

## INTEGRALNOŚĆ CZŁOWIEKA JAKO PROBLEM PSYCHOLOGII I FILOZOFII

Andrzej Jastrzębski, OMI, *W obronie integralności człowieka. Próba adekwatnego ujęcia filozofii psychologii*, Warszawa 2011, ss. 393.

Andrzej Jastrzębski (ur. 1973) jest wykształconym teologiem, psychologiem i filozofem. W swoich publikacjach łączy te dziedziny wiedzy, odwołuje się do filozofii, jako podstawy refleksji humanistycznej, zwłaszcza psychologii i psychoterapii. W rozprawie konfrontuje tezy klasycznej filozofii i opartej na niej psychologii człowieka z psychologią poznawczą, analityczną i kognitywizmem. Książka ma 10 rozdziałów, wstęp, zakończenie, bibliografię, indeks nazwisk, indeks rzeczowy, streszczenie w języku angielskim i informację o autorze. Głównymi punktami odniesienia dla tej rozprawy są teksty z filozofii psychologii Bermudeza, Blocka i Bungego, potem najwięcej odniesień jest do Freuda i Wundta, a w grupie filozofów do Arystotelesa, Kartezjusza, Kanta, Hume'a, Husserla, Wojtyły itd.

Jeżeli chodzi o zespół polskich autorów, to według cytowań obejmuje on ponad 50 nazwisk. Są to w kolejności cytowania i moich wycień: Harciarek – 15, Jastrzębski – 11, Żegleń – 8, Uchnast – 8, Brzeziński – 7, Oleś – 7, Krapiec – 7, Trzópek – 7, Niemiec – 5, Pajor – 5, Wojtyła – 5, Stepulak – 5, Opoczyńska – 5; następnie Kępiński – 3, Rzepa – 3, Skibiński – 3, Chudy – 3, Poznaniak – 3 oraz Bilikiewicz – 2, Gałdowa – 2, Paszkiewicz – 2, Kobierzycki – 2, Wiśniewski – 2, Januszewski – 2, Ostrowska – 2, Żechowski – 2, a także Twardowski, Motycka, Grzesiuk, Suszek, Rok-Bujko, Konorski, Klawiter, Judycki, Ingarden, Szwabe, Basistowa, Murawiec, Maciuszek, Grochalska, Dołgań, Czachorowski, Górniak, Józefik, Kamiński, Styczeń, Neckar, Sanocki, Aleksandrowicz, Kubacki, Nelicki, – lista nie obejmuje wszystkich nazwisk, które znalazły się w przypisach.

Szkoda, że oprócz nazwisk Krapca, Wojtyły i Brzezińskiego, nie ma w indeksie innych autorów polskich, a np. K. Dąbrowskiego (wzmianka na s. 70.), autora książki *Elementy filozofii rozwoju* (1989) z komentarzem filozoficznym A. Kawczaka. Brakuje też wiadomości na temat badań np. Granata czy Popielskiego, nie ma o nich informacji w dokumentacji naukowej. W polskiej psycho-

logii i psychiatrii filozoficznej i kognitywistycznej są to osoby ważne. Pierwszy przedstawił antyeugeniczną koncepcję rozwoju przez kryzysy i zaburzenia neuropsychiczne osobowości, przez co zdystansował się od niej już jako młody doktor, pisząc rozprawę z medycyny o samobójstwach i rozprawę z psychologii o samodreżeniu, a potem tworząc teorię dezintegracji pozytywnej. Problem eugeniczny był i jest poniekąd nadal tabu w polskiej nauce i filozofii moralnej, a przecież ma swoje konsekwencje, czasem tragiczne, traktowanie człowieka jako obrazu boskiej doskonałości, wydumanej w magicznych i niektórych teologicznych teoriach człowieka. Jeżeli chodzi o W. Granata, to przedyskutował on w swoich badaniach europejskie koncepcje człowieka i osoby ludzkiej, uwzględniając i systemowo analizując problem relacji ja-osoba, co sam też przedstawiałem na Jego macierzystej uczelni, czyli na KUL. I trzeci autor – Kazimierz Popielski, który badał eksperymentalnie teorię Viktora Frankla. Frankl w Oświęcimiu stracił swoich bliskich, sam przeżył i był w stanie skonstruować psychoanalityczno-personalistyczną koncepcję sensu życia jako kategorii, która integruje w sposób całościowy dramat natury i kultury człowieka i dziejące się w nim samym procesy ewaluacji i dewaluacji własnych czynów. Pamiętam czasy, kiedy był wyśmiewany sam Frankl i jego teoria, i polski psycholog, który o nim pisał, i czasy, kiedy Viktor Frankl dostał tytuł doktorski honoris causa od tych samych, którzy go wyśmiewali. Warto chyba bardziej dowartościowywać dokonania własnych autorów, aby zachwyty nad obcymi były bardziej uzasadnione.

