współcześnie poglądem (patrz na przykład: Holt, 1962, s. 379, 402; Peters, 1969, s. 3; Smith, 1997, s. 639; por. Wundt, 1862, s. XI) – iż naukę określa nie jej przedmiot, lecz metoda badania, bo przecież – jak by powiedział Kazimierz Twardowski – „rozpatrzenie metody, którą się jakaś nauka posługuje (...), pozwala nam istotę tej nauki zrozumieć i tym sposobem pośrednio kieruje naszym badaniem, wznosząc je z nizin ślepej rutyny na poziom świadomego celów i środków działania” (Twardowski, 1965, s. 216; por. Rzepa, 2002, s. 37). Podobnie uważał Mieczysław Kreutz, jeden z wychowanków założonej przez Twardowskiego Psychologicznej Szkoły Lwowskiej: „(...) jedynie wprowadzenie nowych, poprawnych metod badania lub poważne ulepszenie istniejących może popchnąć psychologię na tory szybkiego rozwoju, podobnie jak wynalazek mikroskopu stał się punktem przełomowym w rozwoju nauk biologicznych” (Kreutz, 1949, s. 6). Także w swojej opublikowanej w latach 1912-1921 trzypięciotomowej *A History of Psychology*, o której Włodzimierz Szewczuk napisał, że „była to pierwsza i jest do dziś jedyna historia psychologii w pełnym tego słowa znaczeniu” (Brett, 1969, s. XI-XII), kanadyjski filozof George S. Brett odrzuca implicite jako absurdalny powszechnie przyjmowany pogląd, iż istnieje odrębna nauka zwana psychologią, którą odróżnia od innych nauk jej przedmiot badania (por. *tamże*, s. 4)⁴⁾.

Co mógł mieć na myśli Arystoteles, kiedy studium *O duszy* przypisywał *ściśłość*, *dzięki której* (*kat' akríbeian*) umieszczał je wśród pierwszych przedmiotów naukowych? Gdy w XIX wieku Gustav Theodor Fechner nazwie swoją psychofizykę „nauką dokładną”, to zaraz pospieszy wyjaśnić, że ma na myśli taką dziedzinę wiedzy, która odkryty za pomocą metody eksperymentu laboratoryjnego związek funkcjonalny między ciałem i duszą będzie opisywać w języku funkcji matematycznych. Natomiast niezrozumiały na pierwszy rzut oka sens wypowiedzi Arystotelesa otwiera pole do domysłów i dociekań.

Greckie słowo *akríbeia*, którym Filozof się tutaj posłużył, znaczy „dokładność”, „precyzja”, „ściśłość” i „skrupulatność” (Liddell, Scott i Jones, 1925, s. 55). Ale zarazem zdaje on sobie doskonale sprawę z tego, że choć celem jego badań będzie poznanie oraz zrozumienie natury i istoty duszy, a następnie jej własności (Arystoteles, 1988, 402a10), to „zdobycie w tej dziedzinie jakiegoś przekonania należy w ogóle do zagad-

nień pod każdym względem najtrudniejszych” (Leśniak, 1989, s. 182). Weźmy chociażby pod uwagę metodę badania. „W rzeczy samej” – zastanawia się Arystoteles (Leśniak, 1989, s. 182-183; 402a12-22) – „ponieważ badania tego rodzaju są wspólne dla wielu innych dziedzin naukowych – a mam na myśli badania dotyczące istoty i formy – wobec tego mogłoby się wydawać, że istnieje jedna tylko metoda stosowalna do tych wszystkich rzeczy, których istotę chcemy poznać. Tak na przykład metoda służąca do badania własności przypadkowych mogłaby być właśnie tą metodą, której poszukujemy. Jeżeli natomiast przeciwnie, nie istnieje taka jedyna i wspólna metoda wykrywania istoty, wobec tego poszukiwania staną się jeszcze trudniejsze. Albowiem dla każdego poszczególnego przedmiotu trzeba będzie ustalić oddzielną metodę. A gdyby nawet udało się osiągnąć jasny obraz tej procedury i wykazać, że ma ona polegać bądź na pewnego rodzaju dowodzie, bądź na podziale na części, czy też na jakiejś innej metodzie – to jeszcze i tak pozostanie wiele trudności i niepewności co do danych, z jakich powinno wyjść badanie. Wszak zasady zmieniają się wraz z przedmiotami, jak to na przykład ma miejsce w wypadku liczb i płaszczyzn”. Jak zatem pogodzić z tym „ściśłość”?

Niektórzy, jak Aleksander z Afrodyzji, jeden z greckich komentatorów Arystotelesa w II wieku przed n. Chr., kontrowersyjny fragment 402a1-3 („te zalety przypisujemy pewnym dziedzinom wiedzy w wyższym stopniu niż innym, czy to ze względu na ich ściśłość, czy z tego powodu, że przedmiot ich jest przydatniejszy albo bardziej osobliwy”), uważają za nieautentyczny. Jak twierdzi jednak Philoponus, inny grecki komentator w VI wieku przed n. Chr., Aleksander musiał tak zinterpretować Arystotelesa, gdyż w przeciwnym wypadku musiałby przyznać, iż skoro studium *O duszy* ma za swój przedmiot byt niematerialny, to z tego by wynikało, że jest ona nieśmiertelna (por. Ross, 1961, s. 165). Innymi słowy, Philoponus w swoim komentarzu do komentarza Aleksandra uważa, iż powód, dla którego Arystoteles (przy założeniu, że interpretowany fragment jest autentyczny) przypisał psychologii wysoki stopień ściśłości, wynikał z jego poglądu na duszę nie jako złożoną, jak inne przedmioty naszego doświadczenia, z materii i formy, lecz jako czystą formę (*eídos ti*).

Ciekawa rzecz, że powód uznania przez Arystotelesa psychologii za naukę ścisłą wciąż zaprzęta umysły uczonych. Zastanawiał się nad nim i piętnastowieczny humanista, lekarz i filozof – Pietro Pomponazzi, i dziewiętnastowieczny filozof – Adolf Trendelenburg. W ubiegłym stuleciu do dyskusji przyłączył się tłumacz i komentator *O duszy*, polski jezuita Paweł Siwek, który próbując rozstrzygnąć odwieczny spór, zaproponował rozumienie słowa *akribēia* w sensie pierwotnym jako *subtelność* (Arystoteles, 1988, s. 147-148, przypis 4), co mogłoby sugerować, iż toczący się spór jest czysto werbalny. Lecz o tym, że nie o spór o słowa tutaj jedynie chodzi, świadczy kierunek, w którym poszli inni komentatorzy. Philip Merlan w wyniku przeprowadzonych przez siebie szczegółowych analiz historyczno-porównawczych odpowiednich tekstów Arystotelesa

(*Zachęta do filozofii* oraz *O duszy*) i neoplatonika Jamblicha z Chalkis (*Protrepticus*) dochodzi do wniosku, że wczesny Arystoteles (przynajmniej w okresie pisania zaginionego traktatu *Eudemos*) mógł mieć koncepcję duszy jako bytu matematycznego, jak mają o tym świadczyć częste w jego niektórych tekstach (na przykład w *O duszy* czy *Metafizyce*) porównania duszy z przedmiotami matematycznymi (Merlan, 1960, s. 141-159). Kiedy na przykład w *De Anima* omawia Arystoteles hierarchiczną strukturę władz duszy, to napisze: „Zupełnie podobnie (...) rzecz się ma z duszami, jak z figurami geometrycznymi; bowiem jak w każdej następnej figurze geometrycznej jest zawarta potencjalnie figura poprzednia – na przykład w czworoboku trójkąt – tak i w duszy zmysłowej zawarta jest dusza wegetatywna” (414b28-32; Arystoteles, 1988, s. 81). A w *Metafizyce* (1077a30-36), pytając o to, czy byty matematyczne, jak linie, powierzchnie lub punkty mogą być substancjami, odpowiada, że nie mogą być substancjami „jako forma lub kształt, jakim zapewne *jest dusza*” (Arystoteles, 1990, s. 825; podkr. moje R. S.). A o przeżyciach duszy powie, że „nie dadzą się oddzielić od fizycznej materii zwierząt, do której (...) przynależą na przykład gniew i strach; i że nie istnieją w ten sam sposób, co linia i powierzchnia” (403b17-19; Arystoteles, 1988, s. 49).

Te i inne ślady Arystotelesowskiego „psychologicznego matematyzmu” świadczyłyby zatem o tym, że kiedy Arystoteles pisał swój traktat *O duszy*, to „wciąż jeszcze miał na myśli duszę jako byt matematyczny, a przeto psychologię jako dziedzinę matematyczną i dlatego ‘ściśłą’” (Merlan, 1960, s. 145; por. Stachowski, 1992). Swoje dostojeństwo Arystotelesowska psychologia zawdzięczała więc godności jej przedmiotu.⁵⁾

Charakteryzując współczesną *psychologię matematyczną*, która jako odrębna dyscyplina wiedzy zaczęła się rozwijać dopiero po roku 1950, Józef Kozielecki stwierdza słusznie, że „różni się ona od innych gałęzi psychologii nie tyle odrębną problematyką, co określonym *sposobem badania* czynności ludzkich” (Kozielecki, 1971, s. 7), który sprowadza się do zastosowania matematyki do badania zachowania ludzkiego w formie jego modeli matematycznych. Jednakże, jak ostrzega Kozielecki (*tamże*, s. 9), wiele takich modeli „bardzo upraszcza złożone procesy psychiczne; nieraz te uproszczenia są tak znaczne, że przyjęty model jest faktycznie pseudomodelem określonych procesów. Poza tym zdarza się (...), że modele matematyczne skonstruowane za pomocą niezwykle skomplikowanych środków matematycznych opisują bardzo banalne i błahie zagadnienia psychologiczne”. Dostojeństwo nauki zależy zatem nie tylko od sposobu poznania jej przedmiotu.

Psychologia nauką o duszy substancjalnej?

Spośród kilku problemów, które trzeba rozwiązać, kiedy bada się duszę, dwa uważa Arystoteles za najważniejsze. Najpierw (402a23-25) należy rozstrzygnąć, po pierwsze, czym dusza jest, to znaczy, czy jest ona jakąś formą i substancją, i po drugie, do jakiego należy gatunku, to znaczy, czy jest jakością, czy może jakąś inną kategorią spośród tych,

które on sam wyróżnił w swoich *Kategoriach* i *Metafizyce*. Następnie (402a25-26) trzeba będzie ustalić, czy dusza jest czymś spośród rzeczy, które istnieją tylko w możliwości, czy raczej jest jakimś ruchem (aktem, entelechią). Kiedy wreszcie w wyniku takiej analizy metafizycznej dojdzie Arystoteles do pytania o to, „czym dusza jest i jakie może być jej najogólniejsze pojęcie”, to powie (412a19-21), że „dusza musi być substancją jako forma pewnego ciała naturalnego obdarzonego życiem w stanie potencjalnym”. Psychologia była więc od zarania swoich dziejów nauką o duszy jako bycie substancjalnym.

