

Antoni J. Nowak

Personalistyczna psychologia głębi Igora A. Caruso

Studia Philosophiae Christianae 6/2, 229-242

1970

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANTONI J. NOWAK

PERSONALISTYCZNA PSYCHOLOGIA GŁĘBI IGORA A. CARUSO¹

Wszystkie kierunki ostatnich pięćdziesięciu lat, które usiłowały udoskonalić, polepszyć, zreformować psychologię głębi tak w teorii, jak i w praktyce psychoterapeutycznej, wywodzą się z freudowskiego modelu człowieka. Dotyczy to zarówno A. Adlera, jak i C. G. Junga, W. Stekla, O. Ranka, K. Horney, E. Fromma, F. Aleksandra, H. Schultza-Hencke, H. Rorschacha, L. Szondię, Ch. Boudoina, I. A. Caruso, jednak tylko ten ostatni dokonuje przewartościowania metodą dialektyczną.

Twórca psychoanalizy S. Freud wprowadził termin „psychologia głębi”, by w ten sposób wyraźnie przeciwstawić się ówczesnej psychologii świadomości. Dla Freuda terminy „psychologia głębi” i „psychoanaliza” były synonimami. W miarę rozwoju tej nowej dyscypliny psychologicznej, treść pojęć uległa zasadniczym zmianom. 1) Termin „psychologia głębi” określa ogólnoteoretyczny i systematyczny aspekt tejże psychologii, podczas gdy termin „psychoanaliza” podkreśla aspekt praktycznoterapeutyczny. W takim znaczeniu używa tych terminów Caruso. 2) Przedstawiciele psychologii świadomości w zakres pojęcia „psychologia głębi” włączali również psychoanalizę. W ich mniemaniu psychologia głębi była nauką, która w szczególny sposób podkreślała podświadomą motywację postępowania. 3) Termin „psychologia głębi” obejmuje również wszystkich tych, którzy w jakiś sposób usiłowali dokonać rewizji freudowskiej doktryny (A. Adler, C. G. Jung itd.). W tym świetle zdaniem Caruso można przyjąć rzekomą różnicę pomiędzy tymi pojęciami. Niestety dużą winę ponoszą sami „ortodoksyjni psychoanalizyści”, dla których termin „psychoanaliza” łączy się raczej z dogmatyzmem i organizacyjną przynależnością. Caruso dopóki był walczącym „rewizjonistą” psychoanalizy, używał terminu „psychologia głębi”, aby przeciwstawić się „ortodoksyjnej psychoanalizie”. Stąd nazwa „Wiedeński Instytut Psychologii Głębi”, by podkreślić, że chodzi tutaj o konkretną dyscypli-

nę psychologiczną, a nie o metodę terapeutyczną (2). Caruso uważa siebie za psychoanalityka, a z zasad freudowskich przyjmuje tylko te, które zdaniem Freuda są istotnym warunkiem psychoanalizy (3, 15).

Poszukiwania Caruso idą przede wszystkim w kierunku możliwie całościowego ujęcia człowieka. Twierdzi on, że współczesna psychologia jest nie tylko „psychologią bez duszy”, ale — co więcej — jest psychologią „bez człowieka” w tym sensie, że nie ujmuje go całościowo (4, 150). Dla jednych „duch” to mało znacząca nadbudowa „Id”, inni znowu nie doceniają jego roli lub też pojmują je jako chorobliwą wybujałość. Człowiek — zdaniem Caruso — nie jest ani wysublimowanym zwierzęciem, ani stłumionym aniołem, lecz po prostu człowiekiem, który w swoich podstawowych popędach jest przeduchowiony, a w swojej wolności duchowej musi być ujmowany razem z popędami. Ani sfera psychofizyczna, ani sfera duchowa nie stanowią właściwości człowieczeństwa. Właściwością człowieczeństwa jest inkarnacja duchowości: ucieleśnienie duchowości i uduchowienie cielesności (5, 229).

Psychologię głębi określa Caruso, jako naukę o naturalnym procesie stawania się osobą, który rozpoczyna się z metabiologią (6, 13). Według tej definicji przedmiotem psychologii głębi będzie wewnątrzduchowy aspekt ludzkiej historii stawania się osobą, zarówno w sensie filogenetycznym jak i ontogenetycznym. Ujmując go z aspektu intrapsychnicznego możemy powiedzieć, że będzie to sposób zachowania się człowieka wobec samego siebie i wobec otaczającej rzeczywistości. Wszystkie bowiem powiązania człowieka ze światem mają charakter nie tylko intrapsychniczny, lecz również historyczny, a przede wszystkim społeczny i religijny. Naczelną zasadą, w świetle której Caruso ujmuje całą filogenezę i ontogenezę, jest zasada progresywnej personalizacji. A zatem psychologiczna orientacja Caruso skupia się na ewolucji przejścia ze stanu nieświadomego do świadomego, usiłuje przebadać najgłębsze tajniki ludzkiej psychiki, sposób przebiegania procesu filogenetycznego i ontogenetycznego zdobywania świadomości oraz stawania się osobą. Dodając do terminu „psychologia” przydawkę „głębi”, nie należy kojarzyć z podświadomością, lecz chodzi o podkreślenie, że psychologia ta penetruje głębiej niż to czyniła psychologia świadomości naszą świadomość.