Z indeksu rzeczowego rozprawy dowiadujemy się, że dr. Jastrzębskiego najbardziej interesowały: percepcja, samoświadomość, świadomość, dusza (ale nie ma ciała), intencjonalność, introspekcja, kognicja, postawy propozycjonalne, tożsamość (cielesna, człowieka, ja, osobowa, osobowościowa, osoby itd.), a także behawioryzm, neurobiologia i fenomenologia. Nie ma w nim pojęcia podmiotu, zaś pojęcia charakteru, osoby czy osobowości są podłączone do innych kategorii. Indeks jest po prostu niewłaściwie opracowany przez wydawcę. Przykładem jest odnotowane sześć razy słówko „ego”, natomiast „integracja” (percepcyjna) pojawia się tylko raz. Stąd można wnosić, że człowiek to zbiór 10 wyżej wymienionych składników używanych w systemach teoretycznych behawioryzmu, neurobiologii i fenomenologii. Jest to jednak obraz człowieka lingwistyczny i statystyczny, a nie merytoryczny.

Rozprawa A. Jastrzębskiego obraca się w ramach personalizmu i realizmu, próbuje konfrontować te kategorie ze współczesnymi, wpływowymi ujęciami autorów z USA i Europy Zachodniej za pomocą analizy kategoriałnej i kontekstualnej. Język rozprawy jest komunikatywny, choć czasem zbyt misyjny. Rażą niektóre anglicyzmy, np. *self* przy omawianiu koncepcji Kanta, jest to swego rodzaju stylistyczna pretensjonalność. Co widać też w takim zdaniu: „W prezentowanej książce przybliżymy polskiemu czytelnikowi zagadnienia podejmowane na świecie od połowy ubiegłego wieku w ramach analitycznej filozofii psy-

chologii”. To wielka życzliwość dr. Jastrzębskiego. Szkoda, że wyprzedzili go w tym dziele polscy kognitywiści, bez nich rzeczywiście bylibyśmy 50 lat zapóźnieni w dostępie do nowych badań, których sami w Polsce systemowo nie prowadzimy.

Tytuł rozprawy jest dwuczęściowy, mówi się w nim o „obronie integralności człowieka”, wprowadzając w ten sposób język militarny, bo przecież opozycją dla obrony jest atak. O ile dobrze zrozumiałem metafory wiodące (nadtytuł), głównymi atakującymi są: materializm i idealizm, eliminatywizm, behawioryzm, mentalizm itp., a bronią człowieka humanizm, aksjologizm etyczny, holizm, a szczególnie racjoniści i integraliści.

Wspomniany już Wincenty Granat, w swojej książce pt. *Osoba ludzka. Próba definicji* (2006) opublikował rozdział IV, zatytułowany *Ludzka osoba integralna* (s. 209-312). Problem integralności został tam przeanalizowany na tle tomizmu skonfrontowanego z literaturą niemiecką i francuską. Dr Jastrzębski pomija te badania i przenosi swoje analizy do strefy języka angielskiego, którym włada doskonale. I to może być uznane za jego wkład do badania tego zagadnienia na gruncie polskim.

Problemem jest, jak się wydaje, jak współczesną psychologię, a także wszystkie możliwe filozoficzne i psychologiczne efekty paradygmatu Kartezjańskiego odwrócić znowu w stronę teorii duszy Arystotelesa, czytanego w kontekście tomizmu? To ma być ta próba, tak ją nazwę, „psychologii adekwatnej” człowieka. Próba podjęta przez dr. Jastrzębskiego jest poznawczo ciekawa, mówiąc językiem teorii relacji z obiektem – wystarczająco dobra. W całości zasługuje na uznanie pomysł habilitacyjny, który wnosi do polskiej refleksji filozoficzno-psychologicznej nowy kognitywistyczny powiew, idący za grupą badaczy, którzy widzą w nim myśl i projekt renowacji obrazu człowieka za pomocą kategorii ustalonych w trakcie najnowszych interdyscyplinarnych badań nad jego mózgiem i jego zachowaniem.