Jednym ze znaczeń wyrazu „substancja” jest u Arystotelesa (1990, s. 720-721; 1028b23) „substrat” czyli „coś, o czym wszystkie inne predykaty są orzekane, podczas gdy on sam nie może być orzekany o niczym”. Substrat występuje w trzech postaciach jako materia, forma oraz połączenie materii i formy. Materia sama przez się nie stanowi jeszcze konkretnego przedmiotu i dlatego jest bytem potencjalnym (*potencjalnością*). Swoje określenie konkretny przedmiot otrzymuje dopiero od formy (kształtu i istoty), jest więc ona bytem aktualnym (*aktualnością*).

Forma jako aktualność przejawia się w psychologii Arystotelesa w dwóch postaciach: (1) jako entelechia (*entelecheia*), czyli doskonałość, pełnia bytu, osiągnięty działaniem stan, w którym rzecz jest w pełni należącej się jej doskonałości, kres, granica osiągnięta przez działanie i dlatego nie zawierająca już powstawania, i jako przymiot mniej lub więcej trwały, daje się przyrównać do nawyku (*hexis*), oraz (2) jako akt, czyli działanie (*enérgeia*) urzeczywistniające w pewien sposób zamierzony cel (realizujące możliwość), a więc „czynność, dzięki której jakaś rzecz osiąga pełnię doskonałości” (por. Arystoteles, 1988, s. 177; Arystoteles, 1994, s. 46, 48). W ten zapewne sposób chciał Arystoteles wyrazić swoje przekonanie, iż to tylko dzięki duszy niektóre ciała naturalne, na przykład żyjące, osiągają pełnię bytu, dzięki czemu wyróżniają się zasadniczo spośród innych ciał naturalnych, takich jak cztery pryncypia (ogień, powietrze, woda i ziemia) i złożone z nich ciała nieożywione (patrz: Ross, 1961, s. 213).

Obie postacie aktualności (entelechii) jako *hexis* i *enérgeia* nazwie Arystoteles w końcu odpowiednio „entelechią pierwszą” (albo „pierwotną”, albo „aktem pierwszym”) i „entelechią drugą” (albo „aktem drugim”). Dusza nie może być zatem niczym innym, jak tylko aktualnością w sensie *hexis*, czyli „pierwszą entelechią ciała naturalnego, obdarzonego życiem potencjalnym” (Arystoteles, 1988, 412a27-28). Jak sugeruje David Ross (1961, s. 167), „pierwsza entelechia” znaczy tutaj „przygotowawcze wyposażenie ciała w przeciwieństwie do *czynności* spostrzegania zmysłowego, myślenia itd., składających się na ‘entelechię drugą’”.

Dzięki owej „duszy Arystotelesowskiej”, kierującej rozwojem ciała, staje się ono zatem narzędziem do poznawania świata, narzędziem zbudowanym przez duszę do panowania nad światem. Dla Arystotelesa ciało to arcydzieło duszy (por. Lenartowicz, 1994, s. 10), bo – jak powie – Brentano (1999, s. 31), „(...) zjawiska, których prawa ba-

da psycholog, mają nad zjawiskami fizycznymi nie tylko tę wyższość, że jedynie one są same w sobie prawdziwe i rzeczywiste, lecz górują nad tymi drugimi również swoim pięknem i swoją wzniosłością. Gdy wśród zjawisk fizycznych mamy barwę i dźwięk, rozciągłość i ruch, to tutaj prezentują się nam takie fenomeny jak wrażenie i wyobrażenie, sąd i akt woli, a wszystkie one w tej wspaniałej postaci, jaką przybierają w ideach artysty, w badaniach wielkiego myśliciela i w poświęceniu osoby etycznie szlachetnej”.

Jednak historia współczesnej myśli psychologicznej to w istocie dzieje zmagania się z tym Arystotelesowskim dziedzictwem, zmagania wyznaczającego kolejne zmiany poglądów na przedmiot psychologii i tym samym jego godność. „Świat starożytny zbudowany był wokół dramatu Wszechświata, świat nowożytny wokół wewnętrznego dramatu Duszy” (Whitehead, 1987, s. 194). Istnienie owego dramatu Kartezjusz osadzi na możliwości błędu. A parę wieków później największy dramat duszy zacznie się wtedy, gdy będzie skazywana na zesłanie przez tę samą psychologię jako – paradoksalnie – naukę o duszy człowieka. Opustoszały dom zacznie jednak psychologia zaludniać nowymi mieszkańcami.

Można by pomyśleć, że psychologia bez duszy to jak Mickiewiczowski *Pan Tadeusz* bez pana Tadeusza. A przecież już w roku 1866 Friedrich Albert Lange, niemiecki przedstawiciel wczesnego kantyzmu uważał, że psychologia może i powinna istnieć jako nauka bez duszy: „Nazwa [„psychologia”] nadaje się przecież jeszcze do użytku, dopóki jest tutaj do zrobienia coś, co nie jest całkiem załatwione przez inną naukę” (za: Brentano, 1999, s. 18). Osiem lat później Franz Brentano, niemiecki teolog, który studiował filozofię „na scholastykach, a potem sam cofnął się do ich źródła, Arystotelesa” (Tatarkiewicz, 1968, s. 156), twierdził, iż „jeśli ktoś powiada, że psychologia jest nauką o duszy, mianem duszy zaś określa substancjalny nośnik stanów psychicznych, to tym samym wyraża przekonanie, że zjawiska psychiczne należy traktować jako własności pewnej substancji. Co jednak uprawnia do przyjmowania takich substancji? Nie są one, jak się powiada, przedmiotem doświadczenia. Ani wrażenie, ani spostrzeżenie wewnętrzne nie ukazuje nam żadnej substancji. (...) Jest to fikcja, której nic w rzeczywistości nie odpowiada lub też, choćby nawet przysługiwało jej jakieś istnienie, w każdym razie nie mielibyśmy żadnego jej dowodu. W rezultacie nie jest ona oczywiście przedmiotem nauki. W rezultacie (...) nie można określać (...) psychologii jako nauki o duszy, lecz (...) jako naukę o *fenomenach psychicznych*. Dusza nie istnieje, a w każdym razie nie istnieje dla nas; psychologia mimo to może i powinna istnieć; jednakże (...) jako psychologia bez duszy” (Brentano, 1999, s. 17-18; podkr. moje R. S.).

Psychologia nauką o samoświadomej psychice?

Świadomość jako przedmiot refleksji filozoficznej jest obecna w myśli europejskiej bodaj od czasów Kartezjusza. A dla Arystotelesa, czy świadomość była nieważna, skoro – jak twierdzi Kathleen Wilkes (1988, s. 20), dzieląc opinię Davida W. Hamlyna

(1968) – pojęcie świadomości nie tylko nie występuje w jego teorii władzy spostrzegania, ale nawet nie miał on tego słowa w swoim słowniku? Taki pogląd nie jest we współczesnej filozofii umysłu odosobniony, ale też i nie jest dla niej reprezentatywny. To prawda, że Filozof nie miał słowa na określenie świadomości w naszym pokartezjańskim rozumieniu, podobnie jak nie miał słowa *psychologia*. Wśród badaczy filozofii starożytnej przyjął się jednak pogląd, że mimo to miał przecież teorię świadomości, u której podłoża leżało jego pojęcie zmysłu wspólnego (naczelnego). Dążąc do pogodzenia sprzecznych stanowisk, Deborah Modrak (1981) wykazała, że Arystotelesowskie pojęcie zmysłu wspólnego ujmuje te najistotniejsze cechy paradygmatyczne życia umysłowego, które określają współczesne rozumienie świadomości, a więc spójność doświadczenia, refleksyjną przytomność, intencjonalność oraz współzależność procesów poznawczych. Jednak różni się ono od naszego tym, że Arystotelesa interesuje struktura świadomości, nas natomiast – „relacja świadomy podmiot – przedmiot świadomości” (por. Modrak, 1988). Dla Arystotelesa podmiotem świadomości jest żyjący organizm: „Stanowczo lepiej nie mówić, że dusza odczuwa litość, uczy się, wyciąga wnioski, lecz że człowiek [to czyni] dzięki swej duszy” (Arystoteles, 1988, 408b13-15). Jeśli natomiast, jak to jest u Kartezjusza, punktem odniesienia jest podmiot przeżyć, to wtedy siedliskiem świadomości musiałaby być niematerialna dusza lub umysł.

U Arystotelesa nawet refleksyjna świadomość myślenia jest funkcją zmysłu wspólnego, a świadomość spostrzegania i myślenia – warunkiem uświadomienia sobie swojego istnienia, bowiem „(...) ten, kto widzi, spostrzega, że widzi, i ten, kto słyszy, spostrzega, że słyszy, i ten, kto chodzi, spostrzega, że chodzi – i w odniesieniu do wszystkich innych funkcji istnieje podobnie jakaś świadomość tego, że je wykonujemy, tak że możemy spostrzegać, że spostrzegamy, i myśleć, że myślimy; (...) [przeto] to, że spostrzegamy i myślimy jest spostrzeganiem, że istniejemy (...)” (Arystoteles, 1996, 1170a29-b1). „Z powrotem, a właściwie naprzód do Arystotelesa” – kończy swój wywód Wilkes (1988, s. 39). Jeśli jednak wracamy do Arystotelesa, to czy nie dlatego, że i dla niego, tak jak i dla nas współczesnych, świadomość jest ważna?

Tak jak była ważna dla Wilhelma Wundta, ojca współczesnej psychologii, ponieważ będąc „głównym celem wszelkiego bytu psychicznego” (Wundt, 1873, s. 355), „wprowadza porządek w dziedzinę doświadczenia, a nawet rzecz można, jest przyczyną jego powstania” (*tamże*, s. 362).

Psychologia po Arystotelesie, jak uważa Wundt (1862, s. XI), nie tylko nie posunęła się ani na krok, ale pod niejednym względem nawet się cofnęła, co nietrudno jego zdaniem zrozumieć, jeśli weźmie się pod uwagę problemy, które psychologowie szczególnie sobie upodobali. Oto od niepamiętnych czasów przedmiotem ich dociekań były pytania o naturę, siedlisko, początek i przyszły los duszy. Panowało wręcz przekonanie, że dopóki nie znajdzie się odpowiedzi na te pytania, dopóty nie uda się poznać

procesów umysłowych w ich związkach przyczynowych. Czy nie lepiej zatem – radzi Wundt – porzucić te pytania metafizyczne i zwrócić się ku „nieskończonemu bogactwu” konkretnych problemów, które *dają* się rozwiązywać, ponieważ nie mają absolutnie nic wspólnego z nierozwiązalnymi problemami metafizycznymi?

Co zatem będzie przedmiotem tej „nowej” psychologii? Będzie nią dusza jako świadoma psychika, ta zaś stanie się „sumą treści *doświadczenia bezpośredniego*”. W swoich wydanych w roku 1874 *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, pierwszym w całym tego słowa znaczeniu podręczniku nowożytnej psychologii eksperymentalnej (określenie *fizjologiczna* odnosi się tutaj nie do przedmiotu badania psychologii, lecz do zapożyczonej z fizjologii metody eksperymentu laboratoryjnego), Wundt tak to wyjaśni: „Jeśli dziś psychologia uważa za swe zadanie: zanalizować rzeczywistość życia duchowego we wszystkich jego przejawach i posługiwać się przy tym metodami w miarę możliwości ścisłymi, nie może ona – rzecz oczywista – posługiwać się innym pojęciem duszy jak tylko tym, w myśl którego dusza nie jest niczym innym jak wyłącznie *dzianiem się* psychicznym [das seelische Geschehen]” (Wundt, 1908, s. 761, podkr. moje; por. Pieter, 1976, s. 141).

