

Problem jaźni w filozofii i psychologii

Problem jaźni rozpatrywany był w historii nauki w podwójnym nurcie rozważań: filozoficznym i psychologicznym. Niejednokrotnie oba te nurty łączą się w osobie badacza, będącego zarazem filozofem i psychologiem (np. W. James). Z pewnością znacznie starszym nurtem rozważań nad zagadnieniem jaźni jest nurt filozoficzny, tak jak filozofia w ogóle jest starsza od psychologii. Psychologia bowiem jako samodzielna nauka powstała dopiero w II połowie XIX wieku. Za umowną datę jej powstania przyjmuje się rok 1879, datę powstania pierwszego w świecie laboratorium psychologicznego w Lipsku, założonego przez słynnego psychologa Wilhelma Wundta.

1. Problem jaźni w filozofii

W filozofii problem jaźni (ja) pojawia się w pełnym wymiarze dopiero w filozofii nowożytnej, począwszy od Kartezjusza. Wcześniej problem jaźni poruszany był tylko ubocznie i marginesowo, przy okazji omawiania np. problemu osoby, jak to ma miejsce np. w filozofii tomistycznej. „Chodzi oczywiście o ludzkie ja, trudno bowiem mówić o ja zwierzęcym, ja idzie w parze z osobowością¹.

W nurcie rozważań filozoficznych nad problemem jaźni, obok Kartezjusza, należy wymienić takich myślicieli, jak: D. Hume, I. Kant, W. James, H. Bergson, M. Heidegger, E. Husserl, R. Ingarden, J. Tischner, G. Marcel.

Według Kartezjusza istnienie jaźni wynika bezpośrednio z istnienia myśli: „Myślę, więc jestem” (Cogito ergo sum). Jaźń myśląca jest dla Kartezjusza równoznaczna z duszą i istnieje niezależnie od ciała². Kant pojęcie jaźni poddał ostrej krytyce³. Krytyka dokonana przez Kanta jest skutkiem wpływu D. Hume’a, który również zajmował się problemem jaźni. Nie negował istnienia jaźni jako samodzielnego podmiotu, twierdząc, że nigdy nie można uchwycić bezpośrednio samej jaźni, lecz zawsze ujmujemy tylko poszczególne wrażenia. „Nie mogę nigdy uchwycić mojego „ja” bez jakiejś percepcji i nie mogę nigdy po-

¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960, s. 45.

² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t.2, Warszawa 1970, wyd. 7, s. 48.

³ J. Pastuszka, *Psychologia ogólna*, t. 2, Lublin 1947, s. 291.

strzegać nic innego niż percepcje”⁴. Kant rozróżnia „ja” jako podmiot psychologiczny (świadomość empiryczna) i „ja” jako syntetyczna jedność apercpcji” (ich denke)⁵.

„Kant próbował przezwyciężyć kryzys spowodowany przez Hume’a, ale jego rozumienie ludzkiego „ja” kończyło się na agnostycyzmie. Kant rozróżnił bowiem potrójne „ja”: fenomenalne, transcendentalne i numenalne. „Ja” fenomenalne czyli zjawiskowe to suma wszystkich przeżyć i dyspozycji człowieka. „Ja” transcendentalne jest wyrażone w zdaniu „ja myślę” (ich denke). Umożliwia ona tworzenie wszystkich pojęć i służy tylko temu, by wszelkie myślenie przedstawić jako należące do świadomości. O tym „ja” nie możemy nawet powiedzieć, że jest pojęciem, lecz tylko to jedynie, że jest świadomością, która towarzyszy wszelkim pojęciom. Natomiast do „ja” „numenalnego nie możemy w ogóle dotrzeć. Poza „logicznym znaczeniem słowa „ja” nie mamy innej wiedzy o podmiocie samym w sobie, który jako substrat leży u podstaw zarówno owego „ja”, jak i wszystkich myśli”⁶.

Krytyczne stanowisko wobec substancjalnej jaźni zajmuje również inny przedstawiciel angielskiego empiryzmu – J. S. Mill. Według niego nie istnieje trwała jaźń, a jedyne, co istnieje w sposób trwały, to tylko możliwość przeżywania. W związku z tym Mill definiuje jaźń jako „stałą możliwość przeżyć”⁷. Condillac rozróżnia „ja” cielesne i „ja” psychiczne. Pascal rozróżnia „ja” czyste i „ja empiryczne”⁸.

Przedstawiciel angielskiego idealizmu, J. Bradley, w swoim podstawowym dziele „Appearance and Reality”⁹ (London 1899, 81) krytykuje realistyczne traktowanie zagadnienia jaźni. Bradley pisze o szukaniu trwałej i niezmiennej jaźni, „lecz jego pytania można zastosować do wszelkiej identyfikacji człowieka z metafizycznym podmiotem czy transcendentnym ego”¹⁰.