Caruso mając na uwadze konkretne środowisko kulturalne, w jakim powstała i rozwinęła się psychologia głębi, przyjął wpływ tego środowiska na jej ukształtowanie. Psychologia głębi w jego wydaniu jest: chrześcijańska, teoretyczno-praktyczna, historyczno-dialektyczna, realistyczno-symboliczna, personalistyczna.

Psychologia głębi powstała i rozwinęła się w Europie, w obrębie kultury chrześcijańskiej. Jeżeli zatem nauka ta stawia sobie za cel możliwie całościowe ujęcia człowieka, to nie może być obojętna wobec de-

terminant kulturalnych i religijnych środowiska, jakim on podlega. Chrześcijaństwo nie jest doktryną, przy pomocy której można wyjaśnić najgłębsze tajniki ludzkiej psychiki, ale jest czymś, co faktycznie istnieje w człowieku z kręgu europejskiej kultury. Chrześcijaństwo nie jest hipotezą, lecz faktem, z którym spotyka się psychoanalityk. Psychologia głębi musi liczyć się z religią, nie może być jednak duszpasterstwem (6, 3). Caruso podkreśla, iż byłoby nieporozumieniem, gdyby traktowano psychologię głębi w jego wydaniu jako „misjonarstwo”. W trakcie psychoanalizy porusza problemy religijne, jeżeli takie zachodzą. Psychologia głębi nie może być „Ersatzem” religii (7, 29, 32).

Wiadomo, że sama teoria nie wystarcza, jak również nie wystarcza sama praktyka. Swoją teorię opiera Caruso przede wszystkim na bogatej praktyce psychoterapeutycznej i na nią też się powołuje. Zdecydowanie podkreśla, że nie tworzy teorii a priori, lecz a posteriori; opiera ją na obserwacji empirycznej (8, 542). Sam termin „praktyka” rozumie Caruso bardzo szeroko — obejmuje nim również byt świadomy, który swoją inteligencją zmienia świat i samego siebie.

Teoria ta ujmuje człowieka w ramach historii i sama w niej się realizuje. Zakłada możliwość dialogu z tym wszystkim, co istnieje w czasie. Człowiek żyje w konkretnych warunkach historycznych, a wewnętrznemu rozwojowi przeciwstawiają się siły zewnętrzne. Siły te są ze sobą sprzeczne i mogą zahamować rozwój jednostki. Psychologia głębi ma dopomóc w rozpoznawaniu konkretnej sytuacji, by w ten sposób umożliwić jednostce ewolucję. Zdaniem Caruso, kształtowanie historii oznacza bezustanny wzrost od nieświadomości do świadomości. Tkwić w historii, to znaczy również pracować nad poznawaniem świata i samego siebie (9, 267). Rozwój człowieka można rozumieć tylko na drodze dialektycznej. Tylko bowiem sprzeczność pomiędzy determinacją ciała i wolności ducha powoduje powolne wyzwalanie osobowości. Proces życia nie może być inaczej rozumiany, jak tylko dialektycznie, to znaczy w łańcuchu: strukturyzacja, organizacja, witalizacja, hominizacja, personalizacja (7, 77). Dialektyka ta jest świadomie praktyczna, bowiem świadomość zmienia świat, a świat zmienia świadomość. Caruso nie ujmuje człowieka esencjalistycznie, metafizycznie, lecz dialektycznie. Jest to dialektyka społeczna, bo człowiek nie żyje i nie rozwija się poza społecznością (10, 9—13). Antropologiczny sposób myślenia Caruso skłania się ku dialektycznemu personalizmowi.

Psychologia głębi w wydaniu Caruso nie opiera się wyłącznie na introspekcji, ale dąży do tego, by świat osobisty i otaczający stawał się coraz bardziej przejrzysty. Jest ona konkretna i zarazem egzystencjalna, a nawet usiłuje przekroczyć każdą egzystencję. Tylko postęp ludzkiej egzystencji realizuje wartość tejże. Jest psychologią związaną

z konkretnym człowiekiem, psychologią człowieka upadającego i podnoszącego się (11, 82).

Jest realistyczna w sensie filozoficznym. Potencjalnie była już taka u Freuda, ale zagubiła się w subiektywizmie, szczególnie w ujęciu C. G. Junga. Można ją tak określić, gdyż poznanie nie jest naiwnym odzwierciedleniem rzeczywistości ani też wyłącznym tworem samego podmiotu, ale jest skutkiem połączenia tych obydwu porządków. Jest to realizm „symboliczny”, przy czym symbol jest jakby punktem styczonym dwu porządków, dzięki któremu dokonuje się synteza pomiędzy poznaniem naukowym a intuicyjnym (6, 14; 7, 66). Poznanie jest w jakimś stopniu symbolem powiązania podmiotu ze światem tak, że ciągle postępujące poznanie pogłębia i rozjaśnia wzajemne uwarunkowania podmiotu i świata.

Wreszcie jest ona personalistyczna, bo służy człowiekowi i pomaga mu, by stawał się istotą coraz bardziej świadomą, a także by przezwyciężył sprzeczności pomiędzy pesymistycznym pojmowaniem „niezmiennej natury ludzkiej” a wiarą w jej nieograniczony postęp. Stawanie się istotą coraz bardziej świadomą to progresywna personalizacja, która zmierza do rozwiązania sprzeczności pomiędzy humanizmem indywidualnym i socjalnym. Osoba bowiem dochodzi do świadomości tylko na płaszczyźnie zderzenia się indywidualizacji z kolektywizacją. Personalizacja jest nieosiągalna poprzez samo indywidualium ani poprzez sam kolektyw, ale poprzez dialektykę obydwu porządków (9, 267).