Jak to pokazuje A. Jastrzębski, współczesne badania mogą prowadzić do propagowania obrazu człowieka bez podmiotu, bez jaźni, bez woli lub do obrazu człowieka osobowego, podmiotowego, jaźniowego i wolnego, jak to jest w personalizmie. Nieco przesadnie można zapytać, czy warto bronić personalizmu za pomocą wyników badań kognitywistycznych? W tym pytaniu ulokowałbym nadzieje i obawy autora rozprawy. Książkę Jastrzębskiego można czytać, śledząc zgodność przedstawianych informacji z tekstami, do których się odwołuje. Pod tym względem książka ta nie różni się od innych polskich publikacji tego typu. Różni ją pewien typ zaangażowania w zakresie przyjętej w prezentacji perspektywy ontologicznej i etycznej.

Status poznawczy rozprawy można określić za pomocą tytułu zbioru Johna Brockmana *W co wierzymy, choć nie potrafimy tego dowieść?* (2006). Wszystkie przytoczone tu dowody są trafne, słuszne, a może nawet prawdziwe w od-

niesieniu do problemów cząstkowych, technicznych. Ale w odniesieniu do człowieka jest to jednak ciągle „pytanie otwarte” (por. K. Popielski). Sprawa wygląda poważnie. Jak wiadomo, wyniki badań – same z założenia neutralne – mogą być wykorzystane, czyli zaksjologizowane w sposób, który narusza integralność ludzkiej natury i osoby, jej cielesnych i umysłowych oraz środowiskowych podstaw w stopniu zagrażającym jego istnieniu bez lęku, w sposób miłosny i wolny, świadomy i twórczy. Dlatego dr Jastrzębski dodał w swojej rozprawie rozdział IX *Niektóre zagadnienia etyczne w psychologii* (s. 281–316). Uważam, że to studium mogłoby się znaleźć na początku rozprawy, bo uzasadnia zastosowane w książce kwestie „obrony integralności człowieka”, której nie można dokończyć bez zarysowania odpowiedniej tablicy wartości. Autor przyjmuje za punkt wyjścia swojej analizy „tradycyjną antropologię o nachyleniu personalistycznym, a szerzej klasyczną metafizykę”. I dodaje: „Zabieg ten ma na celu zapewnienie integralnego ujęcia człowieka oraz adekwatnego ujęcia psychologii i filozofii” (s. 281). Zacznę swoją recenzencką analizę od tego rozdziału.

Na początku rozważań etycznych dr Jastrzębski sięga do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, cytując jej fragment, który mówi o prawach do godności, podmiotowości, autonomii, nieskrępowanego rozwoju oraz do własnego systemu wartości, do własnych wyborów i do intymności. Dalej konfrontuje je z powinnościami badacza, psychologa i terapeuty, nauczyciela, diagnosty itp., wskazując na rozmaite odstępstwa od tych praw w praktyce codziennej. Mogą nimi być różne formy naruszania praw, także w obrębie systemu pomocy prawnej czy psychologicznej, np. w psychoterapii różne zdrady przymierza terapeutycznego, ujawnienie poufnych informacji, uwodzenie pacjentów, podwójne wiązania itd., a także ograniczanie prawa do wolności decyzji, dobrowolności, poufności, anonimowości, badań, leczenia, terapii itd. Pole rozważań jest tu skoncentrowane na komentowaniu relacji władzy terapeutycznej do jej utraty przez człowieka, który nie jest w stanie podjąć samodzielnej decyzji bez szkody dla siebie. Człowiek staje się w takiej sytuacji przedmiotem działań naprawczych, które mogą mu szkodzić, a więc do własnej psychologicznej czy psycho-neurologicznej dezintegracji dodana jest dezintegracja wywołana wewnątrz terapeutycznej relacji. Zwrócenie uwagi na ten aspekt relacji uzdrawiania, która zamienia się w relację uszkadzania, to bardzo ważny punkt odniesienia dla całego tekstu rozprawy. Element moralnej troski o integralność człowieka, szczególnie jego sfery intymnej, podbudowuje problem ludzkiej integralności i jej aksjologicznej obrony.