Realizmu jaźni broni współczesny tomista Picard, który pisze o chwytaniu w akcie refleksji „ja istniejącego”, przy czym to istniejące „ja” nie należy do porządku empirycznego lecz absolutnego¹¹. Istnienie indywidualnej jaźni bardzo mocno akcentuje amerykański filozof i psycholog W. James. Uważa on jednak „ja” nie za byt czy niewyraźną ideę, ale za „historię indywidualnego doświadczenia jednostki”¹². „Ja” jest podstawą całości i ciągłości przeżyć¹³. „Ja”

⁴ D. Hume, Traktat o naturze ludzkiej, Warszawa 1963, t. 1, s. 46, cyt. za F. C. Copleston, Religia i filozofia, Warszawa 1978, s. 112.

⁵ M. Jędraszewski, Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów, Poznań 1991, s. 37.

⁶ Tamże, s. 90, por. D. Hume, dz. cyt. s. 60.

⁷ Tatarkiewicz, dz. cyt. t.3, s. 32

⁸ B. Pascal, Myśli, s. 306. Por. M. Jędraszewski, dz. cyt., s. 37.

⁹ J. Bradley, Appearance and reality, London 1899, s. 81.

¹⁰ Copleston, dz. cyt., s. 116-117.

¹¹ G. Picard, Le probleme critique fondamental, „Archives de Philosophie”, t.1 (1923), z. 2, s. 46; E. Gilson, Realizm tomistyczny, Warszawa 1968, s. 99.

¹² Z. Rosińska, Cz. Matuszewicz, Kierunki współczesnej psychologii, ich geneza i rozwój, War-

stwierdzone w doświadczeniu to, według Jamesa „ja empiryczne”. W tym „ja empirycznym” wyróżnia on cztery jego aspekty: jaźń materialną (the material self), ego, jaźń społeczną (the social self) i jaźń duchową (the spiritual self)¹⁴.

H. Bergson wyróżnia „ja głębokie” (le moi profond) i „ja powierzchowne” (le moi superficiel)¹⁵. To, co w świadomości jest jednorodne, ustabilizowane, przestrzenne, uchwytnie dla intelektu, odnosi się jedynie do tzw. jaźni powierzchownej (le moi superficiel). Natomiast to, co stanowi o naturalności świadomości – jaźni głębokiej (le moi profonde) – a mianowicie wyobrażenie i związana z nim pamięć, znajduje się w ciągłym rozwoju, ujawnia się w czasie w postaci strumienia przeżyć¹⁶.

J. Maritain wyróżnia w człowieku „ja” materialne i „ja” wewnętrzne (psychiczne)¹⁷. Inną nieco koncepcję jaźni prezentuje E. Mach, który uważa, „ja za względnie trwałe zespoły przeżyć psychicznych: spostrzeżeń, wspomnień, uczuć”¹⁸.

Z kolei J. P. Sartre w „transcendentalnym ego” wyróżnia dwa aspekty: „aktywną osobę (je) i psychofizyczną całość konkretnej osobowości (moi)”¹⁹.

M. Heidegger podkreśla moment konstytuowania się swojej jaźni (własnego „Selbst”) w toku obrony przed zagrożeniami idącymi ze świata zewnętrznego²⁰.

G. Marcel pisze o „ja” jako ośrodku przyciągania i wskazuje na trudność jego pozytywnego zdefiniowania. Można je definiować raczej negatywnie, na drodze wykluczania²¹.

Wiele miejsca w swoich pracach filozoficznych poświęca zagadnieniu jaźni polski filozof R. Ingarden, który łączy zagadnienie „ja” z problemem osoby. „Ja” uważa za centrum osoby, za źródło świadomości. Ingarden wyróżnia potrójne „ja” w człowieku: 1) „ja” całościowe odnoszące się do całego człowieka, 2) „ja” czyste będące podmiotem i spełniaczem aktów świadomych i 3) „ja” osobowe – stanowiące centrum osoby (centrum duszy)²².

Kategoria „ja”, zwraca uwagę Ingarden, jest wieloznaczna. Trzy są jej istotne znaczenia:

- 1) „ja” jako spełniacz aktów świadomości

szawa 1984, s. 62, 64.

¹³ Tamże, s. 67.

¹⁴ B.D. Smith, H. J. Vetter, *Theoretical Approaches to Personality*, Englewood Cliffs 1982, s. 164.

¹⁵ Tatarkiewicz, dz. cyt., t. 3, s. 209-210.

¹⁶ Jędraszewski, dz. cyt., s. 14.

¹⁷ S. Kowalczyk, *Człowiek*, s. 381.

¹⁸ Tatarkiewicz, dz. cyt., t. 3, s. 101.

¹⁹ Kowalczyk, dz. cyt., s. 309.

²⁰ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 207.

²¹ G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1959, s. 11.

²² R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t 1-2, Warszawa 1960-1961, s. 762; W. Mazur, *Koncepcja człowieka u Ingardena*, Lublin 1982 (praca magisterska w archiwum KUL), s. 32.