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

Psychologia jako nauka empiryczna musi się opierać na faktach – powiada dalej – którymi są w psychologii *fakty świadomości* rozumianej jako doświadczenie bezpośrednie. Wszakże poznajemy tylko to, czego może nam dostarczyć powierzchowna introspekcja, a więc obserwowanie świadomości jako takiej. A sama świadomość i to, co się w niej odbywa, to przecież „złożone zjawiska”. I właśnie te złożone zjawiska możemy bezpośrednio obserwować, gdy tymczasem proste zjawiska są przed nami skryte. „Proste zjawiska, które poznajemy wyłącznie w wyniku rozłożenia złożonych (...) stanowią w psychologii *początek życia psychicznego*, a więc początek zarówno życia jednostki, jak i całej gamy wszelkich istot żyjących” (Wundt, 1862 s. XIV).

Nietrudno zrozumieć, dlaczego mówiąc o duszy aktualnej, rozumianej jako działanie się psychiczne, był Wundt *zmuszony* nawiązać do Arystotelesowskiej duszy jako entelechii, ale w znaczeniu „entelechia *druga*”. Przecież powiedział, że psychologia chce

(musi?) w badaniu przejawów życia duchowego posługiwać się metodami eksperymentalnymi na wzór nauk przyrodniczych! A musi dlatego, że będzie to zgodne z czymś, co można by nazwać „poprawnością polityczną” w nauce.

We wstępie do *Przyczynków* poświęconym metodom psychologii Wundt stwierdza, że „z każdej karty historii nauki wynika jasno, iż wszystkie nauki zawdzięczają swoje osiągnięcia postępom stosowanych przez nie metod badania. Wszystkie współczesne nauki biorą początek w przełomie dokonany w metodzie” (*tamże*, s. XI), ale mimo to w psychologii nie znalazło to żadnego oddźwięku, chociaż na przykład fizyka całkowicie się zreformowała w wyniku rewolucyjnej zmiany metody.

Skoro więc psychologia musi uznać za swoje metody nauk empirycznych, ponieważ jej przedmiotem badania jest doświadczenie ogólne dane bezpośrednio, a nie konkretna treść doświadczenia, i ponieważ na jej treść składają się nie trwałe przedmioty, lecz wyłącznie procesy, których badanie wymaga ich uprzedniego umyślnego wywołania i zamierzonego zmieniania warunków (Wundt, 1896, s. 22; 24-25), to jej przedmiot musi określać metoda badania. Można zatem powiedzieć, iż do swojej aktualistycznej koncepcji duszy doszedł Wundt w wyniku *metafizycznej* analizy metody, a nie przedmiotu badania, analizy wymuszonej przez przyjęte założenie o związku postępu naukowego z przełomem metodycznym. Nie dlatego bowiem przedmiotem psychologii jest doświadczenie ogólne dane bezpośrednio, a nie konkretna treść doświadczenia, że wykazała to analiza teoretyczna doświadczenia, ale dlatego, że metody nauk empirycznych, stanowiących wzorzec postępowania badawczego w psychologii, nie są odpowiednie do badania konkretnej treści doświadczenia. Mówiąc ogólnie, nie dlatego dusza substancjalna jest „zbędnym ornamentem metafizycznym” i nie może być przedmiotem psychologii, że Wundt (albo ktoś przed nim) wykazał jej nieistnienie (tak jak w końcu wykazano, że nie istnieje flogiston ani też nie dziedziczą się cechy nabyte – por. Robinson 1981, s. 398), lecz dlatego, że metody nauk przyrodniczych (empirycznych) nie nadają się do badania duszy substancjalnej, natomiast nadają się do badania duszy ujmowanej aktualistycznie jako zorganizowana struktura procesów psychicznych (jako taka jest ona przecież niesubstancjalna). Do eksperymentalnego badania objawów (aktualizacji) duszy można było przystąpić dopiero wtedy, gdy uznano, że dusza może być przedmiotem nauki przyrodniczej (patrz wyżej Wundt 1873, s. 28-29). Zauważmy, że z tego samego powodu Watson zakwestionuje później świadomość jako przedmiot psychologii (obiektywnej), ponieważ dla niego świadomość w rozumieniu psychologów introspekcyjnych nie istnieje, co jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że jako taka nie jest ona dostępna badaniu metodami behawioralnymi (patrz: Watson 1981, s. 512).

Powtórzmy raz jeszcze, cośmy wcześniej już powiedzieli: droga psychologii do nauki wiodła przez wrota metody empirycznej, której eksperyment jest tylko jedną z możliwych realizacji. I dlatego na tych metaforycznych wrotach mógł Jerzy Brzeziński

umieścić inskrypcję otwierającą jego *opus magnum*: „Zaczniemy od tego, że psychologia jest nauką i to nauką empiryczną” (Brzeziński, 1996, s. 15). I jeśli nie znajdziemy tam dzisiaj aktualnej niegdyś inskrypcji wpływowego amerykańskiego wundtysty – Edwarda Titchenera: „Jedynie przez wejrzenie w głąb świadomości możemy osiągnąć wiedzę o zjawiskach psychicznych; jedynie przez wejrzenie w głąb świadomości we wzorowych warunkach możemy uczynić naszą wiedzę poznaniem naukowym. (...) Introspekcja eksperymentalna jest zatem *jedyną metodą*, na której możemy oprzeć poznanie samych siebie; jest to *jedyna droga* do wiedzy psychologicznej” (Titchener, 1928, s. 28, podkr. moje R.S.), to nie dlatego, że zniknęła z psychologii świadomość jako jej przedmiot badania („Nawiasem mówiąc, jest, moim zdaniem, czymś skandalicznym, że współczesne dyskusje w filozofii i psychologii tak rzadko dotyczą świadomości” – napisze John Searle, 1995, s. 14), tak jak zniknął z chemii flogiston po wykryciu w XVIII wieku tlenu, ale dlatego, że przyjęta teraz przez społeczność uczonych *metoda* badań psychologicznych nie spełnia koniecznych do badania tego przedmiotu warunków. I dlatego miał niewątpliwie rację Watson, kiedy patrząc z optymizmem w przyszłość psychologii, mówił, że problemy, których nie umiemy jeszcze poddać badaniu metodami behawioralnymi i z tego powodu musimy je na razie odłożyć do czasu, „gdy nasze metody staną się doskonalsze”, „znów staną się ważne, lecz będzie można na nie spojrzeć jako na problemy, które *wyrosły z nowego podejścia*” (Watson 1981, s. 510-511; podkr. moje R. S.).

Otóż to, problemy wyrosły z nowego podejścia. Dzieje psychologii na jej drodze do nauki dobrze ilustrują proces takiej substancjalizacji metody. To przecież metoda, a nie przedmiot psychologii stała się dla Wundta już na początku wyodrębniania się psychologii jako nauki kryterium zasadniczego odróżnienia psychologii indywidualnej, zwanej dzięki dominującej w niej metodzie psychologią eksperymentalną od *Völkerpsychologie*, czyli psychologii historyczno-kulturowej, posługującej się w przeciwieństwie do tamtej wyłącznie czystą, nieeksperymentalną obserwacją wytworów ducha (patrz: Wundt 1896, s. 27). Takie stanowisko Wundta jest „poniekąd niespodzianką” (Twardowski, 1913, s. 84). Oto bowiem „jeden z twórców psychologii eksperymentalnej, jeden z tych, co się sami najskuteczniej przyczynili do obfitości protokołów doświadczeń i tabel cyfrowych, umieszczanych w publikacjach, poświęconych psychologii eksperymentalnej, przestrzega przed przesadnym pojmowaniem eksperymentalnego charakteru psychologii i sprzeciwia się upatrywaniu w psychologii eksperymentalnej odrębnej nauki!” (*tamże*). A rozpowszechniona współcześnie w psychologii „obliczeniowa” koncepcja umysłu, z którą przekonująco polemizuje cytowany już Searle (1995), jest jeszcze jednym przykładem takiej substancjalizacji metody.

Dokonując odkrycia *bytu potencjalnego* – pisze Giovanni Reale – Arystoteles uważał, że posiadał pojęcie istotne dla wytłumaczenia rzeczywistości i bytu. Doświadczenie uczy bowiem, że „oprócz sposobu istnienia *w akcie* jest także sposób istnienia *w moż-*

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

Skoro w Wundtowskim programie „nowej” psychologii nie mogło być miejsca dla badania Arystotelesowskiego „przygotowawczego wyposażenia ciała” (duszy w rozumieniu „pierwsza entelechia”), które miało odtąd zająć badanie procesów i czynności psychicznych, to postęp w psychologii zaczął się od zatrzymania rzeczywistości w zrealizowanym bezruchu. Tym samym Arystotelesowski przedmiot nauki o duszy już nie tylko przestał być czymś wzniosłym i godnym podziwu, ale wręcz zniknął z naukowego słownictwa psychologicznego! Czy dostojność psychologii to już tylko pusty frazes? Jeszcze nawet siedemnastowieczny empirysta brytyjski, John Locke, w którego filozoficznej psychologii na doświadczeniu „oparta jest cała nasza wiedza i z niego ostatecznie się wyprowadza” (Locke, 1955, s. 120), włączał do niego nawet „wszelkie owe wzniosłe myśli, które wzbijają się nad obłoki i sięgają samego nieba” (*tamże*, s. 140). A przedsmak tego, co będzie przedmiotem eksperymentu psychologicznego w „nowej” psychologii, da w swoim *A Primer of Psychology* z roku 1914 (polski przekład Czesława Znamierowskiego *Początki psychologii* z roku 1928 [wyd. 6, s. 29]) cytowany już wyżej Titchener, gorliwy jej propagator: „Mamy, przypuśćmy, określić najmniejszą dostrzegalną różnicę natężenia zapachu wosku; to znaczy, mamy zbadać, o ile należy zwiększyć powierzchnię bodźca, aby natężenie czucia dostrzegalnie się zwiększyło. Prawidłę specjalnym będzie tu wskazanie, że eksperyment należy wykonywać w dzień suchy; wosk bowiem pachnie silniej przy pogodzie wilgotnej, niż przy suchej”. Tutaj „wacanie wosku”, a tam i Locke’owska „myśl wzbijająca się nad obłoki i sięgająca samego nieba”, i Brentanowskie „poświęcenie osoby etycznie szlachetnej”!

Quo vadis, psychologio?

