

Marek Tański

**ANTROPOLOGICZNO-
AKSJOLOGICZNE
ASPEKTY**

KONCEPCJI CZŁOWIEKA
w ujęciu **Kazimierza Obuchowskiego**

Kraków 2014

Recenzenci:

Prof. dr hab. Krzysztof Stachewicz,

Zakład Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Prof. UP dr hab. Kazimierz Mrówka,

Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

Korekta graficzna:

Biblioteka Główna

Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej
w Krakowie



ISBN 978-83-935527-1-9

© Copyright by Marek Tański

Kraków 2014

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	4
1. KONTEKSTY ANTROPOLOGICZNE KONCEPCJI CZŁOWIEKA.....	8
1.1. KIM JEST CZŁOWIEK.....	8
1.2. CZŁOWIEK A KODY ORIENTACJI	13
1.3. CZŁOWIEK W UJĘCIU PSYCHOANALIZY, PSYCHOLOGII INDYWIDUALNEJ, PSYCHOLOGII HUMANISTYCZNEJ	15
1.4. PODSUMOWANIE	17
2. KONTEKSTY AKSJOLOGICZNE KONCEPCJI CZŁOWIEKA.....	18
2.1. CZŁOWIEK INTENCJONALNY W ŚWIECIE WARTOŚCI	18
2.2. PODSTAWY LUDZKIEGO WARTOŚCIOWANIA.....	22
2.3. WARTOŚCI PERFEKCYJNE I WARTOŚCI INSTRUMENTALNE.....	25
2.4. BŁĘDNA POSTAWA AKSJOMORALNA A NERWICA.....	31
2.5. FUNDAMENTALIZM, SYTUACJONIZM I INDYWIDUALIZM (PROBABILIZM) ETYCZNY	34
2.6. PODSUMOWANIE	46
3. ANALIZA WYBRANYCH PRZEŻYĆ I WARTOŚCI	48
3.1. INTENCJONALNOŚĆ DOŚWIADCZENIA LUDZKIEGO	49
3.2. INTENCJONALNOŚĆ CZŁOWIEKA A DOŚWIADCZENIE WOLNOŚCI	54
3.3. FENOMEN MIŁOŚCI	57
3.4. GODNOŚĆ	61
3.5. TRAGIZM JAKO WYRAZ POTENCJAŁU CZŁOWIEKA INTENCJONALNEGO	65
3.6. PODMIOTOWOŚĆ JAKO PARADOKS KULTURY LUDZI – PODMIOTÓW	71
3.7. CZAR ZŁA I NIEZNOŚNOŚĆ DOBRA: O PRZEŻYCIACH BOHATERA	75
3.8. PODSUMOWANIE	79
ZAKOŃCZENIE	80
STRESZCZENIE	84
ZHRNUTIE	89
BIBLIOGRAFIA.....	94

Marek Tański: *Antropologiczno-aksjologiczne aspekty koncepcji człowieka w ujęciu Kazimierza Obuchowskiego*

Celem przedłożonej pracy jest analiza koncepcji człowieka w ujęciu Kazimierza Obuchowskiego. Pierwszy rozdział, poświęcony antropologicznym aspektom, obejmuje problematykę warunków stawania się podmiotem, orientację człowieka w kontekście funkcjonujących kodów, jak również niewystarczalność dotychczasowych ujęć związanych z psychoanalizą, psychologią indywidualną czy psychologią humanistyczną. Drugi rozdział dotyczy kontekstów aksjologicznych, a obejmuje takie zagadnienia, jak: podstawy ludzkiego wartościowania, możliwą systematyzację wartości (wartości perfekcyjne, wartości instrumentalne), możliwe wzorce indentyfikacyjne. Jest próbą odpowiedzi na pytanie: jaki jest związek między rozchwianiem aksjomoralnym a nerwicą. W trzecim rozdziale opisuję fenomeny ludzkiej egzystencji, wynikające z ludzkiej intencjonalności. Są nimi: miłość, godność, tragiczność, podmiotowość.

Słowa klucze: intencjonalność, kod, standard, wartość

Marek Tański: *Anthropological and Axiological Aspects of the Concept of Man from the Perspective of Kazimierz Obuchowski*

The aim of the thesis is to analyze the concept of man from the perspective of Kazimierz Obuchowski. The first chapter, dedicated to anthropological aspects, deals with the conditions of becoming a subject, man's orientation in the context of the functioning codes, and the insufficiency of existing approaches related to psychoanalysis, individual psychology and humanistic psychology. The second chapter is concerned with axiological context and it addresses such issues as: the foundations of human valuation, a possible systematization of values (perfect values, instrumental values), and possible identification patterns. It attempts to find an answer to the question of the relationship between axiomoral instability and a neurosis. The third chapter provides an overview of the phenomena of human existence, resulting from human intentionality. These include: love, dignity, tragedy and subjectivity.

