

GRAŻYNA E. KWIATKOWSKA

Nowe perspektywy badania – hermeneutyka psychologiczna

New Research Perspectives – Psychological Hermeneutics

Do upowszechnienia przekonania o twórczym charakterze pracy psychologa przyczyniła się hermeneutyka współczesna. Jest ona wynikiem zapoczątkowanego w XIX wieku procesu „określonego przez Gadamera jako rozpad wspólnego horyzontu interpretacji tworzonego w kulturze europejskiej przez tradycję grecką i chrześcijańską, procesu, który Habermas nazywa ze swej strony przemianą wszechogarniającej wykładni świata w subiektywne etyki i przekonania; niezbędne staje się podjęcie szeregu czynności interpretacyjnych podporządkowanych i scalających rozproszone wartości światopoglądowe, a także sposoby ich manifestacji” (Kobylińska 1985, s. 211).

Poznanie hermeneutyczne nie jest poznaniem w tradycyjnym sensie – jej rezultatem nie są bowiem jakieś twierdzenia, sądy czy prawa, które by można było zweryfikować w jakiś sposób, lecz odkrycie jakiegoś nowego, głębszego sensu i umożliwienie przez to lepszego rozumienia całości sensu–prawdy. We współczesnej hermeneutyce rozumienie uprawomocnione jest aksjologicznie, a nie epistemologicznie. Rozumienie „unicestwia” historyzm określonego wytworu kulturowego, bowiem jest ono w gruncie rzeczy projekcją przekonań respektowanych we wspólnocie komunikacyjnej, do której należy interpretator. Sama rekonstrukcja historyczna nie ma dla hermeneutów sensu, jeśli nie można jej bezpośrednio wykorzystać w procesie włączenia jednostek do partycypacji w kulturze. Z kolei najefektywniejszym środkiem w owym procesie jest „rozumienie” obejmujące „wyjaśnienie”. Cele poznawcze podporządkowane są celom bezpośrednio edukacyjno–światopoglądowym. Postulowanie rekonstrukcji historycznej jako warunku uzasadnienia jest potrzebą uzyskania „właściwego

porozumienia, jego nadrzędnej wartości światopoglądowej. Jednostka musi posiadać takie »narzędzia«, które chroniłyby ją przed wykluczającym to porozumienie bezwiednym przyswojeniem sobie minionych światopoglądów bądź ich fragmentów niezdolnych do okazania aktualnie »mocy« aksjologicznej. Dysponowanie takimi »narzędziami« jest tym ważniejsze, im bardziej kultura jest polisemiczna zarówno na poziomie semantyki (wieloparadygmatyczność), jak na poziomie indywidualnego jej przyswajania. W takiej bowiem sytuacji jednostka postawiona jest wobec możliwości wyboru dowolnej tradycji” (Kobylińska 1985b, s. 139).

Do upowszechnienia przekonania o twórczym charakterze pracy humanisty przyczyniła się w dużej mierze niemiecka filozofia kultury XIX wieku, szczególnie koncepcja W. Diltheya. Był on twórcą pierwszej, rozbudowanej koncepcji humanistycznego „rozumienia”, która wyrosła na gruncie szczególnie doniosłej poznawczo odmiany doświadczenia, określanego jako irracjonalne doświadczenie wewnętrzne; irracjonalne – ponieważ warunkiem niezbędnym jego wystąpienia miało być pozapojęciowe ujęcie pewnej całości przeżyciowej w jej przebiegu i ukształtowaniu rzeczywistym, tj. właśnie niezdeformowanie przez gotowe schematy pojęć dyskursywnych, „zewnątrznych” w stosunku do przeżycia. Introspekcja na przykład, na której opierali się współcześni Diltheyowi psychologowie, jest – jego zdaniem – zniekształconym (pod wpływem owych pojęć „zewnątrznych”) rdzeniem doświadczenia wewnętrznego: atomizuje ona „naturalne” całości przeżyciowe, podciągając sztucznie wydzielone ich elementy pod określone pojęcia dyskursywne. „»Rozumienie« jest operacją psychiczną w tym znaczeniu, bazującą na irracjonalnym doświadczeniu wewnętrznym, że doświadczenie to stanowi ich niezbędny składnik. Jednakże »rozumienie«, będąc całościowym ujęciem treści naszych własnych przeżyć, udostępnia jednocześnie, i to jak widzimy w sposób bezpośredni, »naoczny«, całości przeżyciowe innych podmiotów” (Kmita 1971, s. 176). Dilthey nie daje w zasadzie żadnej definicji tego, czym „jest” rozumienie, lub raczej wprowadza tyle określeń tego pojęcia, że interpretacja tego, co ono w istocie oznacza, nastęrcza wiele trudności.