Freudowskiej ortodoksji przeciwstawia Caruso swoją koncepcję progresywnej personalizacji. Psychologia głębi w jego wydaniu nie należy do nauk przyrodniczych, nie jest psychologią racjonalną w wydaniu Christiana Wolffa, ani teoretyczną w myśl koncepcji Lindworskiego, czy filozoficzną jak u Naporta; jest prosto uzupełnieniem współczesnej niefilozoficznej psychologii empirycznej. Można powiedzieć, że psychologia głębi na przestrzeni 70 lat swojej historii była: genetyczno-analityczna (S. Freud), indywidualno-społeczna (A. Adler), teleologiczno-syntetyczna (C. G. Jung), egzystencjalno-syntetyczna, czyli personalistyczna (I. A. Caruso).

Caruso ujmuje człowieka przede wszystkim w kategoriach ewolucji. Filogeneza i ontogeneza wpływają na ukształtowanie osobowości. Proces ontogenetycznego rozwoju człowieka polega na tym, by być coraz bardziej osobą, osobą mniej heteronomiczną, mniej zdeterminowaną. Etapy rozwojowe, poprzez które przeszła ludzkość, jak również etapy rozwojowe jednostki, nie dokonują się w prostej linii, lecz poprzez sprzeczności. Jeszcze nie zakończył się jeden etap, a już rozpoczyna się drugi. Każdemu przejściu z jednego etapu na drugi towarzyszy lęk (12, 428—429). Ostatecznie człowiek osiąga wolność i poczucie własnej wartości poprzez długi i niezwykle trudny proces. Droga do wolności

i świadomości jest bolesną historią (12, 465). Przez rozwój rozumie Caruso „dojście poprzez sprzeczności i niezliczone doświadczenia do wyżej zróżnicowanych form (12, 466). Filogeneza jak równieŜ ontogeneza wskazuje na bezustanne zdobywanie nowych wartości, które początkowo były tylko sygnałem, a w końcu stały się przeżyтыми prawdami. Rozwój ten nazywa Caruso prawem progresywnej personalizacji (13, 308).

Istotą progresywnej personalizacji jest to, że podmiot uwalnia się od niższych struktur, budując nowe. Człowiek jest, istotą, która ciągle czegoś doświadcza — świata i samego siebie. Progresywna personalizacja, progresywne poznanie, to ciągle postępująca harmonizacja ze światem, z obiektywnym porządkiem rzeczy. Cały przebieg personalizacji polega na tym, by przejść z pasywnego i bezcelowego przedmiotu natury do celowego i sensownego postępowania osoby historycznej (6, 430). W teorii Caruso osoba jest „niepodzielną zasadą formacji, którą cechuje nie tylko optymalna indywidualizacja wewnątrz gatunku, lecz także ustosunkowanie się do „ty”, do siebie samego, do świata” (6, 420).

Personalizację cechuje symbolizm, ponieważ każdą fazę rozwojową człowieka charakteryzuje spotkanie jednostki z konkretnym środowiskiem. Każda faza kończy się swoistą integracją, ale już zawiera w sobie początki dezintegracji, by przejść w ten sposób na wyższy stopień rozwojowy. Cechuje ją ambiwalencja o charakterze dialektycznym. Zakonczenie jednego etapu personalizacji jest zapowiedzią następnego, zachodzi tu więc tylko prowizoryczna synteza. Wreszcie cechuje ją historyczność, bo człowiek jest jedyną istotą „historyczną” na ziemi. Zwierzę jest przedmiotem historii naturalnej, tymczasem człowiek jest zarazem przedmiotem i podmiotem historii.

Punktem docelowym personalizacji jest człowiek, który w swoim rozwoju staje się coraz to mniej bytem popędownym a coraz bardziej osobą. Freud postawił zdecydowanie tezę, że rozwój jednostki polega na przejściu od narcyzmu do miłości „obiektywnej”. Caruso myśl tę wyraża inaczej, a mianowicie, że normalny rozwój człowieka polega na przejściu od „ja” do „ty” (14, 346). Człowiek odczuwa trudność swojego rozwoju jako „uwięzienie”, jako „błąd”. Uwolnienie od „uwięzienia” jest możliwe tylko wtedy, gdy człowiek zajmuje postawę otwartą wobec spraw transcendentnych. Celem personalizacji nie jest śmierć, lecz życie. Caruso odrzuca freudowski aksjomat, że celem każdego życia jest śmierć. Śmierć jest jakimś końcem, lecz nie jest celem, gdyż celem życia może być tylko dalsze życie (6, 312 i 330), ta natomiast jest przezwyciężeniem swojego „ja” do transcendentnego „ty” (14, 348). W caruzjańskiej koncepcji śmierć indywidualna jest „złem” w sensie konieczności dialektycznej w ramach ogólnego popędu do życia, nie jest ona powrotem do bezsensownej materii, bowiem celem ewolucji nie może być nawrót do pierwotnych struktur. Ostateczna zatem syn-

teza, pełnia personalizacji nie dokonuje się w immanentyzmie podmiotu, jak to mamy u Junga, lecz w transcendencji własnego „ja” w „dojrzałej” śmierci, która nie jest końcem ani „absolutnym narcyzmem” lecz ostatecznym oddaniem się osoby transcendentnemu „ty”. Odnośnie do osoby przyjmuje Caruso nomenklaturę Teilharda de Chardin ujmując jej rozwój jako spiralny do punktu Omega, do Theosis; tego najwyższego szczytu nie osiągniemy bez poddania się śmierci. Człowiek refleksyjnie przeżywa swój cel i własną niemoc. Gdy skończy się dialektyka rozwoju, a symbole staną się zupełnie zrozumiałe i jasne, wtedy człowiek dojdzie do punktu Omega, który osiąga po śmierci: (...) teraz widzimy jakby w zwierciadle, potem twarzą w twarz” — Kor. 13, 9—12, (17, 124). Osoba jest zatem ukierunkowana do życia przyszłego — doskonałego.