Key terms: intentionality, code, standard, value

Kazimierz Obuchowski jest znaczącą postacią w naukach o człowieku, obejmujących nie tylko psychologię, ale także filozofię. W psychologii Obuchowski podjął kierunek badań nad mechanizmami rozwoju człowieka związanymi z intencjonalnością.

Kazimierz Obuchowski urodził się 25 lipca 1931 w Wołożynie w województwie nowogrodzkim. W latach 1940-1946 był zesłany na terenie Rosji Sowieckiej. W roku 1956 ukończył studia psychologiczne na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, gdzie podjął pracę przechodząc kolejne stopnie kariery akademickiej. Tytuł profesora nauk humanistycznych uzyskał w 1983 roku. Jako profesor psychologii, członek Academia Europea był zapraszany z wykładami do wielu uniwersytetów świata. Problematyka, jaką podejmował, związana jest ściśle z antropologią filozoficzną. Zmarł 15 stycznia 2014 w Poznaniu. Do ważniejszych publikacji książkowych tego autora należą: *Psychologia dążeń ludzkich* (1966)¹, *Kody orientacji i struktura procesów emocjonalnych* (1970)², *Adaptacja twórcza* (1985), *W poszukiwaniu właściwości człowieka* (1989), *Człowiek intencjonalny* (1993), *Od przedmiotu do podmiotu* (2000), *Refleksje autobiograficzne psychologa* (2009).

Celem niniejszej pracy jest zaprezentowanie koncepcji człowieka intencjonalnego w ujęciu Kazimierza Obuchowskiego z perspektywy antropologiczno-aksjologicznej. Metodą, dzięki której dokonuję analizy, jest hermeneutyka, akcentująca możliwość rozumienia człowieka³. Hermeneutyka nie może ograniczyć się do rekonstrukcji ujęcia ludzkiej intencjonalności, poszukiwania jej znaczeń w literaturze poznańskiego uczonego celem jedynie ich reprodukcji, ale sens analiz sprowadza się do wniesienia własnych

¹ Monografia *Galaktyka potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich* (2000), wykorzystana przeze mnie jest poprawioną i zmienioną wersją *Psychologii dążeń ludzkich* (1966).

² Natomiast książka na którą powołuję się w niniejszym opracowaniu *Kody umysłu i emocje* (2004) jest zmienioną i przeredagowaną wersją poprzedniej edycji *Kody orientacji i struktura procesów emocjonalnych* (1970).

³ Zob. Szulakiewicz M.: *Filozofia jako hermeneutyka*, UMK, Toruń 2004.

interpretacji⁴. Metoda ta w zastosowaniu interpretacji tekstów poznawczego uczonego umożliwia wyjście poza intencje samego autora i nie sprowadza się do zaprezentowania tego, co przedstawiciel psychologicznej koncepcji ludzkiej intencjonalności miał na myśli. Analiza hermeneutyczna ma wskazać ważną i inspirującą treść dla zrozumienia współczesnych kontekstów antropologiczno-aksjologicznych. Warstwę metateoretyczną niniejszych rozważań stanowią między innymi idee klasyków myśli antropologicznej (Ortega y Gasset, Jaspers, Znaniecki), a zwłaszcza aksjologicznej (Scheler, Hildebrandt, Hartmann, Tatarkiewicz, Elzenberg, Ingarden).

Celem pierwszego rozdziału obejmującego antropologiczne konteksty koncepcji człowieka w ujęciu Obuchowskiego jest wskazanie warunków bycia podmiotem. Przy wskazaniu, że człowiek posługuje się kodem abstrakcyjnym, poznawczy uczynek zakłada, że istota ludzka ma zdolność tworzenia zmiennych modeli świata, w tym także samego siebie. Uruchamiając podmiotowe standardy, zwykł spostrzegać samego siebie jako źródło własnego postępowania, własne cele jako przedmiot pojawiających się intencji, a otaczający świat jako szansę swoich możliwości. Niezwykle użytecznym w tym przypadku okaże się proces adaptacji twórczej, który nie oznacza kształtowania siebie odpowiednio do wymagań społecznych, ale wyznacza zbiór norm i zasad postępowania określających prywatną filozofię życia. Te normy i zasady muszą być bezwzględnie respektowane przez człowieka, jeśli nie chce doznawać konfliktu i napięć nie tylko psychicznych, ale także aksjomalnych. W sytuacji, gdy ogranicza się do uruchomienia standardu przedmiotowego, spostrzega siebie jako część pewnej całości (zniewolona klasa, naród), funkcji (instynktowność, racjonalność myśli czy moralności). Nie ma dystansu do samego siebie, identyfikując się z kulturą ludzi-przedmiotów (człowiek jako narzędzie), zniewoloną klasą (proletariat Marksa), zniewolonym instynktem (libido Freuda), zniewoloną moralnie duszą (pokusa fundamentalizmu). Staje się wówczas wyalienowany na rzecz jakiejś większej, ponadjednostkowej całości, łatwo mu powiedzieć „wolę nie żyć niż żyć w niewoli”.