- 2) „ja” jako centrum ludzkiej osoby
- 3) „ja” jako całość ludzkiego bytu²³.

Również polski współczesny filozof J. Tischner, znaczące analizy w nawiązaniu do prac Husserla poświęca tzw. „ja transcendentalnemu” i „ja aksjologicznemu”²⁴. Filozof ten stwierdza: „Jest tak właśnie, że w pewnych okolicznościach Ja jest ja somatycznym (cielesnym), w innych tym, co Heidegger nazwał słówkiem Selbst, a jeszcze w innych jest, a w każdym razie może być tym, co Husserl określa jako Ja transcendentalne”²⁵.

Na złożony charakter „ja” osobowego zwraca uwagę wielu filozofów, np. ze strony tomistycznej O. Krąpiec, nawiązując w tym względzie do słynnego stwierdzenia św. Tomasza: „Ipse idem homo est, qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore”²⁶. Także i inni myśliciele sugerują złożoną hierarchicznie strukturę ludzkiej osoby, ludzkiego osobowego „ja”. Należy do nich np. Ph. Lersch czy N. Hartmann, a także M. Scheler i V.E. Frankl, ten ostatni przynajmniej w początkowym okresie swojej twórczości naukowej.

Ciekawy podział „ja” spotykamy u Mc Nedoncelle’a. Wyróżnia on w każdym podmiocie osobowym trzy warstwy, trzy ja: „ja” przedmiotowe czyli psychofizyczne, „ja” empiryczne lub pozytywne, zwane czysto podmiotowym, „ja” idealne, które odkrywa się w percepcji drugiego „ja”, zwłaszcza z Boskim Ty. „Ja” idealne istnieje w kontakcie z „Ty”, ale nie traci swej tożsamości²⁷.

2. Problem „ja” w psychologii

Drugi nurt rozważań dotyczący problematyki „ja” to nurt psychologiczny. W tym nurcie zainteresowań w niektórych kierunkach psychologicznych zagadnienie jaźni wydaje się wysuwać na plan pierwszy. Tak jest na przykład w psychologii humanistycznej, do twórców której zaliczamy m.in. G. Allporta i C. Rogersa.

Na rehabilitację pojęcia jaźni we współczesnej psychologii wielki wpływ miała filozofia fenomenologiczna²⁸. Allport wyróżnia w osobowości człowieka sferę bardzo intymną i wewnętrzną, którą określa jako „proprium” i w tej właśnie sferze proprium wyróżnia aż siedem składników: 1) bodily self, 2)

²³ Kowalczyk, Człowiek, dz. cyt., s. 260.

²⁴ J. Tischner, Ja aksjologiczne, w: Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne, Kraków 1971, por. Rosińska, Matuszewicz, dz. cyt., s. 230.

²⁵ J. Tischner, Świat ludzkiej nadziei, Kraków 1975, s. 119.

²⁶ S. Th. I, 76, 1; M. A. Krąpiec, Ja człowiek, Lublin 1974, s. 108.

²⁷ K. Bukowski, Mc Nedoncelle, „Znak” R.41 (1989), nr 11-12, s. 1597.

²⁸ H. Spiegelberg, Phenomenology in Psychology and Psychiatry, Evanston 1972, s. 246.

self identity, 3) self-esteem, 4) self extension, 5) self-image, 6) self as ratio, 7) propiarte striving²⁹.

Również Rogers posługuje się pojęciem selfu lub self-concept, które to pojęcia traktuje zresztą jako synonimiczne i rozumie przez self „zorganizowany konstrukt pojęciowy składający się ze spostrzeżenia eksterioryzacji „ja” lub „my” i ze spostrzegania relacji „ja” lub my” do innych i do różnych aspektów życia wraz z wartościowaniem przywiązanym do tego spostrzegania”³⁰.

Hall i Lindzey (1957) wykazali, że termin „jaźń” (self) ma dwa zupełnie odrębne znaczenia we współczesnych teoriach. Self definiowany przedmiotowo odnosi się do selfu jako całości lub przedmiotu w polu doświadczenia. Jest to indywidualne widzenie lub proces samego siebie, jednostkowa analiza, lub synteza własnej indywidualności. Self definiowany jako proces natomiast ujmuje self jako grupę procesów psychologicznych służących często do interpretacji osobowości jak również w pośredniczeniu z zewnętrznym otoczeniem³¹.

E. Erikson zajmuje się głównie problemem rozwoju ego i stadiami, przez jakie rozwój ten przechodzi³².

Wiele analiz dotyczących problemu ego znajdujemy również u H. Hartmanna. Hartmann umieszcza ego nie w sferze świadomości ani też w głębokiej nieświadomości, ale sferze przedświadomej psychiki³³.