Jeśli psychologia kiedykolwiek przechodziła rewolucję naukową, to niewątpliwie była nią dokonany przez Wundta, w całym tego słowa znaczeniu, przełom w metodzie badania (Cohen, 1985; Leahey, 1992; Stachowski, 2000). I „choć długie życie i niezmordowana pracowitość w połączeniu z wielkimi zdolnościami dały Wundtowi niemal bezkonkurencyjną pozycję wśród psychologów na pół wieku, (...) [to] nowa psychologia z 1880 roku jest teraz nieco postarzała, trochę rozczarowana, trochę mądrzejsza, trochę smutniejsza” (Brett, 1969, s. 455). Tak pisał u schyłku życia Wundta kanadyjski historyk psychologii George S. Brett, który daleki był jednak od tego, by ową zmianę nastroju utożsamiać z dyskredytowaniem dzieła całego jego życia. To prawda, że ortodoksyjna myśl psychologiczna Wundta miała niebawem spotkać się z krytyką i to z wielu różnych stron. Ale nie sposób również zaprzeczyć prawdzie, że ta krytyka wyznaczała dalszy postęp całej psychologii, bo – jak mówił jeszcze Arystoteles – „powinniśmy (...)

żyć wdzięczność nie tylko dla tych, z których poglądami się zgadzamy, lecz także dla tych, którzy głosili poglądy bardziej powierzchowne, bo i ci wnieśli swój wkład, rozwijając naszą zdolność myślenia” (Arystoteles, 1990, 993b6-7, s. 645).

Psychologia nauką o nieświadomej świadomości? – Jeśli dla Wundta świadomość, której istota „polega na odróżnieniu naszego ja od zewnętrznego świata” (Wundt, 1873, s. 363), była ważna, mimo że „nie wszystko uświadomić się może: są bowiem pewne procesy psychiczne, które gwoi swej własnej natury albo raczej gwoi natury samej świadomości, na zawsze przed nią ukrytymi pozostać muszą” (*tamże*, s. 350), to dla twórcy psychoanalizy – Sigmunda Freuda „świadomość obejmuje w każdym momencie jedynie pewną niewielką treść” i dlatego „konwencjonalne utożsamienie tego, co psychiczne, z tym, co świadome, (...) przecenia rolę świadomości” (Freud, 1993, s. 106).

Wprawdzie „bez światła świadomości przepadlibyśmy w mrokach psychologii głębi” (Freud, 1995, s. 81), ale podejmując „próbę znalezienia nowej orientacji”, Freud czuje się zmuszony do zajęcia stanowiska, „w myśl którego twierdzenie, że wszystko, co zachodzi w psychice, musi być również znane świadomości, to nic innego, jak bezpodstawne uroszczenie (*eine unhaltbare Anmaßung*)” (Freud, 1993, s. 106), wobec czego jest przekonany, iż ma „prawomocny powód do wykroczenia poza obszar bezpośredniego doświadczenia” i uczynienia z nieświadomej sfery psychiki przedmiotu psychologii (*tamże*).

I wtedy Freud wyciągnął „na światło dzienne cały brud i zło tkwiące w ciemności głębin duszy ludzkiej” i przedstawił ją tak, „aby światu odeszła wszelka chęć szukania w niej czegoś innego niż właśnie brud i zło” (Jung, 1970b, s. 81). Ale osiągnął efekt daleki od zamierzonego: ciemne, niemal chorobliwe fakty z życia głębin psychiki zaczęły w trudny do wytłumaczenia sposób interesować i wręcz fascynować współczesnego człowieka. Skąd zatem bierze się ten sam w sobie przecież perwersyjny podziw dla brudu duszy, ten zapal, to niemal fanatyczne uwielbienie dla rzeczy, które tylko z trudem można pogodzić z poczuciem dobrego smaku?

Odpowiedzi na to pytanie udziela psychologia analityczna Carla Gustawa Junga: fascynacja tym ponurym obrazem głębi człowieka ma charakter psychologiczny, wyrasta bowiem „z samej substancji duszy i dlatego jest czymś tak cennym, jak odgrzebane w kupie gnoju antyczne rękopisy” (*tamże*, s. 84). To nie Freud – powiada Jung (*tamże*, s. 86) – „przyczynił się do tego, że analiza duszy kojarzy się nam z brzydkim zapachem: winni tego jesteśmy my wszyscy, którzy – ulegając całkowitej ignorancji i oszukując sami siebie – uważamy się za ludzi czystych i porządných”. Współczesny człowiek nie może już zaprzeczyć, że „ciemne fakty nieświadomości stanowią potęgę obdarzone wielkim wpływem, że istnieją psychiczne moce, które nie dają się już włączyć (...) do naszego racjonalnie uporządkowanego świata (...)” (*tamże*, s. 76). Te „zatechłe zakamarki duszy” mają dla nas dlatego taką wartość, że służą nam do pewnego celu. Oto

bowiem odkrywamy „podejrzane podziemia naszych wspaniałych cnót i niezrównanych ideałów”, możemy zawołać z triumfem: „oto są wasi bogowie, złuda uczyniona ręką ludzką, skalana ludzką podłością, pobielane groby, wewnątrz pełne kości trupich i wszelkiego brudu” (*tamże*, s. 84-85). Nic zatem dziwnego, że i konkluzja musiała zabrznieć równie złowieszczo: to od takiego właśnie budzącego odrazę zarówno z intelektualnego, jak moralnego i estetycznego punktu widzenia obrazu głębi człowieka, głębi, w której znajduje on jedynie to, co musi być ubogie i niedoskonałe, to, co najbardziej odpychające i odbierające złudzenie wewnętrznego piękna człowieka, bierze swój początek psychologia głębi!

Freud wprowadził swoją psychologię nieświadomości, „wykorzystując klasyczne motywy gnostyckie: z jednej strony seksualizm, z drugiej srogi autorytet ojcowski. Motyw gnostyckiego Jahwe i Demiurga pojawił się ponownie we Freudowskim micie praojca i wywodzącego się od tego ojca mrocznego ‘nad-ja’ ” (Jung, 1993, s. 240). Ta opinia Junga musi zasługiwać na wiarę; on sam jest przecież autorem takiego *par excellence* gnostyckiego tekstu: *Septem Sermones ad Mortuos* [Siedem kazań do zmarłych], który stał się rodzajem preludium do tego, co miał on przekazać światu o nieświadomości: „czymś w rodzaju porządkującego schematu i wykładni powszechnych treści nieświadomości” (Jung, *tamże*, s. 229). Ten napisany w ciągu trzech wieczorów 1916 roku w niezwyklej okolicznościach [„W domu jakby kłębiła się wielka rzesza – wielka rzesza duchów! Stały wszędzie, cisnęły się do drzwi, miało się wrażenie, że brak powietrza, by zaczerpnąć tchu. (...) I wtedy słowa jakby same zaczęły spływać na papier” (*tamże*, s. 227-228)] tekst stanowi niewątpliwie załączek całej doktryny jungowskiej, to „zapis” jego bezpośredniego przeżycia wewnętrznego, świadczącego o tym, że jungizm wyrasta z gnozy (Prokopiuk, 1981). Tutaj ta charakterystyczna cecha jungizmu została wyrażona w języku niemalże religijnym jako wyznanie wiary w Boga wręcz gnostyckiego, nazwanego imieniem ABRAXAS, w którym dostępują zjednoczenia niejako równoważące się dobro i zło (por. Buber, 1994, s. 77).

Czego Jung szukał w gnozie?

W napisanym w roku 1928 eseju „Problem psychiki współczesnego człowieka” Jung (1970b) stwierdza, że naszą epokę różni od wszystkich epok wcześniejszych przemożne pragnienie poznania *duszy*, a przede wszystkim jej *nieświadomej* podstawy. Od razu zauważmy, że Jung i psychologowie analityczni używają pojęcia „dusza” zamiast pojęcia psychiki szczególnie wtedy, gdy chcą podkreślić ruch *w głąb* (por. Samuels, Shorter i Plaut, 1994, s. 55). „Wszystko tkwi w *duszy*” – powiada Jung (1970b, s. 74) – „wszystko znajduje się jak gdyby *we wnętrzu* człowieka”. Czy takie zafascynowanie duszą, której głębie mają być, jak widzieliśmy, mroczne, zatechłe i odrażające, nie jest przypadkiem jakąś chorobliwą perwersją? Jung mówi, że nie jest. Co więcej, to zafascy-

nowanie duszą jest „przyciąganiem tak mocnym, że ludzi, którzy mu ulegają, nie odstrasza nawet widok rzeczy wstrętnych” (*tamże*, s. 90).

Lecz w duszy jest także dobro, bo „człowiek zawsze i wszędzie rozwijał w sposób naturalny funkcję religijną i dlatego to dusza ludzka od czasów prehistorycznych przeniknięta jest uczuciami i wyobrażeniami religijnymi” (Jung, 1970a, s. 63-64). Co więcej, „to właśnie dusza dzięki tkwiącej w jej istocie boskiej mocy twórczej jest (...) nie tylko warunkiem wszelkiej rzeczywistości metafizycznej – ona jest tą rzeczywistością” (Jung, 1992, s. 82). Zjednoczenie dobra i zła: mrocznej głębi duszy i tkwiącej w niej boskiej mocy twórczej tworzy zintegrowaną w jaźni duszę. Natomiast na Zachodzie mamy do czynienia z ogólnym niedocenianiem duszy, przez co jest ona „jawnie ‘nic niewarta’ ” (Jung, 1970c, s. 221). Jest to dusza, w którą nic nie włożono, i gdzie całego Boga ma się poza sobą. Dusza, w której nie tkwią dające się przeżywać największe wartości oraz odpowiedniki tych wszystkich rzeczy, które znalazły wyraz w dogmatach, jest tylko „nędznym oparem” (*tamże*, s. 225). Zdiagnozowawszy współczesną duszę, Jung przystępuje do jej „deifikacji”, oświadczając, że ma ona godność istoty, której dane jest mieć świadomość intymności związku z Bogiem. Skoro Boga i duszę łączy stosunek pokrewieństwa, to musi ona mieć „możliwość nawiązywania stosunku z Bogiem, tj. musi mieć w sobie jakiś odpowiednik istoty Boga” (*tamże*, s. 222). Tym odpowiednikiem – z psychologicznego punktu widzenia – ma być według Junga *archetyp obrazu Boga*. Skoro więc zjawiska religijne mają u Junga genezę psychologiczną, to wiara nie będzie mu już potrzebna. Dlatego w filmowanym wywiadzie dla BBC w 1959 roku osiemdziesięcioletni wówczas Jung na pytanie Johna Freemana: „Czy dzisiaj jeszcze wierzy Pan w Boga?” będzie mógł odpowiedzieć: „Ja *wiem*. Nie muszę wierzyć. Ja *wiem*” (Jung, 1999, s. 428). Jung nie musi wierzyć, a więc doświadczać niepoznawalnego – on wie, bo zna duszę. Nie musi, skoro Bóg „psychologiczny” jest dla niego jedyną rzeczywistością. Nie bytem egzystującym ponad psychiką, lecz jedynie zjawiskiem psychicznym! A wtedy boskie działanie musi wypływać z człowieczego wnętrza. „Bóg absolutny w ogóle nas nie obchodzi, podczas gdy Bóg ‘psychologiczny’ byłby *realny*” (Jung, 1976, s. 99, przypis 6). Bóg Carla Gustava Junga, a nie Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba. Parafrazując Bubera (1994, s. 78), można powiedzieć, że Jung nie zaprzecza istnieniu transcendentnego Boga, lecz tylko Go wyłącza. To nie Boga odsuwa Jung („świadomość współczesna”), lecz wiarę. Niech się dzieje z Bogiem, co chce – Jungowi, *guru* współczesnej świadomości chodzi tylko o jedno: nie pozostawać z Nim w relacji wiary.

