

gach ironii, często zupełnie niezrozumiałej (jako przykład można tu podać *Eutydemosa*), czy też znaczenie platońskich mitów.

Wśród końcowych uwag zawartych w *Czytaniu Platona* znajdziemy cenne spostrzeżenia dotyczące celu zapisanych dialogów. Przede wszystkim pełniły one funkcję protreptyczną. Odsyłając do przekazu ustnego i ustnego nauczania były zachętą do dalszego zgłębiania platońskiej nauki. Filozofia oraz dialektyka swoją wyjątkową rolę zawdzięczała także temu, że prócz wiedzy przynosiła nierozzerwalnie z nią połączone najwyższe osiągalne dla człowieka szczęście. Tak jak to zostało opisane w *Fajdosie*, tylko dzięki filozoficznemu Erosowi, wspartemu na prawdziwych *logoi*, człowiek może powrócić do podniebnej krainy idei.

Rozważania Szlezáka zamyka bardzo istotne stwierdzenie, dotyczące kwestii rozumienia przez Platona odpowiedzialności za napisane dzieło. Świadomość ograniczeń pisma skłoniła go do rezygnacji z przedstawienia w nim najważniejszych twierdzeń. Zadania tego nie można było powierzyć pismu, gdyż „mówi [ono] zawsze to samo i to wszystkim, i nie potrafi milczeć, kiedy trzeba” (*Forma dialogu a ezoteryka*, polski przekład: „Przegląd Filozoficzny” 1997, nr 3, s. 176). U podłoża tej decyzji leżało głębokie przeświadczenie, że właściwe zrozumienie najwyższych zasad otwiera przed człowiekiem możliwość upodobnienia się do boga, a więc możliwość osiągnięcia nie tylko szczęścia, ale przede wszystkim najwyższej dostępnej człowiekowi doskonałości etycznej.

Wszystkie wymienione tu tezy posiadają nieocenione znaczenie dla dalszego rozwoju badań nad Platonem. Dzięki pracom Thomasa Alexandra Szlezáka określony został status niepisanej nauki w sposób, który uznać można za najbardziej pewny i wiarygodny.

Joanna Szulińska

Józef Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Fundacja Na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1996

Człowiek w świetle psychologii i filozofii

Dzieła Antoniego Kępińskiego są źródłem wielu inspiracji dla lekarzy, psychologów i filozofów. Sposób, w jaki Kępiński widzi człowieka, zmusza czytelnika do wychodzenia poza ściśle sprecyzowane metodologie nauk humanistycznych i przyrodniczych. Dlatego wielu badaczy poglądów krakowskiego psychiatry oscyluje na pograniczu nauk, np. psychologii i filozofii, starając się odszukać w nich wspólne źródła wiedzy o człowieku.

Józef Maciuszek w swojej książce ukazuje kontekst filozoficzny obrazu człowieka wykreowanego przez Kępińskiego, skupiając się na trzech aspektach: człowiek w diaлогу, człowiek w czasie i człowiek moralny. Wykorzystuje przy tym trzy podejścia ba-

dawcze: a) analizę immanentną, która ma na celu ujęcie w sposób systematyczny filozoficznych poglądów Kępińskiego; b) przedstawienie myśli Kępińskiego w świetle tradycji antropologicznej; c) elementy krytyki i oceny w przypadkach dostrzeżonych niekonsekwencji lub sprzeczności.

Należy podkreślić, iż sam Kępiński nie przedstawił systematycznego wykładu poglądów antropologicznych; każda próba wykorzystania jego dorobku musi być jednocześnie próbą uporządkowania i systematyzacji.

W pierwszym rozdziale Autor przybliżył dwa sposoby poznawania drugiego człowieka, obecne w pracach Kępińskiego:

— poznanie naturalistyczne, uwzględniające jednak człowieka jako podmiot autonomiczny i niepowtarzalny. Miało ono swój wyraz w koncepcjach metabolizmu informacyjnego i teorii systemów (s. 18);

— poznanie humanistyczne.

Wyjaśniając w swojej pracy istotę poznania humanistycznego (zwanego także przez Kępińskiego animizacyjnym), Maciuszek wymienia jego główne założenia: a) odrzucenie naturalizmu metodologicznego w wydaniu behawioryzmu, kwestionującego wewnętrzne źródła aktywności ludzkiej w postaci motywów, zamiarów, celów, woli, cech osobowości wyznaczających zachowanie; b) uznanie teorii bezpośredniego poznania cudzych stanów psychicznych; c) opowiedzenie się za dialogiem — paradygmatem stosunku do drugiego człowieka; d) przyjęcie wewnętrznego fenomenologicznego układu odniesienia.