Z kolei P. Federn oparł swoją psychologię ego na trzech definicjach: opisowej, fenomenologicznej i metapsychologicznej. Jaźń jest odczuwana i poznawana przez jednostkę jako trwająca lub powracająca ciągłość ciała i życia duchowego w odniesieniu do czasu, przestrzeni przyczynowości, odczuwana i ujmowana jako jedność³⁴. Federn w swoich pracach wyróżnia „ja” cielesne (bodily ego) i „ja” psychiczne (mental ego), wyróżnia związki ego (ego boundaries), kompleks ego, uczucia ego jako dające nam nowy wgląd w istotę ego, podkreślając ciągle, że nie jest to sprawą teorii czy konstrukcji lecz doświadczenia fenomenologicznego. Poglądy Federna dotyczące psychozy czy choroby jaźni legły u podstaw teoretycznych wypracowanych przez szkołę geształystów³⁵.

²⁹ B.D. Smith, H.J. Vetter, *Theoretical Approaches to Personality*, Englewood Cliffs 1982, s. 146-147.

³⁰ Tamże, s. 166.

³¹ Tamże, s. 164.

³² Tamże, s. 62.

³³ Tamże, s. 69, 76.

³⁴ P. Federn, *The Awakening of the Ego in Dreams*, w: tenże, *Ego-Psychology and the Psychoses*, New York 1952, s. 95; Spiegelberg, dz. cyt., s. 13.

³⁵ Spiegelberg, dz. cyt., s. 133-134.

T. Osterrieth w swojej pracy „Phenomenologie des Ichs in ihrer Grundproblematik„ (1916) zajmuje się patologicznym zjawiskiem rozpadu jaźni, „ego-fission”³⁶.

U K. Koffki ego pojawia się jako niezbędna część pola zachowania. Wiele z opisów ego u Koffki było nowych i wpływowych, takich choćby jak akcentowanie złożoności subsystemów ego i jego zmienności. Chociaż nie ma u niego jakichś bezpośrednich związków z rehabilitacją ego u Husserla, to jednak podobieństwo pomiędzy tymi dwoma badaczami jest uderzające³⁷.

R. May określa „ja „ (self) jako „zdolność do widzenia siebie w aspekcie wielu możliwości, tj. jako zdolność, dzięki której ktoś wie, że nie jest sumą cech czy określonych sposobów zachowania, ról społecznych, ale że on jest tym, który ma te cechy i pełni dane role”³⁸.

Problem „ja” pojawia się także u E. Fromma. Fromm wyróżnia „ja” fizyczne i „ja” umysłowe. Píše on: „jednym z tragicznych zjawisk życia jest fakt, że potrzeby naszego fizycznego „ja” mogą się skłócić z celowością naszego „ja” umysłowego, że nieraz musimy poświęcić nasze „ja” fizyczne, aby zapewnić sobie integralność „ja” duchowego³⁹. Fromm wyróżnia także „ja” i „pseudoja”. „Owo zastąpienie pierwotnych aktów myślenia, odczuwania i woli przez pseudo-akty prowadzi w końcu do zastąpienia pierwotnego „ja” przez pseudo- „ja”. Pierwotne „ja” jest autorem czynności psychicznych i umysłowych. Pseudo-„Ja” jest tylko pośrednikiem, reprezentującym role, jakie dana osoba powinna odgrywać, czyni to jednak pod firmą „ja” (...). „i u wielu, jeśli nie u większości ludzi pierwotne „ja” jest całkiem zduszone przez pseudo „ja”⁴⁰. „Czasem we śnie, w fantazjach albo pod działaniem alkoholu, może pojawić się coś z pierwotnego „ja” uczuć wyższych, których człowiek nie doświadczał od lat”. Przez utratę własnego „ja” i zastąpienie go przez „ja pozorne”, jednostka popada w stan integracyjnego zagrożenia”⁴¹.

O problemie jaźni pisze wiele także twórca analizy egzystencjalnej. Istnienie „ja” jest dla Frankla jako filozofa przyczyną filozoficznego zdziwienia. „Jako filozofa zdumiewa mnie to, że istnieję, że ja to „ja”⁴². W analizach dotyczących jaźni Frankl nawiązuje często do przemyśleń K. Jaspersa. Z pewnością też pod wpływem tego niemieckiego filozofa akcentuje szczególnie fakultatywność jaźni. „Ja jestem albo lepiej – ja nigdy nie jestem faktycznie, lecz fakultatywnie”⁴³. „W przeciwieństwie do rzeczywistego „ja” człowieka jego jaźń (das Selbst) jest czymś fakultatywnym. Pojęcie to wyraża całokształt

³⁶ Tamże, s. 95.

³⁷ Tamże, s. 74.

³⁸ Z. Uchnast, Humanistyczna orientacja w psychologii osobowości, Lublin 1983, s.68-69.

³⁹ E. Fromm, Ucieczka od wolności, Warszawa 1970, s. 252.

⁴⁰ Tamże, s. 198.

⁴¹ Tamże, s. 198.

⁴² V.E. Frankl, Homo patiens, Warszawa 1984, s. 65.