Caruso przeciwstawia popęd do życia freudowskiemu popędowi do śmierci. Teoria popędu Freuda odpowiada mechanistyczno-fizykalnemu ujęciu, co zupełnie nie zgadza się ze współczesną biologią i psychologią. Freud wprowadził pojęcie libido narcystyczne, by w ten sposób wytłumaczyć dualizm, jaki istnieje pomiędzy popędem życia i śmierci. Przeznaczenie ludzkie miało swój punkt wyjścia w narcyzmie, przechodziło przez rozkwit libido i zatracało się w narcystycznej śmierci. Śmierć — według Freuda — nie jest symbolem narodzin, lecz celem i kresem życia, a więc zniszczenie, błąd, nienawiść tryumfują nad życiem i prawdą. Caruso nie widzi racji istnienia popędu do śmierci, bo wiem nie mieści się on w dialektycznym rozwoju, w progresywnej personalizacji.

Popęd do śmierci, który odgrywa tak doniosłą rolę w całym systemie Freuda, ma również swoje odbicie w psychologii analitycznej Junga i indywidualnej Adlera. Adlerowskie zaofirowanie osoby na rzecz społeczeństwa, apoteoza adaptacji, jungowska indywiduacja są również symbolami śmierci. W tej ostatniej jednostka dochodzi do centralnego punktu osobowości, który Jung określił terminem „Selbst” (15, 175 i 203). A zatem osoba nie otwiera się do „ty”, lecz zamyka się w sobie, czyli innymi słowy zamiera — nie ma żadnych perspektyw rozwojowych. Jung, uwikłany w schematy myśli pozytywistycznej, interpretował prawo progresywnej personalizacji w świetle swej indywiduacji, czyli integracji zespołu we własnym „ja” bez określonej transcendencji. W dialektycznej metodzie Caruso, miejsce popędu do śmierci zajmuje popęd do życia.

O wiele głębiej ujął Caruso problem symbolu. Symbol w jego teorii dotyczy związku jaki zachodzi pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Przy każdym symbolu muszą zachodzić dwie płaszczyzny istnienia, które razem połączone kształtują nową jedność. Zadaniem człowieka jest ciągły postęp w poznawaniu dostępnego mu świata. Ale rzeczywistość

poznajemy tylko poprzez symbole. Poznanie nie jest totalną komunikacją z otaczającą rzeczywistością. Symbol jest ambiwalentny, zarazem „przejrzysty” i „nieprzejrzysty”, transsubiektywny, transparentalny, transcendentujący (16, 73; 17, 122). Postępująca personalizacja jest zarazem procesem postępującej symbolizacji, jak i postępującego odszyfrowania symbolu. Godne uwagi jest to, że Caruso poprzez swoją teorię o symbolu stara się uniknąć idealizmu tak w psychologii, jak i teorii poznania. W związku z tym mówi się o „symbolicznym” (lub dialektycznym) realizmie. W literaturze można spotkać się z twierdzeniami, które oceniają koncepcję symbolu u Caruso jako trudną i sugestywną, jak również twierdzenia hołdujące głębokiemu przekonaniu, że właśnie on jako jeden z pierwszych wypracował w psychologii głębi teorię symbolu (18, 49).

Psychologia głębi w wydaniu Freuda i Junga skupiła się przede wszystkim na wyjaśnieniu symbolu. Freudowska interpretacja przesunęła akcent w kierunku alegorii, a jego nieprzejrzystość utrudniała Freudowi poznanie siły symbolu. Dla Junga natomiast symbol był substratem, różniącym się od znaku w znaczeniu semiotycznym. Symbolem było to, co na zewnątrz wydaje się, że nie posiada żadnego sensu i dlatego trzeba doszukiwać się „głębszego” sensu (19, 674). Dla Caruso symbol jest nie tylko przedmiotem poznania, wyjaśnienia, lecz służy również do konstruowania nowych symboli jako ogniwi pośrednich pomiędzy świadomością a podświadomością, aż dojdzie do egzystencjalnej syntezy. Wyodrębnienie dwóch formacji symbolu, podkreślenie jego ambiwalencji, jest niewątpliwie krokiem naprzód w psychologii głębi.