Jungizm wyraźnie pokazuje więc, jak odrzucenie Objawienia jako normy, czyli także ekonomii zbawienia, prowadzącej od tego, co immanentne, do tego, co transcendentne, kończy się ugrzęźnięciem w „bagnie intelektualnym”, prawdziwej zmurze „gnostyków” (por. Gentili, 1997, s. 50). To ugrzęźnięcie jest często „fatalnym skutkiem poszukiwań religijnych nie czerpiących z obiektywnej rzeczywistości Objawienia, a rozświeatanych

tylko nikłymi, choć nie pozbawionymi iskry geniuszu ognikami rodzącymi się w umyśle ludzkim, który przecież potrzebuje wsparcia w zwątpieniu i niedoskonałości” (*tamże*, s. 50). Co prawda, celem gnostyckiej hermeneutyki chrześcijaństwa jest „zniesienie bariery zakładanej niepojmowalności Objawienia i nadanie aspektu racjonalnego tajemnicy, co umożliwiłoby jej przyjęcie”, ale ceną, jaką się za to płaci, „są subiektywne i arbitralne tezy, co potwierdza raz jeszcze, iż alternatywą objawionych tajemnic nie staje się racjonalność myśli ludzkiej, ale ‘próżne słowa’ piętnowane już przez Pawła” (*tamże*, s. 91).

Psychologia nauką o bezduszy?

Amerykański behawioryzm Johna Watsona nie będzie już potrzebował nie tylko jakiegokolwiek duszy, ale i świadomej, a tym bardziej nieświadomej psychiki. Świadomość to dla niego po prostu „frazes literacki”, a wiara w istnienie świadomości, rzeczy nieuchwytnej, prawie duszopodobnej, sięga dawnych czasów zabobonów i magii. Podobnie frazesem literackim jest i „nieświadomość ze wszystkimi jej skarbami, które dopiero kuglarstwo psychoanalitików wydobywa na światło dzienne” (Szewczuk, 1990, s. 20), i dlatego „większa część chaosu, jaki mamy dzisiaj w nauce, datuje się od czasów Freuda” z powodu jego „demonologicznej terminologii” (Watson, 1990, s. 399).

Dla twórcy behawioryzmu przekonanie, że każdy człowiek ma duszę, która jest odrębna i różna od ciała, jest „pierwszym przykładem (...) religijnego pojęcia” (*tamże*, s. 41), boć przecie „nikt nigdy nie dotknął duszy ani jej nie widział w próbówce, ani nie wchodził z nią w żadne związki, w jakie wchodzi z innymi przedmiotami swego codziennego doświadczenia” (*tamże*, s. 41-42). Nawet Wundt, „rzeczywisty ojciec psychologii eksperymentalnej, [który] bezsprzecznie pragnął w 1879 r. psychologii naukowej”, wyrastając w „centrum filozofii dualistycznej najbardziej ortodoksyjnego typu”, nie umiał „dostrzec drogi wolnej od problemu *mind-body*” (*tamże*, s. 42). Psychologia Wundta była „z konieczności kompromisem. Termin ‘dusza’ zastąpił Wundt” – pisze Watson (*tamże*, s. 42) – „terminem *świadomość*. Świadomość nie jest aż tak nieobserwowalna jak dusza”. Ale „żadna psychologia, która zawiera religijny problem *mind-body*, nie może prowadzić do weryfikowalnych wniosków” (*tamże*, s. 44). Behawiorysta uważa więc, że „wiara w istnienie świadomości sięga dawnych czasów zabobonów i magii (...). Magia wciąż żyje. W miarę upływu czasu wszystkie te wysoce chaotyczne, niezliczoną ilość razy przekazywane, opowieści zostają wplecione w mądrość ludową. Mądrość ludowa z kolei zostaje zorganizowana w religie. Religie zostają włączone w polityczną i ekonomiczną strukturę. Używa się ich jako narzędzi. Naród jest zmuszony do zaakceptowania wszystkich opowieści wiejskich bab i podaje je dalej jako ewangelię dla dzieci swoich dzieci” (*tamże*, s. 40-41). Skoro zatem dusza (świadomość) jest „pojęciem i niedefiniowalnym, i niepotrzebnym”, to tym, czego nam potrzeba jest „rozpoczęcie

prac nad psychologią: zrobienie z *zachowania*, a nie ze *świadomości*, obiektywnego przedmiotu naszych badań” (Watson, 1981, s. 513).

Szukając „uproszczonego poglądu na życie”, który nazwał „ujednoliceniem przedmiotu i metod badania”, Watson rozpoczął własne formułowanie problemu psychologii od zdecydowanego usunięcia ze swojego naukowego słownika wszystkich subiektywnych terminów takich, jak wrażenie, percepcja, wyobrażenie, pragnienie, zamiar, a nawet myślenie i emocja, jeśli były one subiektywnie definiowane (Watson, 1990, s. 45)⁶⁾. Ich miejsce mają zająć takie określenia, jak bodziec i reakcja, tworzenie się nawyków, integracja nawyków itp. Zapowiadając „wyeliminowanie stanów świadomości”, pozbawiał Watson psychologię jej „zasadniczego przedmiotu badań”, a tym samym i jej „metody *par excellence*” – introspekcji, co było równoznaczne z zakwestionowaniem racji bytu psychologii jako nauki.

Wystąpieniu Watsona sprzyjał klimat intelektualny w psychologii amerykańskiej. Gdy wstępował bowiem na mównicę pamiętnego dnia 24 lutego 1913 roku, by na posiedzeniu Nowojorskiego Oddziału Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego na terenie Uniwersytetu Columbia, ogłosić swoje orędzie behawiorystyczne, w psychologii jako dziedzinie naukowej panował już od dłuższego czasu wielki zamęt (Wozniak, 1993). U jego podłoża leżał niemal całkowity brak zgody między psychologami co do natury świadomości. Wundt upominał się niegdyś o należne jej miejsce w przyrodzie, polemizując z niemieckim materializmem psychofizycznym. W rękach psychologów funkcjonalnych świadomość znalazła miejsce w przyrodzie jako funkcja biologicznie użyteczna, stając się narzędziem przystosowania człowieka do jego środowiska. Psychologia zwierząt włączyła w krąg świadomości organizmy niżej od człowieka stojące na drabinie rozwoju ewolucyjnego, by potem stopniowo je stamtąd rugować. Nie było już wątpliwości – świadomość stawała się problemem, z którym przyszło się psychologii zmierzyć. Ale problematyczna stawała się również introspekcja, jedyna właściwa metoda badania świadomości, czymkolwiek by ona nie była. Introspekcja to przecież nic innego, jak tylko obserwowanie świadomości przez nią samą, a ta przecież była na cenzurowanym! Do tego jeszcze kwestią sporną była rzetelność i trafność zeznań introspekcyjnych.

Psychologii potrzebny był więc dyktator, który jednym zdecydowanym ruchem przeciąłby pogmatwaną sieć kontrowersji, w jaką się ona wplątała. I tego właśnie dokonał Watson, usuwając po prostu z psychologii świadomość jako przedmiot badania, co tym samym pozbawiało ją podstawowej metody: introspekcji. To zaś, co pozostało – obiektywna psychologia zachowania – nazwał „behawioryzmem”, siebie zaś – *jedynym* behawiorystą (*the behaviorist*).

Ale czy zachowanie jako przedmiot psychologii jest wolne od tych zarzutów, które Watson kierował w stronę świadomości? „W żadnej innej nauce” – pisał przed laty Karl

Zener (za: Koch, 2002, s. 48) – „nie ma takiego jednego, obejmującego różne kategorie rzeczownika odnoszącego się do ogółu zdarzeń badanych przez tę naukę, który byłby porównywalny z terminem *zachowanie*. Są zjawiska optyczne, mechaniczne, magnetyczne, wewnątrzatomowe, a wszystko to są zdarzenia fizyczne. Jest też duża różnorodność zjawisk biologicznych: metabolizm, wzrost, rozmnażanie, skurcz, wydzielanie. Natomiast w żadnej nauce nie ma jednego, nieuwarunkowanego terminu, który by obejmował wszystkie zjawiska, składające się na jej przedmiot. Nie ma ponadto praw biologicznych porównywalnych pod względem *ogólności* z prawami bodziec – reakcja, nie ma ich ani w fizyce, ani w chemii. Żadna inna nauka nie stawia siebie samej w gorszej sytuacji przez wpuszczenie demona terminu, który tak bardzo utrudnia analizę i zachęca do pozbawionego umiaru uogólniania interpretacji otrzymanych współzależności funkcjonalnych.

Przesadnie abstrakcyjny charakter pojęcia zachowania (a także bodźca) prowadzi w końcu do złudnego przekonania, że w psychologii już wypracowano albo da się wypracować *jednorodny pojęciowo zespół podlegających prawu współzależności*”.

O owym bogatym w przełomowe dla psychologii wydarzenia roku Watsonowskiego manifestu behawiorystycznego, dekonstruującego tradycyjny przedmiot psychologii i buńczucznie zapowiadającego powołanie do życia w ciągu kilku lat „nowej” psychologii, której introspekcja „jest równie potrzebna, jak fizyce lub chemii” (Watson, 1981, s. 513), i w której „człowiek powinien być badany w warunkach odpowiadających jak najściślej warunkom eksperymentów ze zwierzętami” (*tamże*, s. 509), Kazimierz Twardowski (1965b, s. 283) w tymże samym 1913 roku pisał: „Przebywszy bardzo zmienne koleje weszła psychologia obecnie w okres, w którym, o ile sądzić można, nic nie przeszkodzi już dalszemu jej spokojnemu rozwojowi”. A zaledwie dwa lata później Sigmund Freud, następny dekonstruktor przedmiotu psychologii, rzucił wyzwanie: utożsamianie życia psychicznego ze świadomością przecenia rolę świadomości!

Psychologia nauką o człowieku dobrym?