⁴³ Tamże, s. 278.

jaźń (das Selbst) jest czymś fakultatywnym. Pojęcie to wyraża całokształt możliwości naszego "ja", możliwości te to spełnienie sensu i urzeczywistnienie wartości, możliwości, które w niepośledni sposób objawiają się w konfrontacji człowieka z koniecznościami losu. Kto pozbawia człowieka tych możliwości, okrada go z jego jaźni jako przestrzeni działania jego "ja"⁴⁴.

Frankl rozróżnia też między „ja” egzystencjalnym, które jest „ja” osobowym, a „ja” faktycznym. Pierwsze „ja” określa bardziej, kim „jestem”; drugie „ja” odnosi się bardziej do tego, „co posiadam”. „Do zdolności człowieka do stanięcia ponad rzeczami należy też możliwość stanięcia ponad samym sobą. Wtedy jednak musimy rozróżnić między tym „ja”, które stoi ponad czymś, a tym „ja”, ponad którym stoi wtedy sam człowiek. To najpierw wymienione „ja” jest bez wątpienia identyczne z duchową osobą. Jednakże drugie wymienione „ja” eo ipso nie jest samą osobą; to „ja” nie jest już tym, czym ja „jestem”, lecz raczej tym, co „mam” – co mam w stosunku od siebie. Innymi słowy, to „ja” nie realizuje już swych duchowych decyzji, to „ja”, jako coś, co mi się przeciwstawia, zostaje przewyciężone przez mnie samego, to „ja” jest już id!”⁴⁵. „Ja” nie może dotrzeć nie tylko do „nie”-ja”. „Ja” nie może także dotrzeć do siebie samego; dążąc do siebie samego transcenduje już siebie samo”⁴⁶.

Frankl przytacza tu ciekawą opinię Berze, że id jest właściwie dawnym „ja”, tak jak superego byłoby jeszcze nie zrealizowanym „ja”. „Mówiąc krócej: id to to, co już nie jest „ja” – a superego to to, co jeszcze nie jest „ja”⁴⁷.

„Ja” ujawnia się i kształtuje jako „ja” jedynie w relacji do „nie-ja”, do drugiego „ty”. „Ja” posiada więc naturę relacyjną. „Ja” głębokie jest jednak niepoznawalne, tak jak niepoznawalne jest Kantowskie „Ding an sich”. Nie mogę bowiem mieć intencjonalnie tego, czym jestem egzystencjalnie⁴⁸. Jaźń jest źródłem i podstawą zarówno funkcjonowania osoby w jej podmiotowości, jak i dialogu międzyosobowego, również dialogu na płaszczyźnie miłości. „To nie mój organizm kocha drugi organizm, lecz moje „ja” kocha jakieś „ty”⁴⁹.

Rozróżniając ponadto pomiędzy „ja” duchowym a „ja” psychofizycznym, Frankl stwierdza: „To, co traci człowiek w chwili śmierci, to „ja” psychofizyczne, natomiast to, co pozostaje po śmierci z człowieka to duchowy „self”, „spiritual self”, „das geistige Selbst”⁵⁰.

„Ja” egzystencjalne („ja” duchowe, osobowe), które jest szczególnym przedmiotem analizy egzystencjalnej, stanowi osobową oś, która przechodzi

⁴⁴ Tamże, s. 16.

⁴⁵ Tamże, s. 272.

⁴⁶ Tamże, s. 181.

⁴⁷ Tamże, s. 272.

⁴⁸ Tamże, s. 182.

⁴⁹ Tamże, s. 250-251..

⁵⁰ V.E. Frankl, *The Unheard Cry for Meaning*, New York 1978, s. 112, tenże, *Der Wille zum Sinn*, Bern-Stuttgart-Wien 1972, s. 54.

przez budowę stopniową, która wprawdzie nie jest niesiona przez nieświadomość, ale nie jest opanowana przez Es⁵¹.

W pewnym sensie także „ja” jest nieświadome, i to nie tylko częściowo, lecz wyłącznie, To spełniające akty „ja” unika wszelkiej refleksji. Również sam proces aktowy pozostaje nieświadomy⁵².

3. Struktura „ja” osobowego

Zarówno analizy przeprowadzone na terenie filozofii jak i współczesnej psychologii ukazują złożoną strukturę naszego „ja” osobowego. Aby można było wyjaśnić taką złożoną strukturę „ja” osobowego, należy przyjąć u podłoża „ja” osobowego „ja” duchowe, które jest głównym i autentycznym „ja” człowieka, a jednocześnie podstawą powstawania także innych rodzajów „ja”: „ja” psychicznego, „ja” społecznego czy „ja” cielesnego. Wszystkie te rodzaje „ja” można by uznać za pochodne od tego jedyne, autentycznego „ja” duchowego. Na złożoność naszego „ja” osobowego wskazuje też analiza danych naszej świadomości. W danych naszej bezpośredniej świadomości możemy wyróżnić dwa istotne elementy: element „ja” i element „tego, co jest moje”.⁵³

Te dwa elementy są ze sobą bardzo ściśle związane w tym sensie, że „ja” jawi się nam jako ośrodek, centrum, spełniacz i podmiot aktów moich. Akty moje są przez ten podmiot bądź spełniane, w sensie ich przyczynowania, bądź też są przezeń uświadamiane i w ten sposób stają się moje. „Ja” jest wówczas bądź to spełniaczem różnych aktów bądź ich centrum, zawsze jednak istnieje odniesienie aktów określanych jako „moje” do mojego „ja”.