Nie wynika to, jak się wydaje, z braku „precyzji metodologicznej” Diltheya, ile raczej z faktu, że w jego koncepcji rozumienie jest czymś niezwykle złożonym i w ogóle nie poddaje się definiowaniu (Zakrzewska 1987, s. 77).

Według Diltheya rozumienie może być „elementarne” lub „wyższe”, „pełne”. Wiąże się to z faktem, iż pisze on o trzech klasach ekspresji życia: sądach, działaniach i ekspresji przeżyć. Pierwszy rodzaj, rozumienie „elementarne”, przyporządkowuje prostym „wyrazom” życia duchowego w rodzaju pojedynczych sądów, pojęć, czynności, gestów itp. ich sensy, udostępniając nam w ten sposób bezpośrednio pewne najprostsze całości przeżyciowe poszczególnych przedmiotów. Z kolei „rozumienie wyższe”, „pełne” oznacza zrozumienie wszystkiego z ekspresji życia; nie pozostaje żadna niezrozumiana „reszta”. Jest

to „rozumienie”, które ma skomplikowany charakter; dane, których dostarcza „rozumienie wyższe” przeżywamy bezpośrednio w sobie. „Rozumienie wyższe” obejmuje następujące zabiegi: 1) projekcję siebie samego na daną złożoną całość życia duchowego (wytwór życia duchowego); 2) odtwarzanie w sobie składowych sensów elementarnych; 3) powtórne (w stosunku do „oryginalnego”) całościowe przeżycie. Możliwość powtórnego przeżycia w sobie całości duchowej występującej u innego podmiotu sprawia, że „rozumienie” dostarcza wiedzy pewnej, bo opartej na bezpośrednich danych, bardziej nawet pewnej niż wiedza o „zewnątrznej” rzeczywistości fizycznej (por. Dilthey 1982, s. 314–315).

W opozycji do W. Diltheya opracował swoją teorię rozumienia humanistycznego E. Spranger. Według niego rozumienie jest możliwe dzięki treściom obiektywnym, wspólnym przeżyciom wszystkich ludzi. Rozumieć można z trzech punktów widzenia: 1) obiektywnej sytuacji; 2) jedności osób; 3) praw naszego własnego łańcucha przeżyć. Jak podkreśla E. Spranger, rozumienie, jak żaden inny rodzaj poznania, jest uzależnione od subiektywnych założeń poznającego; nie do końca więc da się zrozumieć podmiot (por. Symotiuł 1975, s. 194). Dlatego każde poznanie powinno rozpoczynać się od czysto fizycznego badania obiektu (ideofizyczne postawienie problemu), następnie doprowadzić do zbadania subiektywnego przeżycia, które związane jest ze spostrzeganiem zmysłowym (psychofizyczne postawienie problemu). Poznanie owo kończy zbadanie subiektywnego przeżycia „ja”, które związane jest z sensem obiektywnym (ideopsychiczne postawienie problemu). Według E. Sprangera, wszelkie rozumienie jest nadawaniem sensu znakom cielesnym. Dlatego podstawową sprawą są akty duchowe, wyprowadzone z jednostkowych sytuacji, w których bezpośrednio żyjemy i które tworzą przedmiotowość niemającą fizycznego charakteru. Rozumienie u Sprangera przebiega w czterech etapach: 1) zabieg gromadzenia materiału „surowego” dotyczącego postaci (duża ilość faktów i informacji); 2) stworzenie pewnego obrazu totalnego postaci, w którym konstatujemy związek z tą samą postacią szeregu cech czynów i opinii, częstokroć sprzecznych – taki obraz jest w istocie „beładny i niezrozumiały”; 3) badacz wypróbówuje, do jakiego stopnia zebrany materiał odzwierciedla różne typy aktywności duchowej i które rodzaje nastawień znajdują największą realizację w życiu, działaniach i poglądach postaci; 4) „w krytyczny sposób” możemy ustosunkować się do materiału wyjściowego.