Klasyczna psychoanaliza Freuda interpretowała rozwój jednostki na płaszczyźnie systematycznego uwalniania się od narcyzmu. Ten aspekt rozwojowy przewija się również w progresywnej personalizacji. Narcyzm w stosunku do personalizacji jest odwrotnie proporcjonalny. U Caruso dochodzą nowe elementy, które były zupełnie obce freudowskiej koncepcji. Uwalnianie się od narcyzmu dokonuje się tylko i wyłącznie w odniesieniu do drugiej osoby. Rozwój osobowości ma swój początek w narcyzmie, ale systematycznie poszerza krąg swoich powiązań dochodząc do „ty” transcendentnego (6, 246, 344, 422). Każdy rozwój zakłada ambiwalencję. Zdaniem Caruso teoria ambiwalencji jest najszerszej opracowana w psychoanalizie, ale zarazem źle rozumiana. Sama psychoanaliza przyczyniła się do błędnego rozumienia ambiwalencji widząc w niej pewien objaw patologiczny. Tymczasem dwuwartościowość psychoz czy nerwic nie jest tylko skrajnym przypadkiem ambiwalencji, lecz nieodłącznym warunkiem wszelkiego istnienia, a nie tylko — jak sądzono — właściwością schizofrenii czy nerwicy (7, 41, 83). Pod kątem dwuwartościowości należy potraktować zasadnicze problemy, którymi

od samego początku zajmuje się psychologia głębi, a mianowicie: seks, narcyzm, nerwica.

W ramach ludzkiej egzystencji seksualizm jest ambiwalentny we wszystkich swoich przejawach. Wyobcowany z funkcji osobowej staje się rzeczą, towarem, konkretyzuje się. Wszelkie wyobcowanie jest procesem konkretyzacji, która sprowadza osobowość do roli rzeczy (20, 778—788). Każda konkretyzacja łączy się z fiksacją osobowości, czyli z zahamowaniem rozwoju. Człowiek wtedy nie przekracza siebie; nie postępuje drogą progresywnej personalizacji, by stać się widomym symbolem Boga i świata. Symboli nie można sprowadzać do popędów, jak to czyniła freudowska psychoanaliza — one muszą być przeniesione do wyższych sfer „spirali”. Ten sam akt czy obraz mogą mieć znaczenie popędowe i duchowe. Obraz erotyczny może oznaczać nie tylko kompleks seksualny, ale również i postawę religijną. Obraz ojca może oznaczać dziecięcą fazę rozwojową, jak również pewną oryginalną i autentyczną postawę wobec Boga (7, 33). Caruso podkreśla, że byłoby głębokim nieporozumieniem, wprost absurdem, by w doświadczeniach religijnych dopatrywać się nadbudowy pożądań seksualnych. Równie dobrze można rozumować odwrotnie. Na wszystkich płaszczyznach bytu istnieją analogie i słuszniej byłoby powiedzieć, że pożądanie seksualne jest zarówno symbolem rozwoju osobowości jak i jej powołania, by istnieć na zupełnie innej płaszczyźnie (7, 45, 98).

Wszelkie wyobcowanie, wszelka konkretyzacja mają swoje korzenie w dramacie Narcyza. Caruso domaga się, by narcyzm przestał być w psychoanalizie moralizatorskiej rodzajem potępienia czy obelgi (10, 61—63). Ma on również aspekt pozytywny, jest konieczny na odpowiednim etapie rozwojowym jednostki, ale musi być przekroczony. Jest on źródłem progresywnej personalizacji. Libidialny rozwój człowieka ma w nim punkt wyjściowy, który potencjalnie jest nastawiony na rozwój i sam jest w pewnym sensie podłożem rozwoju. Dziecko początkowo żyje w całkowitej symbiozie z matką. Z jedności „ja — ty” (tzn. dziecko-matka), dziecko staje się powoli „indywiduum”, stopniowo zaczyna się ukierunkowywać do drugiego „ty”, każda postawa kształtuje się według pierwotnego modelu (narcyzmu). Można tu zatem mówić o progresywnej miłości, do której pierwotny narcyzm i pierwotna miłość nigdy się nie zniża, ale zostaje podniesiona do wyższych sfer spirali, podlega transcendencji (21, 95—103).

Skoro ambiwalencja jest cechą charakterystyczną każdej postawy człowieka, to i samą nerwicę można rozpatrywać z dwojakiego punktu widzenia, dostrzegając w niej nie tylko negatyw, lecz również aspekt pozytywny. Można w niej widzieć zahamowanie, jak również czynnik „optymistyczny”. Gdyby nerwica nie posiadała żadnego aspektu pozytywnego, wtedy wszelka terapia byłaby bezskuteczna i niemożliwa.

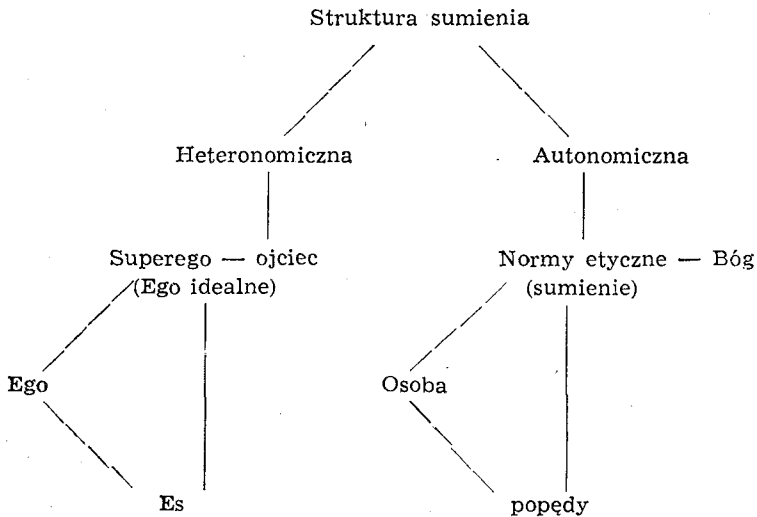
Freud kładł nacisk na aspekt negatywny nerwicy, nawet wprowadził z pojęcia libido narcystycznego, które jest pomostem pomiędzy libido a popędami Ego. Przy pomocy libido narcystycznego chciał uratować jedność osoby, ono miało być równoważnikiem sprzecznych ze sobą popędów (6, 224). Ambiwalencja wszelkiej ewolucji pozwala przyjąć, że libido jest po prostu przejawem ogólnego prawa rozwojowego: narcystyczne z pochodzenia dąży do przemiany w eros altruistyczne, by w ten sposób stać się symbolem tego co znajduje się na wyższych skrętach spirali, a co powinno stać się agapą. Ten właśnie odbłask wyższego planu — zdaniem Caruso — jest widoczny we wszystkich przejawach nerwicy (7, 44—45).