Ze względu na tę ścisłą zależność i pochodność aktów moich od mojego „ja” jest możliwa analiza struktury mojego „ja” na podstawie aktów, których jest podmiotem. Ponieważ moje „ja” jest autorem aktów moich różnego typu: fizycznych, fizjologicznych, psychicznych (zmysłowych) i duchowych, stąd to musi być ono w jakiś sposób złożone⁵⁴. „Ja” duchowe, ukryte w głębi mojej osobowości może być nazwane nadjaźnią. Inaczej jest też nazywane „wewnętrzną jaźnią”, „umysłem nieświadomym”, „sumieniem”⁵⁵.

R. Ingarden stwierdza, że „może istnieć tylko jedno właściwe, ostateczne, pierwotne i źródłowe ja. Czyste ja w swojej „egotycznej” (ichlich) strukturze i w swojej roli w człowieku musi być identyczne z ja osobowym. Czyste ja jak i osobowe ja można tak samo słusznie uważać za oś każdego działania i każdej odpowiedzialności”⁵⁶.

⁵¹ V.E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Wien 1952, s. 126, przyp. 25.

⁵² Tamże, s. 128, przyp. 25.

⁵³ M.A. Krapiec, *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 102.

⁵⁴ Tamże, s. 107-108

⁵⁵ I. Wilson, *Ukryty władca*, Warszawa 1990, s.16.

⁵⁶ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 129.

W fenomenie naszego „ja” uderzają nas więc dwie istotne cechy: z jednej strony jedność tego „ja”, skoro wszystkie akty moje, w całym swym bogactwie i różnorodności są odnoszone do jednego i tego samego podmiotu, a z drugiej strony ontyczna złożoność mojego „ja”, skoro jest ono autorem i podmiotem aktów, tak bytowo różnych, jak np. akty fizjologiczne i akty duchowe. Jak więc pogodzić te dwa istotne momenty związane z moim „ja”: jedność i złożoność. Jakiego typu jest ta jedność „ja” i jakiego typu jest jego złożoność? Czy jest to jedność tylko pozorna, czy może pozorną jest właśnie złożoność? Czy możliwa jest jedność pomimo złożoności, czy też jedność w złożoności, a jeśli tak, to jak jest ona możliwa?

Na te pytania będziemy starali się odpowiedzieć w dalszym ciągu rozważań. Chodzić więc będzie o ukazanie struktury bytowej naszego „ja”, odznaczającego się właśnie dwiema charakterystycznymi cechami: jednością i złożonością.

W odniesieniu do problemu złożoności chodzić będzie o odpowiedź na zasadnicze pytanie, czy w naszej osobowości należy mówić o istnieniu paru czy kilku bytów odrębnych „ja”, np., „ja” psychicznym, „ja” cielesnym, „ja” duchowym itp. Jak wówczas jest możliwa jedność naszego „ja” osobowego? Czy wymienione rodzaje „ja” posiadałyby własną bytowość i połączone byłyby ze sobą tylko w sposób przypadłościowy, w związku z czym nasze „ja” osobowe uświadamiane jako jedno byłoby tylko złudzeniem, (tak jak chciał Hume), czy też byłaby to jedność substancjalna, a wówczas rodzi się pytanie czy wymienione rodzaje „ja” miałyby własną bytowość, czy byłyby „ja” realnymi czy też tylko pozornymi?

Jeśli różne rodzaje „ja” okazują się „ja” pozornymi, nie posiadającymi własnej bytowości, to w jaki sposób pojawia się świadomość tych różnych „ja” i w jaki sposób składają się one na świadomość jednego „ja” osobowego. Chodzi o to, czy te różne rodzaje „ja” tworzą się tylko jako chwilowe projekcje naszego „ja” osobowego na odpowiednią sferę naszej osobowości (psychiczną, cielesną), a więc przez to, że nasza świadomość rzutuje obraz naszego „ja” na tę czy inną płaszczyznę i wówczas mówimy o takim czy innym „ja”, np. jeśli nasze „ja” kieruje się na płaszczyznę cielesną, mówimy wówczas o „ja” cielesnym, a jeśli na płaszczyznę psychiczną, to mówimy o „ja” psychicznym, czy też inne rodzaje „ja” poza „ja” zasadniczym, są pewnymi trwałymi twórcami w naszej świadomości, posiadającymi własną quasi-bytowość, istnieją intencjonalnie?