Chciałabym zwrócić szczególną uwagę na kwestię dotyczącą poznania drugiego człowieka i sposobu, w jaki jest ona potraktowana w omawianej książce. Zważywszy, iż dla wielu dziedzin (psychologia, psychiatria) osiągnięcie celów działania jest bezpośrednio uzależnione od poznania psychiki innych ludzi, rozważania natury antropologiczno-epistemologicznej mają swoje bardzo praktyczne konsekwencje (s. 40). Autor przyjmuje za punkt wyjścia myśl Stein, iż świat, w którym żyję, dany jest mi pierwotnie nie tylko jako świat ciał fizycznych, ale także przeżywających podmiotów i ja jakoś wiem o ich przeżywaniu. Podobnie, jak nie możemy wątpić w swoje przeżywanie, tak „fenomen cudzego życia po prostu jest obecny i niewątpliwy”⁹, niezależnie od niepewności, która towarzyszy wiedzy o cudzych przeżyciach (ich treści i jakości) i złudzeniom, którym możemy w związku z tym ulegać. Spostrzegany człowiek nie jest dany jako bryła ciała, lecz jako indywiduum psychofizyczne; wyraźnie różni się od rzeczy fizycznej, jest ciałem żywym, doznającym, do którego przynależy pewne *Ja*, *Ja*, które myśli, czuje. Owo żywe ciało staje się nie tylko pewną daną w moim świecie zjawiskowym, ale samo stanowi centrum orientacji takiego świata zjawiskowego, a ze mną wchodzi w stosunek wzajemnego oddziaływania¹⁰.

Pozostając w nurcie fenomenologicznym, Autor zwraca szczególną uwagę na jedną z form poznania — poznanie bezpośrednie. Wykorzystując myśl Ingardena definiuje je jako doświadczenie, a ściślej postrzeganie, które jest poznaniem naocznym i źródłowym (tzn. dany jest sam przedmiot poznania, a nie jego reprezentant) i któremu towarzyszy przeświadczenie o istnieniu tego, co spostrzegamy (s. 43). Czy w takim razie

⁹ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, Kraków 1988, s. 17.

¹⁰ Tamże.

można także bezpośrednio poznać fakty psychiczne drugiego człowieka? Jak odróżnić poznanie bezpośrednie i pośrednie, jeżeli jego przedmiotem jest psychika innego człowieka? Mechanizm tego poznania Autor wyjaśnia odwołując się do Ingardena i rozróżnienia przez niego wprowadzonego: czynnik wyrażający — stanowi go np. mina, spojrzenie, gest; oraz wyraz — fenomen czegoś psychicznego, manifestujący się w czynnikach wyrażających, lecz dany w poznaniu jakby wcześniej od czynnika wyrażającego, np. cudzej miny, która sama w sobie nie jest obiektem naszej uwagi¹¹.

Wyjaśnienie jednak mechanizmu poznania nie jest odpowiedzią na pytanie o jego naturę czy źródła. W filozofii odnajdziemy poglądy, które łączyły poznanie bezpośrednie z uczuciową naturą człowieka (Seler, Stein, Husserl, Hildebrand). Owa uczuciowość mogła być różnie rozumiana przez kolejnych filozofów, lecz zawsze wykraczała daleko poza sferę cielesności i biologiczności człowieka. Natomiast Maciuszek, na podstawie prac Kępińskiego, za jedyne źródło poznania bezpośredniego uznaje przesłanki biologiczne, a dokładnie — wrodzone mechanizmy wyzwajające, „mechanizmy te, związane z odbieraniem i przetwarzaniem bodźców, powodują, że określone rodzaje i kombinacje bodźców wyzwajają określone reakcje” (s. 55). Zauważa przy tym, iż takie wyjaśnienie poznania bezpośredniego jest niewystarczające, jeżeli obejmuje ono nie tylko stany emocjonalne, lecz także właściwości witalne, wolicjonalne i poznawcze (s. 58).