Podsumowując dokonania pierwszego okresu psychologii hermeneutycznej, którą reprezentuje nurt rozważań Diltheya i Sprangera, należy podkreślić, że ich hermeneutyka czyni z rozumienia technikę interpretacji, podaje reguły, według których powinno przebiegać właściwe rozumienie, i dzięki temu do pewnego stopnia czyni je niezależnymi od osobistych uzdolnień interpretatora. Za jej sprawą pojawiła się również nowa świadomość odrębnej specyfiki nauk humanistycznych (w tym i psychologii) na tle panującego dotychczas modelu nauki typu przyrodniczego. Kontynuacją tego nurtu metodologicznego są ustalenia

Z. Freuda, znane w literaturze przedmiotu pod nazwą „metody freudowskiej”. Ogólnie rzecz biorąc, można stwierdzić, że przedmiotem jest w tym wypadku bogata gama zjawisk psychicznych – tak „normalnych”, jak i „anormalnych”. Historycznie za punkt wyjścia służyły zjawiska anormalne, a więc reakcje nerwicowe i psychotyczne. Niebawem jednak Freud zajął się zjawiskami tzw. normalnymi, w tym problematyką marzenia sennego, zapominania, przeżyć, dowcipu i fantazjowania. Terapeutyczny cel tych wysiłków ustępował coraz większym ambicjom badacza, pragnącego widzieć w „nowej psychologii uniwersalny wzorzec interpretacji humanistycznej. Tak zmieniał się przedmiot badań, aż sięgnął różnorodnych dzieł kultury” (Fiała 1991, s. 9).

Freud wypracował dwa sposoby interpretacji. Pierwszy składa się z dwóch etapów: 1) opisu zjawiska – warstwy jawnej; sens jawny pełni jedynie funkcję swoistego „mechanizmu zniekształcającego”, którego sposób funkcjonowania należy wydobyć i opisać; 2) analizy warstwy ukrytej z uwzględnieniem autokomentarza pacjenta, znajomości jego życiowej sytuacji, przeszłości; użycie metody luźnej asocjacji oraz biografii psychicznej pacjenta. Drugi to model odsłonięcia ukrytych, nieświadomych sensów różnych zjawisk kulturowych, uznający za taki punkt odniesienia wiedzę o kulturach pierwotnych. Pojawia się problem różnorodnych nacisków zewnętrznych i wewnętrznych, którym podlega jednostka. Analiza polegałaby na znalezieniu właściwej przyczyny, w świetle której zrozumiałby jest sens powstałego zniekształcenia. Metoda Freuda pozostaje w ścisłym związku z jego modelem realizmu psychologicznego, który skupia się nie na całym ludzkim życiu w świetle przedstawieniowym, ale na konkretnej osobowości podmiotu. Może się to odbywać dwoma sposobami: 1) w wypadku pierwszym można jeszcze mówić o jego podejściu jako „zbliżonej pozycji” metodologicznej w stosunku do założeń psychologii *ego*, które wynikają z analizy dynamicznej relacji terapeuta–pacjent – dzieło zdobywa status samodzielnego przedmiotu badań w supozycji dokumentu psychologicznego postaci; 2) pojawia się „nowa perspektywa interpretacji dzieła – już nie w kierunku osobowości autorskiej, lecz ku samemu kosmosowi czy mikrokosmosowi psychologicznemu, jaki stanowi świat postaci przedstawionych. Dzieło staje się punktem wyjścia i dojścia rozważań” (*ibid.*, s. 84).

Z kolei metoda, jaką posługuje się C. G. Jung, prezentujący odrębny nurt w psychologii, jest mocno zakorzeniona w empirycznym doświadczeniu, stąd nadaje psychologii analitycznej charakter nauki przyrodniczej. V. White pisze, iż psychologia Junga nie jest w pierwszej linii teorią, lecz praktyką, z której później dopiero wyrosła określona teoria (White 1956, s. 78). Psychologia analityczna zajmuje się całą psychiką w aspekcie jej zewnętrznej i wewnętrznej aktywności. Podstawowe struktury i dynamizmy psychiki tkwią nie w świadomości, lecz przede wszystkim w nieświadomości, szczególnie zaś w jej najgłębszych pokładach. Fakt ten sprawia, że bezpośrednie badanie procesów psychicznych jest niemożliwe, dlatego też należy zająć się tym, co jest nam dane jako objaw oraz