Problem nerwicy spowodował, że Caruso w szczególny sposób zainteresował się zagadnieniem winy, jest bowiem faktem, że poczucie winy towarzyszy neurotycznym zaburzeniom. Biorąc na swój warsztat naukowy freudowski model człowieka doszedł do oryginalnego rozwiązania problemu Superego, które Freud całkowicie utożsamiał z sumieniem. W myśl założeń freudowskiego systemu sprzeczność w psychice powinna tłumaczyć się antymonią, co było dla Freuda dogmatem. Stąd konieczność istnienia dwu grup popędowych, które są w stanie permanentnej wojny, nieuchronnego konfliktu. Dlatego — wnioskuje Caruso — sumienie tzn. Superego, może być tylko marginesem dominacji pomiędzy popędem zwyciężonym a zwyciężkim. Moralność zatem jest resztką narcystyczną, bo jest wynikiem zwycięstwa popędów nieseksualnych nad seksualnymi, czyli w końcu sumienie jest funkcją nienawiści, śmierci, regresji narcystycznej. Caruso zaznacza, że Freud nigdy takiego sylogizmu nie zbudował, ale oddaje on myśl freudowską. Teoria popędu do śmierci nie była w jej rozwoju zdarzeniem przypadkowym i drugorzędym, lecz nieuniknionym dualizmem połączonym z pozytywizmem. We freudowskiej teorii śmierci, nie można dopatrywać się nieokreślonego synonimu agresji czy sadyzmu, jest to po prostu „majstersztyk” jego systemu (7, 113—114). Według Freuda sumienie jest niczym innym jak tylko niepokojem, który wypływa z represyjnego Superego. Libido zaczyna się od miłości Ego, potem powoli przechodzi na Ego idealne, czyli na jego nierealny obraz, który powstaje z wymogów autorytetu. Ego idealne zostaje z kolei przyjęte jako coś rzeczywistego i zwalcza wszystkie te popędy, które mogłyby zaciemnić idealny obraz. Narcystyczna w swym pochodzeniu miłość Ego idealnego tworzy instancję Superego (22, 396; 23, 262). Termin ten w pełni oddaje woluntarystyczny i nominalistyczny charakter „moralności” ateistycznej czy pseudoreligijnej. Freud zatem — podkreśla Caruso — zdefiniował moralność jako miłość narcystyczną zbaczającą od Ego realnego ku Ego idealnemu (7, 105). Etyka freudowska być może jest wzniosła, ale głęboko pesymistyczna i sceptyczna. Su-

mienie tłumaczył na podłożu nieuleczalnej antymonii. Sądził, że odkrył ją pomiędzy popędem seksualnym i popędem Ego, a następnie pomiędzy popędem życia i popędem śmierci, tymczasem popędy nie są antagonistyczne lecz dialektyczne (6, 211, 239—250).

Adler identyfikuje sumienie z uczuciem społecznym. Kształtuje się ono (tzn. sumienie) pod wpływem nacisku tendencji zabezpieczenia; jest wyposażone znamieniem mocy, jest podniesione do rangi bóstwa (24, 146). U Junga sumienie stało się funkcją, które pod naciskiem kulturowym wyparło życzenie niezgodne z opinią społeczną. Pod kontrolą sumienia powstaje maska, „persona”, osobowość pozorna, która dostosowuje się do wartości kolektywnych. Problem sumienia nastęrczał Jungowi wiele trudności, szczególnie gdy chodzi o wytyczenie granicy pomiędzy sumieniem właściwym a błędnym (25, 194).

Freudowski aparat psychiczny w dialektycznej metodzie staje się symbolem. Superego jest symbolem, etapem przejściowym. Podmiot musi je przekroczyć w swojej progresywnej personalizacji. W przeciwnym bowiem wypadku zafiksowane Superego staje się nerwicogenne. Superego jest tylko pewnym etapem na drodze rozwoju indywidualnej dojrzałości i dlatego winno być przewyżczone (14, 112—113). W stosunku do sumienia Superego jest złem koniecznym. Kształtuje je każdy wychowawca, dziecko bowiem nie od razu osiąga wolność; trzeba mu dać uprzednio wzór do naśladowania. Początkowo dziecko tkwi w moralności „heteronomicznej”, czyli formalistycznej, a ona właśnie jest największą przeszkodą do osiągnięcia dojrzałości osobowej. Jest ona najbardziej rozpowszechniona, a wyraża się w skrupulatnym wyliczaniu egoistycznych zasług i formalnych przewinień. Taka moralność nie przewyżczona jest nerwicogenna (6, 264; 7, 39—40). Faza oralna — zdaniem Caruso — obejmuje świat niemowlęcy, faza edypalna — świat rodzinny, Superego obejmuje świat autorytetu empirycznego, a sumienie — świat wartości obiektywnych dobra i zła (7, 116—117). Sumienie jest wrodzonym schematem, jest świadomością norm ludzkiego postępowania (26, 727—728), jest specyficznym ludzkim mechanizmem dotyczącym świata wartości. Superego jest tylko konkretnym historycznym odbiciem tej zdolności, jest nabytym modelem funkcyjnym. Dla przykładu. Zdolność mówienia jest specyficznym ludzkim mechanizmem komunikowania się, ale to, że dla kogoś właśnie język polski pełni tę funkcję, pozostaje skutkiem historycznego nacisku. Superego przeszkadza w formacji właściwego sumienia. Tam bowiem, gdzie mamy do czynienia, z naciskiem, ma również miejsce wyobcowanie. Sumienie więc, podobnie jak zdolność mówienia, nie jest całkowicie przezroczyste, ani samo ze sobą identyczne. Analogicznie konkretny język, jakim się posługujemy, nie umożliwia totalnej komunikacji (27). Graficznie problem sumienia w teorii Caruso można by przedstawić następująco:



Sumienie — to zdolność nawiązywania kontaktu z hierarchią wartości. Człowiek musi dążyć do tego, by w życiu osobistym nie kierować się dyktatorskim Superego, z konieczności narzuconym na odpowiednim etapie rozwojowym, lecz sumieniem czystym, które łączy się z transcendentną hierarchią wartości.

Rozwój sumienia przebiegałby według następującego schematu:

	Dominacja Superego (okres dzieciństwa)	Przewyciężenie Superego (okres dojrzewania)	Przewyciężone Superego (okres dojrzałości)
Źródło autorytetu	Bio-psychologiczna instancja ojca	Subiektywna introjeksja instancji ojca	Transcendentno-religijna instancja ojca
Sumienie rozumiane jako	Superego heteronomiczna moralność	Odkrywanie wartości i zasad	Sumienie czyste autonomiczna moralność

Omówione problemy personalistycznej psychologii głębi Caruso nie wyczerpują bogactwa całej jego teorii. Podkreślono tylko węzłowe zagadnienia, które zresztą stanowią dla siebie odrębny problem, a szcze-

gólnie problem nerwicy. Trzeba przyznać, że Caruso wniósł wiele nowych elementów do psychologii głębi. Jasno przedstawił jej przedmiot badania podkreślając, że jest nauką o naturalnym procesie stawiania się osobą. Przewartościował freudowską psychoanalizę w czym nie jest odosobniony, wielu bowiem uczonych podjęło ten wysiłek, ale tylko dokonał on przewartościowania metodą dialektyczną. Dialektyczne rozumienie człowieka, jego podstawowych dynamizmów psychicznych, doprowadziło go do oryginalnych wniosków. Zaakceptował on wyniki badań, do których doszli klasycy psychologii głębi (S. Freud, A. Adler, C. G. Jung), ale zinterpretował je dialektycznie. Człowieka ujął w świetle progresywnej personalizacji, tak w filogenezie jak ontogenezie. Antropologiczny sposób myślenia Caruso skłania się ku dialektycznemu personalizmowi. Rozwojowa dialektyka przebiega po spirali do punktu Omega. W świetle tych założeń nabierają zupełnie innych wartości tezy klasyków psychologii głębi. Stanowcze podkreślenie, że ambivalencja jest nieodłącznym warunkiem wszelkiego istnienia, a nie tylko właściwością schizofrenii i nerwicy, spowodowało oryginalną interpretację zagadnień seksualnych, narcyzmu i samej nerwicy. Przewartościowanie dialektyczne klasycznej psychologii głębi przez Caruso zasługuje w pełni na uwagę.

A. J. Nowak

ŹRÓDŁA

1. Prof. dr Igor Aleksander Caruso urodził się 4 lutego 1914 r. w Tyraspolu. Studia psychologiczno-pedagogiczne ukończył w Lowanium. Psychoanalizę studiuje pod kierunkiem prof. Aichorna oraz V. E. F. Gebattel. Jest psychoanalizykiem. W 1947 r. zakłada „Wiedeński Instytut Psychologii Głębii”, którego kierownikiem jest do chwili obecnej. Dorobek naukowy Caruso jest zawarty w 114 publikacjach, z największych to: „Psychoanalyse und Synthese der Existenz”, Wien 1952; „Bios Psyche und Person”, Freiburg-München 1957; „Psychoanalyse pour la personne”, Paris 1962; „Soziale Aspekte der Psychoanalyse”, Stuttgart 1962. Pozycje jego są tłumaczone na języki: francuski, angielski, hiszpański, portugalski, włoski, grecki, serbskokroacki, niderlandzki. Jest członkiem austriackich jak i zagranicznych towarzystw naukowych, psychoanalizy, psychologii, psychiatrii, psychoterapii.
2. Z korespondencji I. A. Caruso do autora niniejszej pracy z dnia 14 listopada 1967, A-1130 Wien IAC/LW.
3. Ein offener Brief von I. A. Caruso w: „Internationales Zentralsekretariat der Arbeitskreis für Tiefenpsychologie”, Rundschreiben 8, vom 1 October 1963 bis 31 März 1964, s. 15. Istotne warunki psycho-

analizy według Freuda zob.: S. Freud, *Selbstdarstellung, Gesammelte Werke*, London 1948, Bd. XIV, s. 65; Tenże, *Neue Folge der Vorlesungen zu Einführung in die Psychoanalyse*, G. W., London 1940, Bd. XV, s. 154; Tenże, *Die Frage der Lainanalyse*, G. W., London 1948, d. XIV, s. 223.