⁴ Ricoeur, P.: *Konflikt hermeneutyk, epistemologia interpretacji*, przeł. J. Skoczylas w: tenże *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór S. Cichowicz, Pax, Warszawa 1985., Gadamer, H. G.: *Semantyka i hermeneutyka*, przeł. K. Michalski, w: tenże *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, PIW, Warszawa 2000.

Drugi rozdział wskazuje na nieprzewidywalność człowieka dokonującego wyboru spośród bogatej oferty świata dóbr. Kontekst aksjologiczny prowadzonych rozważań uwyrażnia istniejące trudności wynikające z tego, że świat człowieka i jego wartości składa się najczęściej z sytuacji nietypowych, które wychodzą poza schematy normalnego, codziennego funkcjonowania, nie ograniczając się do powtarzalnych czynności rutynowych⁵. Przemiany cywilizacyjne powodują, że człowiek coraz częściej staje wobec różnych wyborów aksjomoralnych wynikających z odmiennych, zróżnicowanych hierarchii i systemów wartości. Powstaje nerwica, która najczęściej wynika z błędnej postawy aksjomoralnej, zagubienia się w problemie sensu życia. Niekiedy oznacza to wybór między równie wysokimi klasami wartości, co powoduje powstanie wielu nieporozumień i trudności, utrudniających lub zawężających perspektywę oceny otaczającej rzeczywistości. Tworzą się wzorce identyfikacyjne, oparte na standardach przedmiotowych, w których albo oceny dobra i zła mają charakter arbitralny (fundamentalista), albo są wyznaczone kontekstem sytuacyjnym, w którym dominują wartości pragmatyczne (sytuacjonista). W rozdziale tym wskażę, że pojawia się możliwość wyjścia poza stereotypy, uproszczenia sprowadzone do obrazów dobry-zły. Tę możliwość dostrzec można we wzorze identyfikacyjnym otwartego indywidualisty, którego określam na potrzeby prowadzonych rozważań probabilistą. Warunkiem wyjścia z dominacji standardów przedmiotowych opartych na kodach konkretnych jest dla indywidualisty uprzedmiotowienie własnej intencjonalności, bez którego człowiek zwykł się pogrążyć w synkretyczności zachowań.

Celem ostatniego rozdziału jest wskazanie fundamentów ludzkich przeżyć i wartości, które zdaniem poznańskiego uczonego należy lokować w ludzkiej intencjonalności. To z niej wynikają: wolność, godność, podmiotowość. Analizowany zestaw wartości oparty na intencjonalności winien być przekształcony w układ określonych dyrektyw służących rozwiązywaniu

⁵ Podział na czynności transgresyjne i rutynowe (ochronne, adaptacyjne) przeprowadził J. Koziński zakładając, że te pierwsze są nowe, a problemy, które niosą ze sobą są niedookreślone, rozmyte. Poprzez działania transgresyjne przekracza granice materialne, społeczne, symboliczne (Koziński, J.: *Transgresja i kultura*, wyd. 2, Żak, Warszawa 2002, s. 43). Podobne rozróżnienie spotkać można u A. Grzegorzcyka dokonującego podziału na działania szablonowe i działania twórcze (Grzegorzcyk, A.: *Psychiczna osobliwość człowieka*, Scholar, Warszawa 2003, s. 122-127).

różnorodnych konfliktów indywidualnych, społecznych czy gatunkowych. Nie sposób tych wartości oderwać od historycznego, kulturowego podłoża i trzeba w ich kontekście szukać kompromisu między dynamizmami natury a umieszczeniem człowieka w porządku wartości bezwzględnych, między poświęceniem się wartości personalnego perfekcjonizmu a wartości pragmatycznej i wynikającej z niej rywalizacji, charakterystycznej dla człowieka technicznego. Wszystkie dobra koncentrują się wokół poszukiwań człowieka tego co wspólne, zmierzają do zmniejszenia trudności wynikających z „przekształcenia archipelagu wysepek cywilizacyjnych”. Zarówno odbiorca jak i twórca wartości zastanawia się, jak zgodzić się na istnienie różnych kategorii dobra i zła, jak współżyć z inaczej wartościującymi ludźmi, nie rezygnując z własnych przekonań etycznych.