Jak wcześniej wspomniałam, prace Kępińskiego są w wielu swoich wątkach niespójne i sprzeczne (fakt ten wykazali Jakubik, Kokoszka, a także Maciuszek). Z jednej strony jest to niebywale utrudnienie w tworzeniu jednorodnej koncepcji, np. antropologicznej, ale jednocześnie daje pewną możliwość opowiedzenia i wykorzystania jednego z wątków wraz z równoczesnym podkreśleniem innego. Tak też jest z koncepcją poznania bezpośredniego. Można podążyć za teorią wrodzonych ruchów warunkowych, która jest przecież obecna w pracach Kępińskiego i na tym poprzestać. Można także odwołać się do koncepcji miłości, w perspektywie której poznanie bezpośrednie staje się zdolnością świadomego doświadczania wartości oddziałujących na człowieka w pierwszej fazie metabolizmu informacyjnego¹². Wpływ owych wartości jest związany z nieświadomym wyborem postawy *do* lub *od*. Tylko akceptacja prawa zachowania gatunku umożliwia w dalszym, świadomym etapie rozwoju człowieka poznanie bezpośrednie.

Kokoszka w swojej książce *Rozumieć aby leczyć i „podnosić na duchu”*. *Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego* nazywa proces poznania bezpośredniego, korzystając z aparatury pojęciowej psychoanalizy, „regresją w służbie *ego*”. Ta forma regresji jest stanem, w którym człowiek ma możliwość poznania i posługiwania się pro-

¹¹ Por. R. Ingarden, *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971.

¹² Metabolizm oznacza wymianę, w tym przypadku między organizmem a środowiskiem. Wymiana ta zachodzi na dwóch płaszczyznach: energetycznej i informacyjnej. Kępiński wprowadził dwie fazy metabolizmu informacyjnego: pierwsza jest związana ze sferą uczuciowo-nastrojową i zachodzi poza świadomością człowieka, druga jest związana ze sferą wolicjonalno-emocjonalną i zachodzi, częściowo, w świetle świadomości. W pierwszej fazie zachodzi wybór postawy *do* — opowiedzenie się za prawem zachowania życia gatunku lub *od* — opowiedzenie się za prawem zachowania własnego życia. Wybór ten determinuje decyzje zapadające w fazie drugiej. (Por. A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1974, s. 219).

cesami pierwotnymi (pierwsza faza metabolizmu informacyjnego) bez dezorganizacji ogólnego funkcjonowania. Kokoszka podkreśla, iż na gruncie psychoanalizy ten rodzaj regresji należy uznać za ewolucyjnie wyższy poziom organizacji psychiki. Zaznacza także, iż w opisie tego poziomu poznania jesteśmy skazani na nieprecyzyjność, gdyż jego natura wykracza poza poziom logiczny, na którym pozostaje nauka¹³.

Tematyka poznania bezpośredniego jest ciągle otwarta i — ze względu na jej znaczenie dla poznania drugiego człowieka — warta zgłębiania. Kępiński podkreśla w swoich pracach, iż kontakt z pacjentem jest najważniejszy w zrozumieniu jego dolegliwości, a tym samym staje się niezbędnym etapem w jego leczeniu. Często metody, którymi posługuje się lekarz, daleko odbiegają od tzw. metod naukowych i trudno je ze sobą pogodzić. Cóż, „nie zawsze dobry lekarz praktyk jest dobrym naukowcem i odwrotnie”¹⁴. Wydaje się, że poznanie bezpośrednie jest właśnie jedną z takich metod, powszechnie stosowaną, lecz ciągle nie wyjaśnioną naukowo. W *Melancholii* Kępiński wyraża nadzieję, iż w przyszłości problematyka ta znajdzie się w obszarze zainteresowań nauki¹⁵.

Problem poznania jest ściśle związany z tematyką wartości. Kępiński podejmował próby uprawiania psychiatrii aksjologicznej, czyli rozpatrywania patologii psychicznej przez pryzmat nieprawidłowości indywidualnych systemów wartości. Maciuszek podkreśla, iż dla Kępińskiego hierarchia wartości to problem psychologiczny, a nie obiektywistyczno-filozoficzny i jego pytania sprowadzają się do zagadnienia hierarchii wartości w świecie wyborów jednostki (tego, co ważne i mniej ważne dla człowieka). Trudno jednak nie zauważyć pewnych uogólnień natury filozoficznej obecnych w pracach Kępińskiego, a dotyczących: źródeł moralności, mechanizmów kształtujących hierarchię wartości, sposobu jej ewolucji i rozwoju oraz licznych rozważań na temat wartości wpisanych w naturę świata i wchodzących z nimi w konflikt wartości wykreowanych przez człowieka.