W drugiej połowie ubiegłego stulecia, kiedy psychoanaliza i behawioryzm przeżywały szczytowy etap swojego rozwoju, wyłoniło się w psychologii amerykańskiej „nowe spojrzenie na możliwości człowieka i na jego przeznaczenie”, mające liczne implikacje „nie tylko dla naszych koncepcji wychowania, lecz również dla nauki, polityki, literatury, ekonomii i religii, a nawet dla naszych koncepcji świata pozaludzkiego” (Maslow, 1986, s. 184). W dużej mierze ten pogląd na naturę ludzką jako całościowy, pojedynczy, obszerny system psychologii, powstał jako reakcja przeciw ograniczeniom klasycznej Freudowskiej psychoanalizy i Watsonowskiego behawioryzmu, ponieważ ani psychoanaliza, ani behawioryzm nie interesowały się zbyt normalną, zdrową osobą, powodującą się wyższymi wartościami i celami. Jeden z rzeczników tego poglądu, Abraham Maslow, profesor psychologii na Brandeis University w Waltham, nadał mu nazwę psychologii

„holistyczno- dynamicznej”⁷⁾, odzwierciedlającą jej główne korzenie, które sięgają wybranych koncepcji Freuda, Adlera, Allporta, behawiorystów i innych. Maslow nie będąc ani antyfreudystą, ani antybehawiorystą, czuł się zarazem psychoanalitykiem i behawiorystą, choć obu tym teoriom miał za złe ich wąski pogląd na człowieczeństwo (Feist, 1990, s. 567). Zgodnie bowiem z fundamentalnym punktem widzenia behawiorysty, „aby zrozumieć człowieka, musimy zrozumieć historię życia jego działań” (Watson, 1990, s. 207). Behawioryzm to siła górująca nad człowiekiem jego przeszłości: „wszyscy jesteśmy zdominowani przez naszą przeszłość” (*tamże*, s. 373). Akcentując podstawowe pojęcie warunkowania, behawioryzm przeoczył zdolność człowieka do przekraczania siebie i swojej kultury. Podobnie „Freudowski obraz człowieka jest wyraźnie nieprzydatny, pomija bowiem jego aspiracje, jego dające się urzeczywistnić nadzieje, jego boskie cechy” (Maslow, 1986, s. 20). Psychoanaliza, której rozwój zawsze wiązał się z jej doświadczeniami wynikającymi z obcowania z chorymi i charakteryzującymi się skłonnością do powszechnej patologizacji, mając za swój przedmiot niezdrową, groźną i złą nieświadomość, w której odnajdujemy to, „co nieokiełznane i niezniszczalne w duszy ludzkiej, (...) co *demoniczne*, co rodzi życzenie senne” (Freud, 1996, s. 513), nie dostrzegała w pełni ludzkich możliwości ukierunkowanych na zdrowie.

I właśnie poza te nałożone sobie ograniczenia nauki nie uwzględniającej ani wartości, ani ludzkiej potrzeby, i poza wspólny psychoanalizie i behawioryzmowi determinizm pragnęła wyjść psychologia humanistyczna ze swoją koncepcją osoby ludzkiej, będącej zarówno aktualizacją, jak i potencjalnością, i formującej samą siebie z własnego wyboru. Wewnętrzna, biologicznie uwarunkowana, natura człowieka jest „raczej dobra lub neutralna, a nie zła”, i dlatego „należy ją uzewnętrzniać i rozwijać, nie zaś powściągać” (Maslow, 1986, s. 12).

Program psychologii humanistycznej ustalił się poniekąd samorzutnie jako wynik negatywnej selekcji przedmiotu badania, którą wcześniej przeprowadziła już sama psychologia i miał teraz objąć „te uzdolnienia i możliwości człowieka, które nie znalazły należnego miejsca czy to w teorii pozytywistycznej, czy też w behawiorystycznej, ani również w klasycznej teorii psychoanalitycznej, a więc ludzkie zdolności i możliwości, jak twórczość, miłość, ja, obiektywność, autonomia, tożsamość, odpowiedzialność, zdrowie psychiczne itp.” (Sutich, 1961, s. VIII). Z drugiej strony psychologia humanistyczna – trzecia siła w psychologii⁸⁾ – podobnie jak klasyczna Freudowska psychoanaliza (pierwsza siła w psychologii) i Watsonowski behawioryzm (druga siła w psychologii) miała dać współczesnemu człowiekowi wiedzę o jego tożsamości jako warunku *sine qua non* natury ludzkiej. Jednakże alternatywnym źródłem tej wiedzy stawała się teraz psychologia negatywna: człowiek miał się dowiedzieć, jak *nie* myśleć i *nie* mówić o sobie: „Freud przedstawił nam chorą część psychologii, my zaś musimy ją uzupełnić częścią zdrową” (Maslow, 1986, s. 14), ponieważ „nasze głębie mogą też być dobre,

piękne, pożądane. Ogólne wyniki badania źródeł miłości, twórczości, zabawy, humoru, sztuki itd. również na to wyraźnie wskazują. Te źródła tkwią głęboko w wewnętrznej, głębszej jaźni, a więc w nieświadomości. Chcąc je odzyskać, cieszyć się nimi i korzystać z nich – musimy umieć ‘się cofnąć’” (*tamże*, s. 182).

Behawioryzm nie odpowiedział na pytanie o to, „co jest tak istotne dla człowieka, bez czego już nie byłby nazywany człowiekiem” (*tamże*, s. 20). Jeśli miałyby być nim warunkowanie, to „jak wyglądałby człowiek *S-R*? I kto chciałby nim być?” (*tamże*).

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

Podstawową kategorią teoretyczną psychologii humanistycznej jest wzrastanie człowieka ukierunkowane na samorealizację. W rozumieniu Kurta Goldsteina, który to pojęcie wprowadził do psychologii, polega ona na możliwie najlepszym wykorzystaniu swoich uzdolnień (możliwości) w danych okolicznościach życiowych. I choć Maslow podkreśla ścisły związek filozofii i psychologii, stwierdzając, że *przed* przystąpieniem do badań psychologicznych lub pracy nad teorią psychologowie powinni formułować *explicite* swą filozofię człowieka (por. Madsen, 1980, s. 417), to jednak dziwi u niego „brak pytań, które są tak podstawowe w związku z tak zwaną samorealizacją, że wręcz zdroworozsądkowe: dlaczego człowiek powinien dążyć do samorealizacji (rozвивać się), jaka racja dostateczna skłania do podjęcia aktywności rozwojowej w kierunku poziomu wykraczającego poza przeciętną, co stanowi kryterium oceny tego rozwoju, skąd wiadomo, że podejmując taką, a nie inną aktywność jednostka realizuje wartościową potencjalność, a nie błądzi po manowcach, kierowana przez złudne miraży” (Gałdowa, 1992, s. 27). Sam Maslow musiał być świadom takiego nonszalanckiego potraktowania odwiecznych problemów filozoficznych, skoro w jednym z własnych tekstów (Maslow, 1967) przytacza list, w którym jego profesor filozofii z okresu studiów łagodnie go za to besztą: „Czy nie zdaje pan sobie sprawy, co pan w ten sposób robi? Ten problem ma za sobą dwa tysiące lat myślenia, a pan po prostu prześlizguje się po tym cienkim lodzie z taką łatwością i tak niedbale” (za: Gałdowa, 1992, s. 28).

Temu przedstawianemu przez psychologię humanistyczną obrazowi człowieka jako istoty, „która nie sięga poza siebie po sens i wartości i w ten sposób nie jest zorientowana ku światu, lecz interesuje się wyłącznie samą sobą” (Frankl, 1984, s. 148), Viktor E. Frankl, twórca logoterapii, czyli psychoterapii niepsychologistycznej, wychodzącej poza kompleks Edypa i poczucie mniejszej wartości, 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. *tamże*, s. 17), przeciwstawia obraz człowieka, do którego istoty należy „wychodzić poza siebie samego. (...) Być człowiekiem to znaczy być skierowanym na coś lub na kogoś, być oddanym dziełu, któremu się poświęcamy, człowiekowi, którego kochamy, lub Bogu, któremu służymy” (*tamże*, s. 147-148). Istota egzystencji ludzkiej leży w tym, co Frankl nazywa *samo-transcendencją*. W takim ujęciu samorealizacja przestaje być celem samym w sobie, stając się wynikiem, produktem ubocznym samotranscendencji, która wzywa do życia wartościami, nie ukierunkowanymi bezpośrednio na realizację własnego ja (por. Mamenti, 1995, s. 12). Pełna samoaktualizacja staje się coraz mniej możliwa w wyspecjalizowanym społeczeństwie. Dostrzega to również Maslow, odwołując się do przykładu Alberta Einsteina, który „mógł się aktualizować, ponieważ inni ludzie wykonywali wiele czynności za niego” (Maslow, 1986, s. 122). Jedną z cech człowieka, który dążąc do samourzeczywistnienia, skupia się na samym sobie, którego „cała wiedza, siła i mądrość tkwi wewnątrz [niego] i czeka na uwolnienie” (Groothuis, 1992, 24), jest zanik zainteresowania innymi ludźmi i rzeczami, w wyniku czego problemy zewnętrzne zajmują go tylko o tyle, o ile służą jego własnej samorealizacji (por. Kilpatrick, 1997, s. 69).

Tak jak niegdyś Titchener, który psychologię eksperymentalną Wundta nazywał – niezgodnie zresztą z intencją samego jej założyciela – po prostu całą psychologią, tak teraz Maslow przewiduje, że za parę dziesięcioleci ta „trzecia siła”, o ile 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 ponad trzy dziesięciolecia, a nadal mamy *psychologie* a nie *psychologię*. Tymczasem jednak ta trzecia psychologia wydaje mu się „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” (*tamże*, 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” (*tamże*, s. 213). Czy nie zbyt jednak pochopnie i nie za wcześnie psychologia humanistyczna zlekceważyła wypracowywany przez pokolenia od czasów Wundta standard naukowości, którym jest

„weryfikacja i potwierdzenie” (Wertheimer, 1978)? Nawet samo pojęcie „humanistyczny” musi być wieloznaczne, skoro Amerykańskie Towarzystwo Humanistyczne w 1972 roku przyznało takiemu zaprzysięgiemu behawioryście, jak Burrhus F. Skinner, honorowy tytuł Humanisty Roku.

A tymczasem jesteśmy świadkami inwazji mocy w psychologii, ponieważ owa trzecia siła okazuje się tylko przejściowym, przygotowawczym stopniem do „jeszcze ‘wyższej’” czwartej psychologii, międzysobowej, międzyludzkiej, ześrodkowanej raczej na kosmosie niż na ludzkich potrzebach i zainteresowaniach, wykraczającej poza społeczeństwo, tożsamość, samourzeczywistnienie i temu podobne. (...) Te psychologie obiecują, iż się rozwiną w filozofię życia, namiastkę religii, system wartości i program życiowy” (Maslow, 1986, s. 8). Ta czwarta siła – „psychologia transpersonalna” – zwana także Ruchem Ludzkiego Potencjału, którego bardziej widocznym, lecz mniej wnikliwym odpowiednikiem jest Ruch Nowej Ery (New Age), ma w przyszłości stać się bardzo istotnym czynnikiem w kształtowaniu współczesnej społecznej i religijnej świadomości (Drury, 1995). Za swój przedmiot przyjmuje ona duchowe, mistyczne i religijne aspekty funkcjonowania człowieka, zapoznane, a wręcz lekceważone przez dotychczasową naukę (por. *tamże*; Dobroczyński, 1997). Jest przeto szczególnie zainteresowana poznaniem, zrozumieniem i odpowiedzialną realizacją takich stanów, jak: bycie, stawanie się, samorealizacja, wyrażanie i spełnianie metapotrzeb (indywidualnych i „powszechnych”), wartości ostateczne, przekraczanie „ja”, świadomość jednocząca, doświadczenie szczytowe, ekstaza, doświadczenie mistyczne, groza, zdumienie, ostateczne znaczenie, przekształcenie jaźni, duch, przekształcenie powszechne, jedność, świadomość kosmiczna, najwyższa wrażliwość sensoryczna, kosmiczna gra, indywidualne i powszechne współdziałanie, optymalne i maksymalne interpersonalne spotkanie, realizacja i wyrażanie transpersonalnego i transcendentalnego potencjału oraz pokrewne im koncepcje, doświadczenia i aktywności (por. Drury, 1995, s. 53). Tak szeroki zakres przedmiotu psychologii transpersonalnej „bez wątpienia uznać trzeba za jeden z najwcześniejszych opisów tego, co później miało stać się New Age” (*tamże*).