stanowi już pewien skutek. Chodzi więc o uchwycenie i zebranie wszystkich form lub możliwości, przez które objawia się nieświadomość w swej żywotności i dynamizmie. Dlatego schemat procedury „rozumienia” według Junga wygląda następująco: 1) opis terażniejszej sytuacji świadomości; 2) opisy poprzednich zdarzeń; 3) zbadanie kontekstów subiektywnych, a w przypadku pojawienia się motywów archaicznych porównanie ich z odpowiednikami mitologicznymi; 4) w sytuacjach skomplikowanych porównanie z danymi obiektywnymi uzyskanymi od osób trzecich. Z kolei droga treści nieświadomych, przy doprowadzeniu ich do świadomości, przebiega przez siedem stopni: a) obniżenie progu świadomości, aby treści nieświadomości mogły się przedostać; b) treści nieświadomości przenikają do marzeń sennych, wizji i fantazji; c) treści zostają dostrzeżone przez świadomość i zatrzymane; d) badanie, wyjaśnianie, interpretacja i zrozumienie znaczenia poszczególnych treści; e) włączenie tego znaczenia do ogólnej sytuacji psychicznej jednostki; f) przyswojenie, wcielenie i przepracowanie znalezionej treści przez jednostkę; g) integracja „znaczenia”, jego organiczne włączenie do *psyche* jest tak całkowite, że niejako „wchodzi w krew”, staje się wiedzą umocnioną przez instynkt. W przypadku koncepcji Junga nie możemy mówić o jednej, systematycznie rozwijanej metodzie poznawczej. Jung posługiwał się „metodą”, która posiada jedynie wyraźne wytyczne, a prowadziła do zbliżenia się do konkretnych fenomenów. A ich specyfika spowodowała, że sposób zbliżenia się (metoda) musiał być różny. Jung uwalnia się od problemu introspekcji filozoficznej, wypracowując stosowną do przedmiotu (archetypów) metodę poznania, która ma wprawdzie charakter empirycznej metody ze względu na empiryczność źródeł poznania, jednakże hipotetyczność archetypów decyduje o hipotetycznym charakterze samej metody. Przez precyzyjne określenie przedmiotu i wypracowanie stosownej metody zbudował Jung *par excellence* nowoczesną naukę psychologiczną. Zauważył i podkreślił ten fakt Erich Fromm, który pisał:

Metoda analityczna jest zatem wybitnie historyczna: wymaga rozumienia struktury popędowej na podstawie doświadczeń życiowych. Metoda ta jest ważna zarówno dla życia duchowego człowieka zdrowego, jak i dla chorej, neurotycznej osobowości (Fromm 1983, s. 8).

Fromm wypracował dwie metody. Pierwsza z nich, proweniencji freudowskiej, została zastosowana do badania zjawisk społecznych, druga zaś wypracowana została w ramach psychologii osobowej, na bazie interpretacji snów, mitów, baśni, rytuałów. Według Fromma proces rozumienia powinien przebiegać w następujących etapach: 1) opis zjawiska (formalny); 2) określenie, z jakimi symbolami spotykamy się w analizowanym materiale; 3) odkrycie sekwencji symboli następujących kolejno po sobie. Ważne są również odpowiednie pytania: Czy oznaczają nasze jakieś to samo wewnętrzne doświadczenie? Jeżeli tak, to jakie? Uzyskana odpowiedź mieścić się powinna w szerszej perspektywie, obejmującej jednostkę, jej właściwości podmiotowe oraz sytuacje.