Autor przywołuje rozróżnienie systemu wartości na trzy warstwy: biologiczną, emocjonalną i społeczno-kulturową. Podstawę tego podziału stanowi geneza systemu wartości. Warstwa biologiczna związana jest z potrzebami biologicznymi, którymi człowiek w nieznacznym stopniu może kierować. Genezy warstwy emocjonalnej, jak zauważa Autor, nie można jasno przedstawić na podstawie prac Kępińskiego. Wiemy jedynie, że kształtuje się ona podczas wczesnego rozwoju człowieka, dotyczy stosunku uczuciowego do otoczenia i do samego siebie, jest nieświadoma i rzutuje na dalsze kształtowanie się hierarchii wartości. Sfera społeczno-kulturowa różni się od pozostałych zarówno swoją genezą, jak i funkcją. Powstaje ona w wyniku poznania rozumowego. W warstwie tej zapadające decyzje uwzględniają wymagania otoczenia społecznego. W sferze społeczno-kulturowej jest miejsce na wolną wolę człowieka, którą Kępiński ujmował jako świadomą decyzję, dającą możliwości wyjścia poza prawa biologiczne. Sfera ta buduje idealną hierarchię wartości, czyli pewien wzór („taki bym chciał być”). Sfera biologiczna i uczuciowa są nieświadome i budują realną hierarchię wartości („taki jestem”). Realna hierarchia wartości kieruje się biologicznymi potrzebami oraz utrwa-

¹³ Por. A. Kokoszka, *Rozumieć aby leczyć i „podnosić na duchu”*. Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego, Kraków 1996, s. 122.

¹⁴ A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 301.

¹⁵ A. Kępiński, *Melancholia*, dz. cyt., s. 196.

lonymi, nieświadomymi postawami uczuciowymi — czyli kompleksami. Z pierwszymi człowiek przychodzi na świat i tylko w nieznacznym stopniu może nad nimi panować, drugie — nabywa w trakcie życia. Świadoma, realna hierarchia wartości umożliwia wyzolenie się od automatyzmu nieświadomości, kompleksów, a tym samym korygowanie i udoskonalanie swoich zasad postępowania. W ten sposób zachodzi współdziałanie między realną i idealną hierarchią wartości. Kępiński podkreśla siłę oddziaływania sfery biologicznej, która jest źródłem moralności wspólnej całemu światu ożywionemu. Kategorie moralne nabyte w ciągu wychowania muszą być podporządkowane tej naturalnej moralności.

W konflikcie, jaki może zajść między wartościami wykreowanymi przez człowieka a porządkiem naturalnym, Kępiński dopatruje się źródeł zła, które przybrało w XX wieku postać obozów koncentracyjnych. Koncepcję naturalnej moralności przyrody, wpisanej głęboko w naturę człowieka, Maciuszek porusza w perspektywie myśli chrześcijańskiej i rozwiniętej przez św. Tomasza koncepcji prawa naturalnego, podkreślając przy tym pewne różnice (s. 138). Św. Tomasz odwołuje się przede wszystkim do rozumności człowieka jako sposobu *lex naturalis* — prawa naturalnego¹⁶. Kępiński natomiast odbiera rozumowi główne znaczenie w poznaniu prawa naturalnego i przypisuje je sferze intuicyjno-emocjonalnej, co ma swoje odzwierciedlenie w funkcjach, jakie nadawał sumieniu. Maciuszek wnikliwie rozważając naturę sumienia, porządkuje tezy Kępińskiego w trzech punktach: a) istnieje naturalna moralność przyrody, która się przejawia już na poziomie zwierząt, np. w opiece nad potomstwem; b) sumienie dysponuje naturalnym systemem nagród i kar, które przejawiają się w człowieku na poziomie uczuciowym; c) prawo moralne jest powszechne (s. 143). Sumienie Maciuszek rozpatruje przede wszystkim jako system samokontroli, dysponujący karą lub nagrodą w postaci dobrego lub złego samopoczucia — pozytywną lub negatywną emocją. Maciuszek podkreśla charakter emocji: ich dwukierunkowość, tzn. wektor przeżywanych przez podmiot odczuć jest skierowany na zewnątrz i do wewnątrz. Negatywny stosunek wobec otoczenia „karany” jest przez negatywne uczucia do siebie (s. 152).