Czy psychologia wraca do własnych korzeni?

Skoro przedmiotem badania psychologii transpersonalnej jest ludzka świadomość, to czy można powiedzieć, że wraca ona do historycznych korzeni myśli psychologicznej? Nie łudźmy się, to tylko pozorny powrót, gdyż ta świadomość to zgoła *inny* rodzaj świadomości. Maslow (1986, s. 15) nazwie ją „świadomością wewnętrzną”, opartą „na nieświadomej i przedświadomej percepcji naszej własnej natury, naszego własnego przeznaczenia lub naszych własnych zdolności i naszego własnego ‘powołania’ życiowego”. Wprawdzie „punktem wyjścia musi być nasza świadomość – a szerzej, osobiste doświadczenie” (Drury, 1995, s. 25), wszakże jest to świadomość poszerzona o jej mityczne wymiary i badana w odmiennych stanach, w których mają się ujawniać ludzkie

możliwości zwłaszcza w odniesieniu do duchowych archetypów umysłu. Ta *poszerzona świadomość* jest, jak powie Carl Gustav Jung, „jeden z tych pionierów psychologii, którzy pierwsi zaczęli badać świadomość na Zachodzie” (*tamże*, s. 24), „funkcją stosunku do świata rzeczy, prowadząc jednostkę ku absolutnej, wiążącej i nierozzerwalnej *łączności z całym światem*” (Jung, 1972, s. 178; podkr. moje R. S.). Nie jest to zatem ta świadomość, która była przedmiotem psychologii Wundta, a której istota „polega na odróżnieniu naszego ja od zewnętrznego świata”. Dzięki temu przeciwstawieniu zapobiega się bowiem takiemu rozszerzeniu naszego *ja* na cały świat, w wyniku którego tworzyłoby ono ze światem jedność. W przeciwnym razie po co badać świat, po co eksperymentować? Wystarczyłoby zajmować się własnym ja (Wundt, 1873, s. 363; por. Heinrich, 1988, s. 96).

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

Ale czy wstąpiwszy na tę „głębką i przerażającą ścieżkę, która prowadzi do reintegracji psychiki” (*tamże*, s. 39), i sięgnąwszy po inspiracje do filozofii i religii Wschodu, psychologia nie popełni intelektualnego samobójstwa, stając się nieudolnie naśladowującą religię jej namiastką?

Zamiast zakończenia

W języku żeglarskim w starożytnej Grecji „drugim żeglowaniem” nazywano to, które ktoś podejmował wtedy, gdy nie mając już wiatru w żaglach, płynął, posługując się wiosłami (Reale, 1996, s. 79). Ta przepiękna metafora, pojawiająca się w Platońskim *Fedonie* (99D-100A), którą Giovanni Reale uważa za najwspanialszy symbol filozofowania, posłużyła mu jako zwornik dla interpretacji myśli Platona, a także myśli przed i po Platonie. Obrazuje ona niezwykle sugestywnie przewrót, jakiego Platon dokonał w myśli „fizycznej” filozofów przyrody, zapoczątkowując to, co później zostało nazwane *metafizyką* (por. Reale, 2002, s. 61-62). „Pierwsze żeglowanie” odpowiadałoby zatem drodze, którą Platon przebył, idąc za filozofami przyrody (których pchanymi wiatrem żaglami były zmysły i wrażenia zmysłowe) i stosując ich metodę. „Drugie żeglowanie” za pomocą wiosła (czyli rozumowania i postulatów), a zatem o wiele bardziej męczące i absorbujące, odpowiada *nowemu typowi metody*, która doprowadzi go do centralnego momentu metafizycznego odkrycia rzeczywistości czysto inteligibilnej, czyli sfery tego, co ponadzmysłowe (*tamże*).

„Drugie żeglowanie” w istocie wyraża to, co za pomocą terminu technicznego określa się jako *wnioskowanie metaempiryczne*⁹⁾: wychodząc od doświadczenia i od tego, co zmysłowe oraz stwierdzając niemożliwość wytłumaczenia ich przez odwołanie

się do nich samych, wnioskujemy o konieczności przyjęcia czegoś, co wykracza poza doświadczenie i poza to, co zmysłowe (por. *tamże*, s. 253). To, co zmysłowe przestaje już być „prawdziwą przyczyną”, a zostaje sprowadzone do roli *środka i narzędzia*, za pomocą którego realizuje się „prawdziwa przyczyna” (rzeczywistość czysto inteligibilna) (por. Reale, 1996, s. 82).

Platońskie „drugie żeglowanie” Reale (*tamże*, s. 365) uważa za zdobycz, która w pewnym sensie znaczy *najważniejszy etap w dziejach metafizyki*. Cała bowiem myśl zachodnia będzie w decydujący sposób uzależniona od tego rozróżnienia zarówno wtedy i w takiej mierze, w jakiej je zaakceptuje (co jest oczywiste), jak i wtedy i w takiej mierze, w jakiej go *nie* zaakceptuje; w tym ostatnim bowiem wypadku będzie musiała polemicznie uzasadnić, dlaczego tego rozróżnienia nie przyjmuje, i przez tę polemikę zostanie dialektycznie od niego uzależniona.

Jedynym spośród myślicieli bliskich Platonowi, który przynajmniej częściowo rozwinął jego „drugie żeglowanie”, a nawet posunął je nieco naprzód, był Arystoteles (*tamże*, s. 30). Dla niego jedną z racji, dla których nauka o duszy góruje nad innymi naukami, była jej ścisłość (*akrībeia*), a ścisłość poznania wiązała się u niego z *niezmiennością przedmiotu* poznania. „To, co stale i pod każdym względem ulega zmianom” – pisał w 1874 roku Franz Brentano – „nie nadaje się jego [tj. Arystotelesowi] zdaniem do naukowego badania; temu, co w największym stopniu trwa, przysługuje najtrwalsza prawdziwość” (Brentano, 1999, s. 40), bowiem – jak później powie William James (2002, str. 446) – „przedmiot nauki jest w nas”.

Przypisy

¹⁾ W starożytnych Chinach za panowania dynastii mandżurskiej mandaryni byli wpływową w sprawowaniu władzy państwowej elitą intelektualną. Według amerykańskiego historyka Fritza Ringera (1969), niemieccy intelektualiści lat 1890-1933 tworzyli swoistą klasę mandarynów. Byli to ludzie o klasycznie uformowanej osobowości (*Bildung*), którzy za pomocą systemu biurokratycznego i edukacyjnego oddziaływali na politykę rządu. Typowym przykładem współczesnego niemieckiego mandaryna był Wilhelm Wundt. Jego kariera pokazuje, iż był to umysł mandaryna, który kształtował niemiecką psychologię przed nastaniem faszyzmu (por. Leahey, 1992, s. 180).

²⁾ Ten krok, na który w swojej długiej karierze psychologa zdobył się Wundt, uważa Brett (1921, s. 153) za jego największy kryzys rozwojowy. Jak na syna pastora Kościoła ewangelicko-reformowanego, był to doprawdy krok siedmiomilowy! Dusza stanie się teraz „procesem”, wprawdzie realnym, ale przecież tylko aktywnością psychiczną, będącą wyłącznie tym, co daje się spostrzec za pośrednictwem przeprowadzonej w warunkach eksperymentalnych samoobserwacji (*tamże*; por. Stachowski, 1995, s. 305).

³⁾ Arystoteles, podobnie jak i jego greccy poprzednicy, nie znał słowa *psychologia*. Nie znajdziemy go nawet w tych traktatach „ojca psychologii”, które we współczesnej historiografii myśli psychologicznej uchodzą za psychologiczne. Wydaje się zatem mało prawdopodobne, że

właśnie to słowo nie ocalało, skoro zachowały się takie wyrazy, jak *philosophia* czy *theologia*. Należy więc przyjąć, że słowo *psychologia*, mimo iż tworzą je dwa wyrazy greckie: *psyche* i *logos*, tłumaczone na język polski jako odpowiednio *dusza* oraz *nauka*, nie jest rdzennym słowem greckim. Nawet swój traktat, uchodzący za pierwszy w dziejach systematyczny wykład psychologii, Filozof zatytułował po prostu: *peri psyches*, czyli *O duszy*. Słowo *psychologia*, według naszej dzisiejszej wiedzy, pojawi się w druku dopiero w 1590 roku jako tytuł dzieła zbiorowego, wydanego w Marburgu pod redakcją Rodolphusa Gocleniusa (patrz: Stachowski, 2002); [przyp. mój R. S.].

⁴⁾ Wprawdzie wprowadzona do nauki przez Wilhelma Windelbanda w roku 1894 koncepcja dwóch rodzajów nauki: nomotetycznej, poszukującej praw powszechnych (ogólnych), oraz idiograficznej, badającej indywidualność i wyjątkowość, przeciwstawiała się wąskiej dziewiętnastowiecznej koncepcji nauki, opartej na doktrynie materialistycznego i mechanistycznego pozytywizmu, zgodnie z którą całą obserwowalną rzeczywistość daje się bez reszty wyjaśnić w języku mechaniki, jednakże wychodziła ona z błędnego założenia, że naukę określa jej przedmiot, a nie metoda badania (por. Holt, 1962). Zapomniano widocznie o uwadze Arystotelesa, że „trzeba przeto najpierw zbadać, czym jest natura, a dopiero wtedy stanie się jasne, czym się zajmuje fizyka” (Arystoteles, 1990, s. 548; 995a12). Inaczej mówiąc, najpierw trzeba się nauczyć metody, a potem uprawiać naukę (por. Reale, 2002, s. 125).

⁵⁾ Nad zbudowaniem filozofii „ściślej” pracował również Edmund Husserl, ale kryterium jej ścisłości nie miała być matematyka.

⁶⁾ Kiedy w roku 1920 przed Watsonem na skutek skandalu obyczajowego (rozwód z żoną spowodowany zakończonym ślubem romansem ze swoją doktorantką Rosalie Rayner) zamknęła się raz na zawsze kariera akademicka, to z całą pewnością powodem tego nie był ze strony Watsona heroiczny akt wierności własnym zasadom behawioryzmu (metafizycznego), w którym nie było przecież miejsca i na takie pojęcia, jak uczucie i miłość.

⁷⁾ Nazwę *psychologia humanistyczna* zaproponował Anthony J. Sutich, bliski współpracownik Masłowa, i to on w 1961 roku powołał do życia czasopismo *Journal of Humanistic Psychology*.

⁸⁾ Przez „siłę” należy tutaj rozumieć taki ruch umysłowy, który głoszoną przez siebie filozofią natury ludzkiej jest zdolny wpłynąć na myślenie i postępowanie człowieka jako przyjęty przez niego system wartości. Klasyfikacja „sił” w psychologii jest dziełem Abrahama Masłowa.

⁹⁾ „Metaempiryczny” to ukuty współcześnie termin na oznaczenie *tego, co wykracza poza horyzont doświadczenia*. Jest on synonimem terminów „ponadmysłowy”, „transcendentny”. Wnioskowanie metaempiryczne, które jest logicznym zabiegiem umożliwiającym wyjście poza doświadczenie, stanowi centralny punkt metafizyki (Reale, 2002, s. 123).