Z powyższych rozważań nad metodą rozumienia wynika, że (pomijając nurt rozważań Diltheya i Sprangera) mamy do czynienia z biegunowością metod interpretacji, hermeneutyk. Jedna z nich (Freuda) redukuje symbol do czegoś, co jest tylko epifenomenem, skutkiem, superstrukturą, symptomem; drugie zaś przeciwnie (Jung, Fromm) – poszerzają symbol, uzyskując dostęp do pewnego rodzaju przeżytej nadświadomości. Paul Ricoeur jeszcze bardziej uściśla sens tych dwóch hermeneutyk. Obie, będąc wysiłkiem zmierzającym do rozszyfrowania, są reminiscencjami. Jedna (Freuda) jest archeologiczna, pogrąża się w całość przeszłości biograficznej, socjologicznej, a nawet filogenetycznej. Jest zdzieraniem maski, jaką są obrazy przybierane przez nasze popędy, nasze najbardziej uporczywe pożądania. Druga zaś jest eschatologiczna, to znaczy jest reminiscencją, czy raczej przypomnieniem istotnego porządku: odsłonięciem istoty ducha, poprzez metamorfozę naszego wcielenia, naszej sytuacji tu, teraz w świecie.

Także hermeneutyka idzie dwiema antagonistycznymi drogami. Z jednej strony, wraz z Freudem, Lévi-Strausem (a Paul Ricoeur dodaje jeszcze Nietzschego i Marksa), drogą demistyfikacji, przygotowaną przez sześć czy siedem wieków obrazoburstwa naszej kultury; z drugiej strony, wraz z Heideggerem, Van der Leuwem, Eliadem, a my dodajmy jeszcze Bachelarda, drogą remityzacji. Remityzacji, tzn. skupienia znaczenia zbieranego jak grona podczas winobrania, we wszystkich jego redundancjach i nagle przeżytego przez świadomość rozmyślającą nad nim w jakiejś epifanii ustanawiającej, konstytuującej sam byt świadomości. W ten sposób istnieją dwa sposoby czytania, kolekcjonowania symbolu (Durand 1986, s. 119).

P. Ricoeur proponuje, by nie odrzucać jednej czy drugiej z tych przeciwstawnych sobie hermeneutyk. Toteż wyróżnia dwa etapy „rozumienia”: redukcję i rekonstrukcję.

1. Redukcja. Związana z interpretacją świadomości, której dotyczy, czy symboliczności. Metoda ta odsyła do początku (nieświadomość) i do kresu (*sacrum*), czyli do archeologii i eschatologii podmiotu. Jest to kierunek analityczny, regresywny, zstępujący ku podświadomości. Pokazuje, jak każdy wytwór kultury wywodzi się z tego, co pierwotne, konstytuując człowieka i kulturę.

2. Rekonstrukcja. Jest to kierunek syntetyczny, wstępujący ku duchowi. Pokazuje, jak sens tego samego wytworu kulturowego przekracza ten porządek pierwotności i zmierza do tego, co ostateczne, absolutne.

Z powyższego przeglądu wynika, że mimo istniejących różnic merytorycznych formalnie wszyscy badacze wymieniają dwa poziomy „rozumienia”: opis formalny, analityczny, mający na celu identyfikację form, wzajemnych relacji między nimi: obok tego mówi się o tym, co dany wytwór przedstawia; drugi poziom ma charakter syntetyczny – jest to rekonstrukcja.

Hermeneuta, odwołując się do wspólnego (z twórcą) zasobu konwencji i związanej z nimi taksonomii znaków plastycznych (dzięki zapleczu wspólnego poziomu kultury), rozpoczyna pracę nad zrozumieniem wewnętrznego znacze-

nia wytworu, a w jego świetle, samego twórcy. Czyni to, odwołując się zarówno do okresu historycznego, kulturowego, jak i przekonań filozoficznych lub religijnych, wartościowanych przez osobowość twórcy, skupionych w jego dziele, jego biografii. Ważne jest tu także stwierdzenie, że znaczenie autorskie przyjmowane jest jako niezmiennie i odtwarzalne; nie można go jednak utożsamiać z powstałym wytworem. Interpretujący musi odróżnić to, co zeń wynika; musi oddać mu pełną sprawiedliwość, przestrzegając przy tym norm, ograniczeń. Problem w tym przypadku polega na znalezieniu zasady rozsądzania, którą z różnych możliwych implikacji wytworu wolno przyjąć.

Każda interpretacja jest z konieczności niepełna w tym sensie, że nie rozwija wszystkich implikacji tekstu. Ale interpretacja taka może mimo to nieść w sobie absolutnie poprawny układ akcentów i przekazywać dokładnie sens całości. Ten rodzaj niepełności jest czymś radykalnie odmiennym od tego, co postulują „wszystkoiści”, dla których poczucie sensu całości oznacza uchwylenie różnych potencjalnych znaczeń (Hirsch jr. 1977, s. 305).