Jest to ważny aspekt uczuć, gdyż to on stanowił przesłankę psychiatrii aksjologicznej Kępińskiego, według której niektóre cierpienie i zaburzenie psychiczne można traktować jako rezultat sprzeniewierzenia się porządkowi moralnemu. Autor jednak nie ukazuje mechanizmu, który zdecydował o takiej właśnie naturze emocji; jest on związany z wyborem zachodzącym w pierwszej fazie metabolizmu między prawem zachowania życia gatunku a prawem zachowania własnego życia. Wybór ten sprowadza się do zaakceptowania siebie jako części otoczenia i otoczenia jako części siebie samego, lub do odrzucenia swojego społecznego aspektu. Wydaje się, iż Kępiński przychylił się do twierdzenia Schelera, iż akty moralne nie odnoszą się do osób danych w doświadczeniu, lecz do uwewnętrznionej części społeczeństwa będącego częścią jednostki¹⁷. Ten pierwotny wybór wpływa na dwubiegunową naturę uczuć i ma konsekwencje w dalszym działaniu ludzkim.

Tematem rozważań Maciuszka jest nie tylko geneza moralności człowieka, lecz także jej efekty w wymiarze cywilizacji i kultury. Cywilizacja, z którą wiąże się przede

¹⁶ Por. J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa 1993, s. 66.

¹⁷ Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1980, s. 345.

wszystkim wartości materialno-rzeczowe budowane na bazie nauki i techniki, jest konsekwencją pierwszego prawa biologicznego opartego na podporządkowaniu świata i ochrony siebie; kultura, a w niej m.in. religia, moralność, sztuka — ma swoje źródła w drugim prawie biologicznym, którego podłożem jest miłość i dążenie do złączenia się z otoczeniem (s. 161). W cywilizacji i kulturze są zawarte dwa odmienne sposoby patrzenia na świat i człowieka. Cywilizacja wiąże się ze spojrzeniem naukowym, które — oczywiście upraszczając i sprowadzając do podstawowych założeń — wiąże się z ideałem obiektywności. Kępiński obiektywność łączy z dwoma atrybutami: wymiernością i sprawdzalnością. „Wymierność oznacza ograniczenie przedmiotu do cech, które można objąć ilościowo, zmierzyć i zamknąć, w czterowymiarowym świecie we współrzędnych czasu i przestrzeni” (s. 165). Sprawdzalność natomiast, jako wymóg nauk empirycznych, zakłada, iż przy zachowaniu identycznych warunków zjawisko da się powtórzyć. Idea sprawdzalności i obiektywności nadaje człowiekowi w relacji z poznawany podmiotem poczucie władzy nad nim. Podmiot poznania jest bierny, podporządkowany i eksploatowany.

Autor podkreśla negatywne skutki, jakie upatrywał Kępiński w przenoszeniu założeń metody naukowej obowiązującej w naukach przyrodniczych na grunt psychologii czy psychiatrii¹⁸. Owo techniczne spojrzenie na człowieka może wybiegać poza naukę stając się częścią naszej kultury. Relacje, w których człowiek jest traktowany na podobieństwo rzeczy są źródłem zła. Maciuszek jednak podkreśla, iż zgodnie z koncepcją Kępińskiego odczłowieczenie nie obejmuje tylko przedmiotu poznania, lecz przede wszystkim podmiot poznający. Przykładem i jednocześnie uzasadnieniem tej tezy są relacje między katami a ofiarami w obozie koncentracyjnym, którym Autor poświęca ostatni rozdział swojej książki.

Poruszyłam zaledwie kilka kwestii obecnych w wielowątkowej pracy Maciuszka, wykorzystującego dorobek filozofii i psychologii do ukazania obrazu człowieka wykreowanego przez Kępińskiego. Książka jest ciekawą pozycją zarówno dla filozofów, jak i dla psychologów pedagogów, gdyż ukazuje człowieka w różnych perspektywach jednocześnie, co zmusza do ciągłego wykraczania poza schematy antropologiczne i metodologiczne.

Joanna Magrel-Femiak

¹⁸ Por. A. Kępiński, *Poznanie chorego*, Warszawa 1978, s. 16.