Literatura

Arystoteles (1988), *O duszy*. Warszawa, PWN.

Arystoteles (1990), *Metafizyka*, [w:] *Arystoteles. Dzieła wszystkie* (t. II, s. 602-858). Warszawa, PWN.

Arystoteles (1994), *Słownik terminów arystotelesowych*, [w:] *Arystoteles. Dzieła wszystkie*, t. 7. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Arystoteles (1996), *Etyka Nikomachejska*, [w:] *Arystoteles. Dzieła wszystkie* (t. V, s. 77-300). Warszawa, PWN.
- Brentano, F. (1999/1874), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia* (t. 1). Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brett, G.S. (1921), *A History of Psychology* (t. 3). London, Allen and Unwin.
- Brett, G.S. (1969), *Historia psychologii*. Warszawa, PWN
- Brzeziński, J. (1996), *Metodologia badań psychologicznych*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buber, M. (1994), *Zaćmienie Boga*. Warszawa, Wydawnictwo KR.
- Cohen, I.B. (1985), *Revolution in Science*. Cambridge, MA, Belknap Press.
- Dobroczyński, B. (1997), *New Age*. Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Drury, N. (1995), *Psychologia transpersonalna. Ludzki potencjał*. Poznań, Zys i S-ka.
- Feist, J. (1990), *Theories of Personality* (wyd. II). New York, 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.
- Freud, S. (1993/1915), *Nieświadomość*, [w:] Z. Rosińska (red.), *Freud* (s. 105-126). Warszawa, Wiedza Powszechna.
- Freud, S. (1995/1933), *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*. Warszawa, Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (1996/1900), *Objaśnianie marzeń sennych*. Warszawa, Wydawnictwo KR.
- Gałdowa, A. (1992), *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*. Kraków, Wydawnictwo Platan.
- Gentili, A. (1997), *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*. Kraków, Wydawnictwo WAM.
- Groothuis, D.R. (1992), *New Age – czy naprawdę Nowa Era?* Katowice, Wydawnictwo Areopag.
- Hamlyn, D.W. (1968), *Aristotle's De Anima Books II, III*. Oxford, Clarendon Press.
- Hearnshaw, L. S. (1989), *The Shaping of Modern Psychology*. London, Routledge.
- Heinrich, W. (1988/1899), *U podstaw psychologii*, [w:] W. Szewczuk (red.), *Heinrich. U podstaw psychologii i inne pisma* (s. 31-117). Warszawa, PWN.
- Holt, R.R. (1962), *Individuality and generalization in the psychology of personality*. Journal of Personality, 30, 377-404.
- James W. (2002/1892), *Psychologia*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jung, C.G. (1970a/1928), *Freud a Jung*, [w:] C. G. Jung, *Psychologia a religia. Wybór pism* (s. 57-65). Warszawa, Książka i Wiedza.
- Jung, C.G. (1970b/1928), *Problem psychiki współczesnego człowieka*, [w:] C. G. Jung, *Psychologia a religia. Wybór pism* (s. 67-93). Warszawa, Książka i Wiedza.
- Jung, C.G. (1970c/1928), *Wprowadzenie do psychologiczno-religijnej problematyki alchemii*, [w:] C.G. Jung, *Psychologia a religia. Wybór pism* (s. 213-254). Warszawa, Książka i Wiedza.
- Jung, C.G. (1972/1928), *The relation between the ego and the unconscious*, [w:] C. G. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology* (s. 127-241). Bollingen Series XX. Princeton, Princeton University Press.
- Jung, C.G. (1976), *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*. Warszawa, Czytelnik.
- Jung, C.G. (1992), *Komentarz psychologiczny do „Bar-do T'os-grol”*, [w:] C. G. Jung, *Podróż na Wschód* (s. 76-90). Warszawa, Pusty Obłok.
- Jung, C.G. (1993/1962), *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Aniele Jaffé*. Warszawa, Wydawnictwo KR.
- Jung, C.G. (1999/1977), *Rozmowy, wywiady, spotkania*. Warszawa, Wydawnictwo KR.

- Kilpatrick, W. K. (1997), *Psychologiczne uwiedzenie*. Poznań, Wydawnictwo „W drodze”.
- Koch, S. (2002/1964), *Psychologia wobec pojawiających się koncepcji jednolitej wiedzy*, [w:] T. W. Wann (red.), *Behawioryzm i fenomenologia. Różne ujęcia współczesnej psychologii* (przełożył R. Stachowski, s. 11-61). Seria „Labirynty psychologii” (red. naukowy J. Siuta). Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kozielecki, J. (red.) (1971), *Problemy psychologii matematycznej*. Warszawa, PWN.
- Kreutz, M. (1949), *Podstawy psychologii. Studium nad metodami i pojęciami współczesnej psychologii*. Warszawa, Czytelnik.
- Leahey, T.H. (1992), *The mythical revolutions of American psychology*. *American Psychologist*, 47(2), 308 – 318.
- Lenartowicz, P. (1994), *Racjonalność ducha czy racjonalność życia? Słowo – Dziennik Katolicki*, 4-6 listopada, s. 10-11.
- Leśniak, K. (1989), *Arystoteles*. Warszawa, Wiedza Powszechna.
- Liddell, H.G., Scott, R. i Jones, H. S. (1925), *A Greek-English Lexicon*. Oxford, The Clarendon Press.
- Locke, J. (1955/1690), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (t. 1). Warszawa, PWN.
- Madsen, K.B. (1980), *Współczesne teorie motywacji*. Warszawa, PWN.
- Manenti, A. (1995), *Powołanie. Psychologia i łaska*. Kraków, Wydawnictwo m.
- Maslow, A. (1967), *Neurosis as a failure of personal growth*. *Humanitas*, 3, 153-170 (por. Maslow, A., *Nerwica jako defekt rozwoju osobistego*, [w:] K. Starczewska (red.), *Psychologia humanistyczna*, b. d. i m. wo.).
- Maslow, A. (1986), *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa, Wydawnictwo PAX.
- Merlan, P. (1960), *From Platonizm to Neoplatonizm*, (wyd. II). The Hague, Martinus Nijhoff.
- Modrak, D. (1981), *An Aristotelian theory of consciousness?* *Ancient Philosophy*, 1, 160-170.
- Modrak, D. (1988), *Aristotle. The Power of Perception*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Peters, R.S. (1969), *Psychologia i mit przedmiotu badania*, [w:] G.S. Brett, *Historia psychologii* (s. 1-4). Warszawa, PWN.
- Pieter, J. (1976), *Historia psychologii* (wyd. III). Warszawa, PWN.
- Prokopiuk, J. (1981), *C. G. Jung, czyli gnoza XX wieku* (wyd. II), [w:] C. G. Jung, *Archetypy i symbole. Prace wybrane* (s. 5-57). Warszawa, Czytelnik.
- Reale, G. (1996), *Historia filozofii starożytnej* (t. 2). Lublin, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Reale, G. (2002), *Historia filozofii starożytnej* (t. 5). Lublin, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Ringer, F.K. (1969), *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*. Cambridge, Harvard University Press.
- Robinson, D. (1981), *An Intellectual History of Psychology*. New York, Macmillan.
- Ross, D. (1961), *Aristotle. De Anima*. Oxford, Clarendon Press.
- Rzepa, T. (2002), *O interpretowaniu psychologicznym w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*. Warszawa, Wyd. Polskiego Towarzystwa Semiotycznego.
- Samuels, A., Shorter B., Plaut F. (1994), *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*. Warszawa, Oficyna Wydawnicza Unus.
- Searle, J.R. (1995), *Umysł, mózg i nauka*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Smith, R. (1997), *The Fontana History of the Human Sciences*. London, Fontana Press.

- Stachowski, R. (1992), *The Mathematical Soul. An Antique Prototype of the Modern Mathematization of Psychology*. Amsterdam-Atlanta, Rodopi.
- Stachowski, R. (1995), *Jak i po co wprowadził Wundt eksperyment do psychologii?*, [w:] A. Biela, J. Brzeziński i T. Marek (red.), *Społeczne, eksperymentalne i metodologiczne konteksty procesów poznawczych człowieka* (s. 298-318). Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Stachowski, R. (2000), *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Stachowski, R. (2002), *Kiedy i jak powstała nazwa „psychologia”?*, [w:] *Czym jest psychologia?* (s. 10-13). Kielce, Wydawnictwo Charaktery.
- Sutich, A. (1961), Introduction. *Journal of Humanistic Psychology*, 1, VII-IX.
- Szewczuk, W. (1988), *Władysław Heinrich – prekursor psychologii obiektywnej*, [w:] W. Szewczuk (red.), *Heinrich. U podstaw psychologii i inne pisma* (s. 7-29). Warszawa, PWN.
- Tatarkiewicz, W. (1968), *Historia filozofii* (wyd. III, t. 3). Warszawa, PWN.
- Titchener, E.B. (1928), Empirical and experimental psychology. *Journal of General Psychology*, 1, (176-177).
- Tomaszewski, T. (1963), *Wstęp do psychologii*. Warszawa, PWN.
- Toulmin, S. i Leary, D.E. (1992), *The cult of empiricism in psychology, and beyond*, [w:] S. Koch i D.E. Leary (red.), *A Century of Psychology as Science* (s. 594-617). Washington, American Psychological Association.
- Twardowski, K. (1913), *Filozofia a psychologia eksperymentalna*. *Ruch Filozoficzny*, 4, 81-85.
- Twardowski, K. (1965/1910), *O metodzie psychologii. Przyczynek do metodologii porównawczej badań naukowych*, [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne* (s. 205-216). Warszawa, PWN.
- Watson, J.B. (1981/1913), *Psychologia, jak widzi ją behawiorysta*. Przełożył Jerzy Siuta. *Przegląd Psychologiczny*, 24, 497-514. [Także [w:] J. Siuta i K. Krzyżewski (red.), *Behawiorizm i psychologia świadomości* (s. 139-154). Kraków 2000, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego].
- Watson, J.B. (1990/1925), *Behawiorizm*. Warszawa, PWN.
- Wertheimer, Michael. (1978), *Humanistic psychology and the humane but toughminded psychologist*. *American Psychologist*, 33, 739-745.
- Whitehead, A.N. (1987/1926), *Nauka i świat nowożytny*. Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Wilkes, K. (1988), *–, yishi, duh, um, and consciousness*, [w:] J. Marcel i E. B. Bisiach (red.), *Consciousness in Contemporary Science* (s. 16-41). Oxford, Clarendon Press.
- Wozniak, R.H. (1993), *Theoretical Roots of Early Behaviorism: Functionalism, the Critique of Introspection, and the Nature and Evolution of Consciousness*. London, Routledge.
- Wundt, W. (1862), *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*. Leipzig, Winter.
- Wundt, W. (1863), *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele* (t. 1). Leipzig, Voss.
- Wundt, W. (1873/1863), *Wykłady o duszy ludzkiej i zwierzęcej* (t. 1). Kraków, Nakładem A. Dygańskiego i Małuji.
- Wundt, W. (1896), *Grundriss der Psychologie*. Leipzig, Engelmann.
- Wundt, W. (1908/1874), *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (wyd. VI, t. 3). Leipzig, Engelmann.