Interpretujący musi ponadto ustalić przypuszczalną strukturę znaczeń, a zwłaszcza strukturę akcentów.

Rozkład akcentów znaczeniowych jest nie tylko czymś kluczowym dla znaczenia (będąc zapewne najbardziej kluczowym i problematycznym jego elementem, jest także czymś wysoce restrukturywnym, bo wyłącza wszelkie możliwości alternatywne (*ibid.*, s. 307).

I dalej:

Zadaniem interpretującego jest zrekonstruowanie aktualnego, określonego znaczenia, a nie samego układu możliwości. Gdyby bowiem tekst reprezentował system możliwości, to interpretacja byłaby niemożliwa, ponieważ żadne konkretne odczytanie nie mogłoby odpowiadać czemuś, co jest tylko systemem (*ibid.*, s. 313).

W związku z tym interpretujący musi nagromadzić jak najwięcej wskazówek dotyczących nie tylko wytworu, ale także doświadczeń indywidualnych i kulturowych podmiotu, które wpłynąć mogą na konkretyzację jego intencji znaczeniowych. W hermeneutycznym podejściu akcentuje się więc „[...] nierozdzielność faktów i wartości, szczegółu i jego kontekstu, obserwacji i przyjętej przez obserwatora perspektywy/teorii. Celem badacza jest nie tyle wykrycie powszechnych praw i wyjaśnienie ich w terminach poszczególnych form zachowania, ile raczej ukazanie wieloznaczności i wielowymiarowości ludzkich sposobów doświadczenia i zachowania wyrażonych w symbolicznych formach ludzkiej ekspresji” (Uchnast 1993, s. 66). Taki sposób patrzenia na człowieka i jego miejsca w świecie znalazł swoich kontynuatorów, którzy zgodnie podkreślają, że hermeneutyka w swej psychologicznej wersji mogłaby odegrać niebagatelną rolę w edukacyjno-kulturowym funkcjonowaniu współczesnej praktyki badań nad człowiekiem.

BIBLIOGRAFIA

- Dilthey W. (1982). *Uzupełnienia z rękopisów, [w:] tenże, Pisma estetyczne*. Warszawa, s. 312–323.
- Durand G. (1986). *Wyobrażenia symboliczne*. Warszawa.
- Fiała E. (1991). *Modele freudowskiej metody badania dzieła literackiego*. Lublin.
- Fromm E. (1983). *O metodzie i zadaniach analitycznej psychologii społecznej*. *Colloquia Communia*. 1983, 4-5 (9-10), s. 7–26.
- Hirsch E. D. jr. (1977). *Interpretacja obiektywna*. *Pamiętnik Literacki*. 1977, z. 3, s. 289–320.
- Jung C. G. (1986). *Archetypy i symbole*. Warszawa.
- Kmita J. (1971). *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Warszawa.
- Kobylińska E. (1985). *Hermeneutyczne ujęcie kultury jako komunikacji, [w:] K. Zamiara (red.) O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*. Warszawa, s. 211–230.
- Kobylińska E. (1985). *Hermeneutyczna wizja kultury*. Warszawa–Poznań.
- Symotiuł S. (1975). *Eduard Spranger jako przedstawiciel nurtu Geisteswissenschaften*. Lublin (mpis pracy doktorskiej).
- Uchnast Z. (1993). *Metodologiczne problemy w psychologii humanistycznej*. *Zeszyty Naukowe UJ. Prace psychologiczne*, z. 9, s. 59–74.
- White V. (1956). *Gott und das Unbewusste*. Zürich.
- Zakrzewska E. (1987). *Przełom i kontynuacja w Diltheyowskiej koncepcji rozumienia*. *Studia Filozoficzne*. 7, s. 71–86.

SUMMARY

The author undertakes an attempt to analyse hermeneutic cognition in psychology. This type of cognition was initiated in the views of W. Dilthey and E. Spranger. That was the first period of hermeneutic psychology. S. Freud, C. G. Jung and E. Fromm considerably contributed to hermeneutic cognition. Its objective is to present the ambiguity and multidimensional character of human ways of experiencing and behaving expressed in symbolic forms of expression.