Obraz filozofii człowieka dr Jastrzębski przedstawia propedeutycznie: materializm Demokryta, idealizm Platona i mieszane podejście Arystotelesa. Zatrzymam się tylko na pewnym fragmencie opisu duszy rekonstruowanego u Arystotelesa, która to kategoria przez wieki była traktowana jako forma integrowania wszystkiego co ludzkie (cielesności, umysłowości, działalności), zatem mieści

się w modelu integralnego obrazu człowieka. A. Jastrzębski pisze tak: „Zarówno dusza, jak i ciało są równie istotne, ponieważ stanowią w człowieku jedność do tego stopnia, że jedno nie może istnieć bez drugiego. Arystoteles nie przyjmował istnienia duszy po śmierci ciała, dla niego zawsze umierał cały człowiek [podkreślenie – T.K.] – dusza wraz ze złączonym z nią ciałem. Kwestię tę inaczej ujął później Tomasz z Akwinu, przyznając duszy możliwość istnienia samodzielnego, pomimo rozłączenia z ciałem” (s. 166). To przesada, która wynika ze zbytniego skracania teorii Arystotelesa, który rozróżniał rozum bierny i rozum czynny. Pojawia się problem wielkich kwantyfikatorów, częstych w recenzowanej rozprawie, który zmienia prawdziwy opis duszy przez Arystotelesa. W *Peri psyches* (łac. *De Anima*) czytamy: „Rozum bierny zaś jest podległy zniszczeniu, a bez niego nic nie jest w stanie niczego poznać” (Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 129). Podlega zniszczeniu rozum bierny, a nie „cała” dusza. Pominę teorię Homera i Platona, u których problem duszy żyjącej w ciele i żyjącej poza ciałem jest bardzo rozbudowany. Wystarczy zajrzeć choćby do tekstu Tadeusza Zielińskiego *Psychologia homerycka* (w moim tłumaczeniu na język polski z rosyjskiego lub w języku angielskim) albo przestudiować same dzieła Homera, Platona i Arystotelesa, żeby nie powtarzać mylących podręcznikowych polskich czy niemieckich interpretacji na ten temat. Myślę, że opis zastosowany w rozprawie ma charakter nieźródłowy, ma dystansować opis integralności człowieka i oparty jest na kwestionowanych przez Autora ideach substancjalizacji duszy (Boecjusz i Tomasz) lub jej antropologizacji (np. Descartes). Błędne interpretacje w bardzo subtelnej formie znajdujemy także u Krokiewiczza, Witwickiego, a więc u znakomitych tłumaczy, a nie tylko u tych autorów, którzy dokonują intencjonalnej, niezgodnej ze źródłami interpretacji teorii duszy niejako przy okazji. To są oczywiście „drobne” błędy, ale psują obraz merytoryczny całości.

Dr Jastrzębski doskonale czuje się na gruncie psychologii nowożytnej i współczesnej, tu jest erudytą i z łatwością wskazuje, że różnicują obraz człowieka: metody eksperymentalne, naukowe, analityczne, humanistyczne i holistyczne (integralne). Te różnice kontekstualizuje pojęcie paradygmatu (por. Kuhn). Nie bardzo jednak rozumiem zestawienie w tekście naukowym i filozoficznym tego, co holistyczne (czyli całościowe) z integralnym (greckiego z łacińskim), które są rozdzielne. Nie wszystko, co integralne, jest całościowe i nie wszystko, co całościowe, jest integralne. Takie wnioski mogą wynikać choćby z lektury Kanta na ten temat.

Autor zestawia następnie stanowiska filozoficzne, które pojawiają się w sporach teoriopoznawczych (idealizm i antyrealizm, monizm i materializm, behawioryzm i funkcjonalizm, eliminatywizm i redukcjonizm, empiryzyzm i natywizm, mentalizm i psychologizm, holizm i mechanicyzm, determinizm i indeterminizm, kauzalizm i teleologizm). Później przygląda się temu, jak zarysowuje się grani-

ce poznania psychologicznego i sposób ich określania (przedmiot i cel, tworzenie pojęć i definicje, metoda i wnioskowanie, teoria i praktyka). W kolejnych fragmentach rozprawy omawia w sposób interesujący kwestie umysłu w kontekście autonomizmu, funkcjonalizmu, reprezentacjonizmu, koneksjonizmu, multi-levelizmu. Potem pole badań rozszerza na kwestie świadomości i myślenia, kognicji i racjonalności, komunikacyjności i tożsamości. Do tego dołączony jest krótki propedeutyczny zarys analiz humanistycznych w filozofii psychologii, dotyczący pojęcia natury u Demokryta, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu oraz erudycyjne interpretacje Kartezjusza, Hobbesa, Fechnera, Freuda i Adlera. Trudno zorientować się, jaka jest ich właściwa wartość w koncepcji dr. Jastrzębskiego – historyczna czy teoretyczna? Zostały bowiem przedstawione w języku informacji naukowej jako kompendium wiedzy o przedmiocie badań, bez specjalnych wniosków. Autor odrębnie potraktował i chyba z większą swobodą nowożytnie i współczesne koncepcje natury człowieka w psychologii dynamicznej (Hobbes, Freud, Adler), behawioralnej (Hobbes, Locke, Skinner), humanistycznej (Rousseau, Hobbes, Maslow, Rogers), egzystencjalnej (Leibniz, Kierkegaard, Herbart, Brentano, Wundt, Allport, Scheler, Bandura, Frankl) i psychologii systemowej (Bertalanffy, Romanowska-Łakomy, Kędzierska, Grochalska, Dołgań). Jako rodzaj syntezy przedstawił antropologię psychologiczną (Krapiec, McCray i Costa, Oleś) i interdyscyplinarne tezy o naturze ludzkiej (Fodor, Allport, May, Scheler, Heidegger, Frankl). Przedstawia je raczej aprobatywnie.