Czy należy więc wyróżnić w naszej świadomości jedno „ja” zasadnicze, główne, źródłowe i parę innych „ja” pochodnych, nie mających własnej bytowości, ale bytujących istnieniem intencjonalnym, nadanym im przez „ja” główne? Taka perspektywa rozwiązania problemu złożoności naszego „ja” wydaje się bardzo kusząca i obiecująca. Poza tym ma ona na poparcie szereg uzasadnień.

Jeśli by wyróżnić w naszej osobowości jedno „ja” zasadnicze (źródłowe) i parę „ja” pochodnych, posiadających istnienie intencjonalne w naszej psychi-

ce, to przy takiej próbie rozwiązania struktury naszego „ja”, jawią się dwa zasadnicze problemy: po pierwsze, jak dochodzi do powstania owych „ja” pochodnych, jaką one mają istotę i jak istnieją, a po drugie: w jaki sposób, mimo istnienia tych „ja” pochodnych, dochodzi do ich zharmonizowania z „ja” głównym i stworzenia świadomości jednego „ja”.

Jakie argumenty przemawiałyby za złożonością naszego „ja” osobowego w taki właśnie sposób ?

1. W normalnej świadomości mamy świadomość tylko jednego „ja”, niemniej w pewnych zmienionych stanach świadomości, zwłaszcza w chorobach psychicznych występuje zjawisko rozszczepienia, rozdwojenia czy nawet zwielokrotnienia jaźni, a nawet całkowitego jej rozpadu czy zaniku⁵⁷.

2. W psychiatrii i psychopatologii znane jest zjawisko tzw. depersonalizacji, polegające na wyobcowaniu od samego siebie, od swego prawdziwego „ja”⁵⁸. Zjawisko to wiąże się z faktem rozszczepienia naszego „ja” na „ja” prawdziwe i „ja” fałszywe.

3. Jest faktem znanym z psychologii rozwojowej, że poczucie naszej jaźni, świadomość własnego „ja”, pojawia się na pewnym stopniu rozwoju, a więc tworzy się ona stopniowo⁵⁹. Następnie to własne „ja” ulega jakby na nowo odkryciu w okresie dojrzewania. Gdyby „ja” nie było jakoś złożone, to tego typu zmiany, rozszczepienie i rozdwojenie byłoby niemożliwe.

Fakty takie, jak przytoczone wyżej świadczą równocześnie, że te pochodne „ja” muszą mieć pewną trwałość i pewien sposób bytowania samodzielnego, skoro mogą się odszczepiać od „ja” zasadniczego, źródłowego. Taki sposób istnienia można by nazwać istnieniem intencjonalnym. Zarówno „ja” psychiczne jak i „ja” cielesne istnieje w psychice na sposób intencjonalny.

W stanie integracji psychofizycznej te pochodne rodzaje „ja” wchodzą jakoś w „ja” duchowe i pokrywają się z nim do tego stopnia, że mamy świadomość jednego tylko „ja”. Ta świadomość bierze się stąd, że „ja” główne, samodzielnie istniejące („ja” duszy) jest tylko jedno i ono to właśnie nadaje istnienie, bytowość „ja” pochodnym, przez nie się wyraża i kontaktuje ze światem zewnętrznym.

„Ja” pochodne (rzutowane, projekcyjne) powstają na kształt pewnych schematów (obrazów) poznawczych czy działaniowych i mogą jako takie funkcjonować w sposób autonomiczny, przynajmniej przez pewien czas. „Ja” cielesne, często jest nazywane „obrazem własnego ciała” (body image).

⁵⁷ R. D. Laing, Rozszczepione ja, w: Przełom w psychologii, Warszawa 1978, s. 125-148.

⁵⁸ L. Korzeniowski, Hasło: „Depersonalizacja” w: Encyklopedyczny Słownik Psychiatrii, pod red. L. Korzeniowskiego i S. Pużyńskiego, Warszawa 1972, s. 62.. L. Rosenham, O ludziach normalnych w nienormalnym otoczeniu, w: Przełom w psychologii, Warszawa 1978, s. 71-81.

⁵⁹ A. Matczak, Zarys psychologii rozwoju. Podręcznik dla nauczycieli, Warszawa 2003, s. 188-189.

Zanim w świadomości pojawi się „ja” cielesne czy „ja” psychiczne, najpierw musi ono zostać wytworzone dzięki działaniu „ja” duchowego. Rzecz ciekawa, że w świadomości pojawia się jako pierwsze to właśnie „ja” pochodne. Jako pierwsze pojawia się „ja” cielesne, potem „ja” psychiczne, a na końcu dopiero „ja” duchowe – autor i spełniacz tych pochodnych „ja”. To „ja” duchowe przejawia się w pełni dopiero w wieku dojrzewania.