4. Zdaniem Caruso psychologię głębi należałoby „odmitologizować”, przez co rozumie krytykę podstawowych pojęć psychologii głębi. Twierdzi, że takie pojęcia jak: warstwy psychiczne, Id, Ego, Super-ego, projekcja, wyparcie itp. były czystymi nominalizmami, nie utworzyły integralnego obrazu człowieka. Po prostu w psychologii głębi nie było osoby, były tylko rzeczy — „Es gab keine Person in der Tiefenpsychologie, es gab nur Dinge”. I. A. Caruso, *Leitlinien der Entwicklung der theoretischen Tiefenpsychologie*, w: „Wissenschaft und Weltbild”, 8, 2 (1955).
5. „Nicht die Psychophysik, aber auch nicht der Geist sind das eigentlich Menschliche. Eigentlich menschlich ist die Inkarnation des Geistes: Die Feilschwerdung des Geistes und die Vergeistigung des Fleisches”, I. A. Caruso, *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Wien 1952.
6. I. A. Caruso, *Bios Psyche und Person*, Freiburg-München 1956.
7. I. A. Caruso, *Psychoanalyse pour la personne*, Paris 1962.
8. I. A. Caruso, *Le problème de la mauvaise conscience*, w: *Psyche* 6, 59 (1951).
9. I. A. Caruso, *Soll es eine tiefenpsychologische „Orthodoxie” geben*, w: *Der Psychologe*, X, 7 (1968).
10. I. A. Caruso, *Soziale Aspekte des Psychoanalyse*, Stuttgart 1962.
11. I. A. Caruso, *Über die Psychologie des Konkreten — Subjekt und Objekt in der Psychologie*, w: *Der Psychologe*, 11, 3 (1959).
12. I. A. Caruso, *Der Vorstoss ins Weltthal als psychologischer Problem*, w: *Der Psychologe*, 12, 11 (1960).
13. I. A. Caruso, *Über die Symbollehre als psychosomatischen Beitrag zur Erkenntnistheorie*, w: „*Zeitschrift für psycho-somatische Medizin*”, I, 4 (1955). Caruro zaznacza, że terminy „progresywna personalizacja”, które spotykamy u Teilharda de Chardin oraz w personalistycznej psychologii głębi, powstały niezależnie od siebie. „Erst im Menschen sehen wir das Ergebnis der progressiven Organisation der Natur, die durch die kritischen Punkte der Vitalisation und der Reflektion in ihrer Entwicklung im Hinblick auf dem Menschen auch progressive Personalisation nennen (unabhängig in der Stammesgeschichte durch Teilhard de Chardin und in der Ontogenese von uns vorgeschlagen)”, I. A. Caruso, *Vorlesung: Einführung in die Tiefenpsychologie gehalten auf der Psychiatrisch-*

- neurologische Universitätsklinik Graz im Wintersemester 1966/67, und Sommersemester 1967 s. 65 (maszynopis).
14. I. A. Caruso, Person und Gewissen, w: „Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie”, II, 4 (1954).
 15. C. G. Jung, Die Beziehungen zwischen Ich und dem Unbewussten, Zürich 1945.
 16. I. A. Caruso, Symbol und Welterfassung, w: „Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie”, III, 1 (1955).
 17. I. A. Caruso, Person und Symbol, w: „Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie”, III, 2/3 (1955).
 18. L. Edelweis, Symbolik und Echtheit der Symbol, w: „Personalisation”, wyd. przez M. L. Edelweis, R. Tance Duque, S. Schindler, Wien 1964.
 19. C. G. Jung, Psychologische Typen, Zürich 1926.
 20. I. A. Caruso, Notes sur la „réification” de la sexualité, w: „Psyche”, VII, 74 (1952).
 21. Problem wzajemnego uwarunkowania narcyzmu i personalizacji w teorii Caruso opracowała Rosa T. Duque, Narzismus und Personalisation, w: „Personalisation”, (wyd. przez M. L. Edelweis i inni), Wien 1964.
 22. S. Freud, Der Untergang des Odipuskomplex, G. W., London 1940, Bd. XIII.
 23. S. Freud, Das Ich und das Es, G. W., London 1940, Bd. XIII.
 24. A. Adler, Über den nervösen Charakter, Wiesenbach 1916.
 25. C. G. Jung, Das Gewissen in psychologischer Sicht, w: „Das Gewissen-Studien aus dem Jung-Institut”, Zürich 1958, Bd. VII.
 26. I. A. Caruso, Schema Gewissen und Neurose, w: „Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie” (wyd. przez V. W. Frankl i inni), München 1959, Bd. II.
 27. Z korespondencji Caruso do autora niniejszej pracy, 29. II. 1967, Wien.

Kerlinger, F. N.: *Foundations of behavioral research. Educational and psychological inquiry.* (Podstawy badań nad zachowaniem się. Studium psychologiczne i pedagogiczne). Holt, Rinehart and Winston, Inc. New York, 1964.

Obszerne studium Kerlingera zawiera 36 rozdziałów składających się na 8 wyodrębnionych części tej ciekawej z wielu względów i bardzo użytecznej książki. W załączony na końcu dodatku czytelnik znaleźć może uzupełnienie omawianych w tekście zagadnień, ujęte w formie trzech zwiezłych opracowań odnoszących się do sprawozdania z badań,