Ciekawe jest wstawienie do rozprawy specjalnego rozdziału poświęconego Freudowi, co niektórzy polscy personaliści na ogół traktują z podejrzliwością. A. Jastrzębski uznaje jednak Freuda za twórcę generatywnej koncepcji człowieka, która ma znaczący wpływ na współczesną filozofię. Ale żeby nie było za dobrze, redukuje polskie recepcje Freuda do interpretujących go negatywnie tekstów Pajora, Żechowskiego lub Murawca. Pomija natomiast zupełnie dorobek np. Jekelsa, Bychowskiego, Bornsztajna, Bilikiewicza, Malewskiego, Sokolika, Daneek, Rosińskiej, Dybla, Dziekanowskiego czy Ledera, u których wiedza psychoanalityczna jest bardziej filozoficznie przeanalizowana niż u teologicznego sceptyka ks. dr. Pajora. Hierarchia dowodowa wydaje mi się tu jednak poważnie zachwiana. Freud nie ma w Polsce szczęścia, niedawno Andrzej Leder narzekał, że polscy wybitni psychoanalizyści wyjechali z Polski z powodu II wojny światowej, ale w kilkusetstronicowej rozprawie nie znalazł miejsca na to, by wskazać na ich ciekawe dla tematu integralności człowieka zagadnienia (por. idem, *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, 2007). Nie dowiemy się tego także z książki o filozofii psychologii dr. Jastrzębskiego. Nie dowiemy się niczego o analizach filozoficznych Zofii Rosińskiej czy Zbigniewa Sokolika. Po raz kolejny zostaną wskazane wpływy Freuda na Szkołę Frankfurcką Badań Społecznych, podany jej skład personalny, oddziaływanie freudyzmu na hermeneutykę

(Ricoeur), egzystencjalizm (Sartre) itd. Ale jaki to ma związek z obroną integralności człowieka, czytelnik musi się tego domyślać.

Poznajemy po raz kolejny poglądy Freuda w kontekście podejścia Ricouera i Habermasa, Klein i Schafera. Po co są tu fragmenty dotyczące Freuda i jego psychoanalizy wraz z listą jego licznych austriackich, angielskich i amerykańskich komentatorów? Brakuje natomiast poważnej analizy istotnej dla obrony integralności człowieka teorii mechanizmów obronnych Anny Freud. Osobiście uważam, że tę teorię można zinterpretować jako współczesną teorię błędów poznawczych, które ludzki mózg (lub ludzkie ja czy świadomość według upodobań teoretycznych badacza) popełnia na co dzień lub w sytuacjach granicznych. Zabrakło też w rozprawie szerszej prezentacji filozoficznej koncepcji „sytuacji granicznych” Karla Jaspersa – wszak mówimy o obronie integralności człowieka. Szczęściem ukazała się na UMCS znakomita rozprawa Andrzeja Kapusty *Szaleństwo i metoda*, która ten brak nadrabia.