Tworzenie się tych „ja” pochodnych trwa przez pewien czas; najpierw tworzy się „ja” cielesne (schemat ciała), potem „ja” psychiczne i dopiero po przez nie ujawnia się „ja” duchowe. Wówczas też tworzy się „ja” osobowe (integralne) u człowieka. To „ja” integralne może ulegać rozpadowi, ile razy ulegnie rozpadowi „ja” cielesne i „ja” psychiczne.

Powstanie „ja” psychicznego dokonuje się w ten sposób, że osoba spełnia różne akty psychiczne i jednocześnie czuje się ich autorem i spełniaczem. Jest więc jakimś ośrodkiem tych aktów psychicznych. Akty te pochodzą od jednego podmiotu i spełniacza. Ten właśnie podmiot i spełniacz tych aktów nazywa się „ja” psychicznym. „Ja” psychiczne składa się podobnie ze schematów poznawczych i schematów reagowania.

„Ja” duchowe jako niematerialne rozpadowi ulec nie może. Nie może się jednak także przejawić, skoro nie ma już „ja” cielesnego ani psychicznego. Możliwość rozpadu „ja” pochodnych (cielesnego i psychicznego) świadczy o tym, że są one w swej strukturze jakoś złożone i że nie mają samodzielnego istnienia ale istnieją istnieniem udzielonym im przez samoistniejące „ja” duchowe.

„Ja” pochodne są uświadamiane wraz z uświadomieniem „ja” integralnego. Nieraz jednak, w stanie dezintegracji psychicznej, mogą być uświadamiane oddzielnie, niezależnie od „ja” duchowego.

Ważną cechą doświadczenia „ja” jest świadomość „ja”. Nie ma „ja” bez świadomości „ja”, jak pisze J. Tischner. Czy to oznacza, że „ja” istnieje tylko wtedy, gdy jest uświadamiane? Oczywiście nie! „Ja” duchowe istnieje jako podmiot także poza świadomością, np. u małego dziecka, które jeszcze nie ma rozwiniętej świadomości. Jednakże to „ja” musi być uświadamialne potencjalnie, tzn. zdolne do uświadomienia siebie w pewnych warunkach, np. przy odpowiednio rozwiniętej psychice. Istnieje problem, czy całe „ja” jest uświadamialne? Prawdopodobnie – jak pisze Frankl – część „ja” duchowego, głębokiego nigdy nie podlega uświadomieniu, jest do końca nieświadomalna. Chodzi o tę część „ja” duchowego, którą obejmujemy mianem nieświadomości duchowej.

Ukazana powyżej struktura „ja” osobowego oparta na wielowiekowych analizach jaźni na terenie filozofii i psychologii wydaje się wyjaśniać względnie zadowalająco zarówno złożoność jak i jedność naszej jaźni. Jedność naszej jaźni pochodzi z naszego jednego „ja” duchowego, które jest naszym „ja” autentycznym, a jednocześnie jest podstawą powstawania w naszej świadomości różnych „ja” pochodnych: „ja” cielesnego, „ja” psychicznego, „ja” społecznego. Złożoność naszej jaźni jest związana z istnieniem w naszej świadomości obok „ja”

źródłowego, zasadniczego, owych „ja” pochodnych. Złożoność jaźni uwidacznia się szczególnie w stanach patologicznych, stanach rozchwiania naszej psychiki jak również na szczególnych etapach rozwoju psychiki.

Zusammenfassung

In diesem Artikel befasst sich der Verfasser mit dem Problem des Ich in der Philosophie und Psychologie. Die philosophische Fassung dieses Problems ist viel älter als die psychologische, da die Philosophie selbst eine längere Geschichte als die Psychologie hat. Diese letztere funktioniert nämlich als selbständige Wissenschaft erst seit der zweiten Hälfte des XIX Jahrhunderts.

In der Philosophie taucht das Problem des Ich in seiner vollen Tragweite seit Cartesius auf, wo das geistige Ich mit der Seele gleichgesetzt wird. Den weiteren entscheidenden Beitrag zum erwähnten Problem hat Kant geleistet, indem er dreifaches Ich: phänomenales, transzendentes und noumenales unterscheidet.

Die Existenz des individuellen Ich hat stark der amerikanische Philosoph und Psychologe, W. James, verteidigt, der vier Aspekte des Ich aufzählt: das materielle Ich, ego, das soziale Ich und das geistige Ich. H. Bergson unterscheidet das tiefe und oberflächliche Ich. Viel mit dem Problem des Ich befasste sich auch der polnische Philosoph, Roman Ingarden.

Auf dem Gebiet der Psychologie erscheint das Problem des Ich vorwiegend in der humanistischen und existentiellen Psychologie (Allport, Rogers, Maslow, Frankl). Dieses Thema untersucht auch der Neopsychanalytiker E. Fromm.

In dem letzten Teil des Artikels befasst sich der Verfasser mit der Struktur des personalen Ich. Diese Struktur besteht aus dreifachem Ich: dem somatischen, dem psychischen und dem geistigen, wobei das geistige Ich eine zentrale und integrierende Rolle spielt.