Fascynacja kognitywizmem i jego prezentacja są dziś bardziej w modzie i trzeba się przyglądać wynikom tego rodzaju badań w neuronaukach i tą ścieżką idzie kompetentnie dr A. Jastrzębski. Widzę jednak dysproporcję między tezami naukowymi i filozoficznymi w narracji o integralności człowieka w recenzowanej rozprawie. Filozoficzny status ja (jaźni), istotny dla analizy integralności człowieka, jest w książce dr. Jastrzębskiego dość niejasny. Autor traktuje ten problem zgodnie z przyjętą wcześniej metodą odwracania się psychologicznego i filozoficznego od Kartezjusza w stronę Arystotelesa i Tomasza. Jak wiadomo, wielki powrót do ja nasilił się na początku XX wieku, a pod jego koniec widzimy wielki odwrót od ja. Jedni skierowali myśl filozoficzno-psychologiczną w stronę Spinozy (np. Husserl), inni w stronę psychosomatyki (np. Freud). Współczesny polski psycholog poznawczy Tomasz Maruszewski napisał: „Nasze ja jest kimś w rodzaju kronikarza odnotowującego zmiany, które już nastąpiły, ale w inicjowaniu tych zmian oraz we wprowadzaniu ich w życie nie uczestniczy w ogóle, albo jedynie w niewielkim stopniu”. I dodaje, że mimo niepodmiotowej dominandy w ludzkich zachowaniach, nadal wierzy w podmiotowość człowieka: „W dalszym ciągu wierzę, że jesteśmy istotami działającymi w sposób podmiotowy, choć przedstawiłem wiele dowodów kwestionujących tę wiarę” (2008). Być może w niedługim czasie przyjdzie nam bronić oskarżanego o różne grzechy naukowe i psychologiczne obrazu jaźni w filozofii Kartezjusza. Jak pisze A. Jastrzębski, idąc za Kartezjuszem, Kant przyjął koncepcję „umysłu uniwersalnego, posiadającego wrodzone sposoby przetwarzania informacji, który w efekcie daje wiedzę pewną i uniwersalną. Apogeum takiego rozumienia umysłu osiągnął Kant w swojej koncepcji ja transcendentalnego, całkowicie odczerwanego od konkretności życia poszczególnego człowieka” (s. 41).

Przy okazji omawiania psychologii Wundta, dowiadujemy się, że Kant „dzielił ja na transcendentalne i empiryczne. To pierwsze, czyli umysł uniwersalny,

w swej strukturze metaindywidualnej miało być przedmiotem badania filozofii, to drugie, podmiot empiryczny – przedmiotem badania psychologii empirycznej. Sam Wundt w drugim okresie swej aktywności naukowej przeszedł jednak od umysłu uniwersalnego do ja empirycznego, historycznego. W konsekwencji przyjętych założeń Wundt dzielił psychologię na metafizyczną i empiryczną” (s. 60 i 61). Czasem ma się wrażenie, że dr A. Jastrzębski zbyt preferuje poglądy Wundta. Dla psychologicznej historii ja istotne jest jego wykluczenie ze słownika psychologii przez Skinnera: „Skinner pisał, że naukowe badania nad zachowaniem nie wymagają zrozumienia istoty osobowości, stanów umysłu, uczuć, cech charakteru, planów, celów, intencji, czy innych prerogatyw jaźni” (s. 71). Skoro psychologia Skinnera nie wymaga badania prerogatyw jaźni, to je jeszcze jakoś zakłada.

Autor książki przypomina dla równowagi stanowisko przeciwne Rollo Maya, że „najważniejszym elementem odróżniającym człowieka od innych bytów, a w szczególności od wyższych ssaków, jest świadomość własnego ja, czyli samoświadomość, dzięki której człowiek potrafi odróżnić siebie od otaczającego go świata” (s. 195). I dalej: „Jest to niejako pierwotne i nieweryfikowalne doświadczenie własnej tożsamości, wymykające się logicznemu dowodzeniu i do pewnego stopnia pozostając niewyjaśnioną tajemnicą” (s. 195). Definicja samego Maya jest taka: „Ja (self) stanowi organizującą funkcję w jednostce, za pomocą której jeden byt ludzki może odnieść się do drugiego” (s. 195, cyt. za: *Man's Search for Himself*, London 1975, s. 91). A. Jastrzębski tak to komentuje: „świadomość siebie nie jest pojęciem intelektualnym, lecz raczej doświadczeniem siebie, jako myślącego, odczuwającego i działającego podmiotu. May powtarza w ten sposób słynne kartezjańskie adagium »Myślę więc jestem« wraz z wynikającymi z niego konsekwencjami. Z drugiej strony jednak dodaje, że ja stanowi swego rodzaju osobowe centrum obserwacyjne, z perspektywy którego każdy człowiek postrzega to wszystko, co się z nim i wewnątrz niego dzieje” (s. 195). I dalej: „W świadomości odzwierciedlane są zarówno akty, jak i przedmioty. Pojawiają się w niej, jako efekt pewnego procesu niedostępnego świadomości, na co wskazują też współczesne odkrycia neuronaukowe (por. Bermudez). Świadomość, zwracając się do siebie, ujmuje najpierw ja, jako przedmiot, a dopiero w drugim etapie potrafi ująć ja jako podmiot. Ten drugi etap, można nazwać świadomością refleksyjną, czyli samoświadomością. [...] Ośrodkiem świadomości zwrotnej(self) jest ja, czyli podmiot myślący” (s. 196).

W podrozdziale *Poznanie innych umysłów* czytamy, że zachowanie człowieka jest dostępne poznawczo dzięki ciału, które ujawnia sferę psychiczną człowieka: „Wszystko to dzieje się w ramach poznającego intencjonalnie konkretnego ja. Edmund Husserl używał do opisu tego procesu słowa »entropatia«, które oznacza duchowe wniknięcie w świat przeżyć innego człowieka do tego stopnia, aby widzieć świat jego oczami. W ten sposób ja, choć zamknięte we wła-



snej subiektywności, może poznawać inne podmioty transcendentalne. Nie jest to jednak proces łatwy, ponieważ jesteśmy wspólnotą monad, jakby powiedział Leibniz” (s. 224). No właśnie, A. Jastrzębski odesłał tu Husserla do Leibniza w dwu zdaniach. Nie jest to dobry sposób rozliczania autora z jego dokonań, bo niewiele wyjaśnia, a nawet nie wyjaśnia niczego. Chyba że w ten sposób zamyka się pole (lub kanał) myślenia fenomenologicznego. Jednak problem świadomości jest dla nauki o człowieku nadal aktualny. Dla filozofii również.

Dalej A. Jastrzębski rzuca koło ratunkowe Husserlowi, odwołując się do Kanta, który „**nigdy** nie wątpił w możliwość wzajemnego zrozumienia się osób. Organizm fizyczny to instrument do wyrażania i przejawiania się życia wewnętrznego, jednakże **nigdy** nie można zobaczyć żyjącego ja (*the living self*). **Każda** osoba poznaje swoje własne ja w doświadczeniu bezpośrednim, natomiast inne ja jawią się poprzez skutki ich działania. Inne ja nie ujawniają się w swej formie czy kształcie, lecz w swoich czynach, w konsekwencji poznajemy je **tylko** w czynach i poprzez czyny, do których zaliczamy też akty komunikacji międzyludzkiej, a także, jak powiedzieliśmy wcześniej, myśląc za innym umysłem jego myśli” (s. 226). Sposób dowodzenia myśli, jakie stosuje Autor rozprawy, nie zna umiaru w stosowaniu wielkich kwantyfikatorów. Podkreśliłem je w tekście. Co znaczą podkreślone tu słowa: „nigdy”, „każda”, „tylko”? Czy nie są jakąś formą nacisku na umysł czytelnika, który pod ich wpływem ma uwierzyć w to, co czyta, i powiększyć wartość tego, o czym myśli autor takiej serii nacisków? Ten nadmiar uszkadza narrację i logikę wywodu, choć cały wykład jest nowatorski, budzi zainteresowanie i szacunek. Czy czasem dr Jastrzębski nie zamienia swoich wywodów w podobny rodzaj wiary/niewiary w ja, jak to jest widoczne w podejściu Maruszewskiego?

Dr Jastrzębski upodobał sobie refleksję o ja Edmunda Husserla, a więc jeszcze jeden przykład: „Dla Husserla tylko myślące ja jest w pełni samowystarczalne, ponieważ tylko ono jest zdolne do autopercepcji” (s. 226). Mój komputer zamienił ja myślące w „ja mylące”. Bo przecież istnieje obok ja myślącego jakieś „ja mylące”, o czym doskonale wie dr A. Jastrzębski nie tylko jako psycholog, ale i psychoterapeuta. Sam Husserl zakładał, że inne ja są modyfikacją własnego ja. A więc mogłoby to być moje „ja mylące” (por. teoria mechanizmów obronnych), modyfikujące się w ja myślące lub na odwrót? Autopercepcja nie jest gwarancją samowystarczalności, jak zakładał Husserl i tu zgadzam się z dr. A. Jastrzębskim. Ale nie byłbym tak optymistyczny. Swoją spór z Husserlem Jastrzębski kończy odesłaniem do tezy, że ja jest osobą, bo postrzega siebie jako część świata zewnętrznego lub dlatego, że jego istotą jest podmiotowość. Ten kalambur niczego nie wyjaśnia. Jak wynika z refleksji psychologów i filozofów, nie tylko analitycznych, także dr. Jastrzębskiego, osoba nie wynika z ja, a ja nie wynika z osoby, to są inne koncepty człowieka, które różni rozumienie świadomości i tożsamości. Refleksja o ja w tekście poświęconym obronie integralności

ści człowieka jest dość mocno okrojona. Wydaje się, że osoba pochłania ja albo że ja ginie w osobie. Nie sposób pominąć szerszej refleksji o ja, gdy opublikowane zostały studia Wincentego Granata, rzecz w tym, że dr A. Jastrzębski je z jakichś powodów pomija.

Autor omawia dalej problem ja w kontekście tożsamości psychologicznej (s. 230–232). Tu pojawia się odwołanie do tezy Dereka A. Parfajta, że osobę ludzką stanowi suma następujących po sobie ja i że tożsamość może być nawet stopniowana. Przypomniana została też koncepcja mojego ja aktualnego i mojego ja minionego oraz ja głębszego Gordona Allporta. Obok tego pojawia się koncepcja A. Krapca jako przekonanie, że ja transcenduje własne akty materialne i duchowe i znów mamy powrót do Allporta w związku z kwestią intencjonalności, percepcji i świadomości oraz transcendencji. Dalej omawiane jest ego u Freuda (s. 263) i jego źródła Heglowskie, jest też komentarz Stephena Toulmina i odniesienie do ja transcendentalnego Kanta (s. 271), potem kilka zdań o Dostojewskim: „Właściwie on pierwszy wprowadził koncepcję podzielonej osobowości” (s. 272), bo wyodrębnił oddzielne ja (*self*), które miały odmienny timbre głosu, a ten był internalizacją rzeczywistych dialogów między osobami. To w polskiej literaturze psychologicznej spostrzeżenie ciekawe, ale trzeba by było rozszerzyć tę listę o Prousta, Kafkę, Manna czy Joyce’a. Mamy też wspomnienie o ja u Maurice’a Merlau-Ponty’ego: „Człowiek jest *le corp-sujet* – podmiotem cielesnym, gdzie ciało jest częścią ja, a nie tylko własnością. To ja zaś porusza się intencjonalnie w czasie i przestrzeni” (s. 272). Do zestawu uwag o ja i jaźni A. Jastrzębski dodaje kilka zdań o słabym ja w rozumieniu Jacques’a Derridy, o milczącym ja człowieka w strukturalizmie Claude’a Levi-Straussa i o ja w teorii archetypów Carla G. Junga. Potem jest wspomnienie o teorii osobowości złożonej z wielu ja (*self*), które wchodzą we wzajemne relacje intrapsychiczne oraz interpsychiczne, mogą podlegać konstrukcji i dekonstrukcji, mogą być ja mówiącymi (aktorskimi, narratorskimi), jak np. u Kennetha J. Gergena, gdzie ja relacyjne (*relational self*) jest efektem prowadzonych dialogów wewnętrznych. I jeszcze raz mowa jest o egoizmie w kontekście altruizmu. I wreszcie kilka uwag na temat narcyzmu i pustego ja w społeczeństwie postnowoczesnym.

Jako autor studiów o jaźni nie jestem w pełni zadowolony z dość wąskiej prezentacji problemów ja, ale niewątpliwie A. Jastrzębski jest zdolny do bardziej systematycznych analiz tej kwestii i dokona pełniejszej prezentacji problemu jaźni w późniejszych publikacjach, bo jest do tego dobrze przygotowany. Zaskakuje mnie brak bardziej systemowego potraktowania filozofii ciała. Jak tu bronić integralności człowieka bez obrony jego ciała? Różne braki historyczne i merytoryczne A. Jastrzębski uzupełnił w rozdziale X *Próba metasystemowej unifikacji psychologii*, gdzie przedstawił koncepcje van Kaama, Frankla (!), Gilsona, Wojtyły, ale w tym ostatnim przypadku wyręczył się Harciarkiem, zamiast samodzielnie dojść po tekstach źródłowych do koniecznych wniosków – i tyle i aż tyle.

Trzeba przyznać, że w krótkich formach pisarskich dr A. Jastrzębski jest mistrzem prezentacji problemów psychologicznych w stylu filozoficznym. Świadczą o tym artykuły i książki podoktorskie dołączone w materiałach habilitacyjnych. Jest też człowiekiem odważnym, skoro załączył jednostronicowy sylabus pt. *Propozycje filozoficznych tez bazowych dla psychologii* (s. 342). Trzeba powiedzieć, że środowisko psychologów w Polsce zyskuje nowego analityka, który umie posługiwać się nie tylko psychologią, ale także klasyczną i współczesną filozofią. Najwyżej oceniam rozdział *Wybrane zagadnienia z analitycznej filozofii psychologii* (s. 155–235). To by mi wystarczyło, aby uznać wysiłek merytoryczny za nowatorski na gruncie polskim. Próba połączenia twierdzeń psychologii i filozofii, którą podjął dr A. Jastrzębski, wypadła moim zdaniem interesująco i obiecująco.

*Tadeusz Kobierzycki*