1. KONTEKSTY ANTROPOLOGICZNE KONCEPCJI CZŁOWIEKA

Niniejszy rozdział stanowi próbę odpowiedzi: kim jest człowiek w ujęciu Kazimierza Obuchowskiego i jaka jest relacja między nim a otaczającym światem? Jakie warunki musi spełnić, by stać się osobą? Co wyznacza jego sposób poznawania rzeczywistości? Odpowiedzi na powyższe pytania może dostarczyć antropologia filozoficzna jako tło niniejszych rozważań, której nie sposób sprowadzić do zarysowania niektórych sfer człowieka np. poznawczej, ale pragnie ona objąć całego człowieka.

Wiedza o człowieku, dostarczana przez psychologię, uchylająca się od związków z filozofią, może nie wyczerpywać analizy i zrozumienia psychofizycznej natury człowieka związanej zwłaszcza z jego intencjonalnością i wolnością, zapominając również o możliwościach jego aksjologicznego rozwoju. Przy pominięciu aspektu filozoficznego, kontekst antropologiczny zostaje zubożony do sprawnościowego, praktycznego, często zinstrumentalizowanego charakteru. Trudno zatem w tym rozdziale nie nawiązać do niektórych ujęć psychologicznych (psychoanaliza, psychologia indywidualna, psychologia humanistyczna i inne), kierujących się rozstrzygnięciami antropologicznymi⁶. Pomimo tego, że dowodziły one *niezłębialności* człowieka i świata, to można wykazać ich redukcyjny charakter.

1.1. KIM JEST CZŁOWIEK

Podstawowym warunkiem bycia człowieka jako osoby jest dominacja standardu podmiotowego. Na podmiotowy standard składają się poglądy człowieka, który spostrzega siebie jako źródło swojego postępowania, cele własne jako przedmiot

⁶ Analizę kierunków psychologicznych z perspektywy filozoficznej czytelnik spotka m.in. u E. Paszkiewicz: *Struktura teorii psychologicznych. Behawioryzm, Psychoanaliza, Psychologia humanistyczna*, PWN, Warszawa 1983.

swoich intencji, a otaczający świat jako szansę swoich entelechialnych możliwości⁷. W tym kontekście człowiek wartościuje siebie pozytywnie. Natomiast negatywnie ocenia siebie, gdy ogranicza się do spełniania przypisanej roli, gdy realizowane przez niego wartości-cele sprowadzają się do spełniania zobowiązań wobec innych, a świat staje się miejscem, do którego został wrzucony. Standard ten zasadniczo różni się od standardów – hedonicznego, przedmiotowego, kulturowego. Poglądy składające się na ten standard są wytwarzane przez jednostkę w toku refleksji. Wymaga to nie tylko wysiłku poznawczego, ale właściwej motywacji⁸. Standard podmiotowy jako zależny od racjonalnych przesłanek nie ma ani statusu oczywistości, ani *proprialności*⁹. Człowiek ma wobec niego dystans i traktuje poglądy składające się na ten standard przedmiotowo. Stąd też podważanie i krytyka traktowane są jako poddawanie ich w wątpliwość, a nie wartościowanie ujemne samej jednostki ludzkiej. Stają się zatem dostrajane do sytuacji i okoliczności, w jakich człowiek się znalazł¹⁰. Standard podmiotowy jako model świata może być ujmowany na różnych poziomach ogólności, będąc modyfikowany, scalany z innymi.

Nieco inny charakter mają standardy przedmiotowe. Zgodnie ze standardem przedmiotowym, człowiek spostrzega siebie jako spełniający kryteria przypisanej mu roli. Wartości-cele uzgodnione zostają z zobowiązaniami i roszczeniami innych wobec jednostki, a świat traktowany jest jako obszar, w którym czyni to, co do niego należy. Poglądy składające się na ten standard są naturalne, co znaczy, że kształtują się samoistnie w toku doświadczenia

⁷ Charakter standardu podmiotowego wyznaczony jest jego regulacyjną właściwością, dzięki której człowiek może orientować się w znaczeniu tych zdarzeń, jakie zachodzą w otaczającym świecie (Obuchowski, K.: *Człowiek, dążenie, sens – myśli wybrane*, AB, 2001, s. 20).

⁸ Według poznawczego uczonego celem procedur poznawczych kształtujących osobowość człowieka nie jest samoregulacja ale powodowanie, by ten stawał się „wciąż nowym sobą, czy to w wyniku zbierania nowych doświadczeń, czy to w wyniku tworzenia nowej rzeczywistości, rozumienia zachodzących w niej zmian i dostosowywania się do nich” (Obuchowski, K.: *Kody umysłu i emocje*, WSHE, Łódź 2004, s. 53).

⁹ Termin ten poznawski uczonego zapożycza od Gordona Allporta dla określenia tego, co własne i co stanowi o centrum osobowości. *Proprium* staje się czynnikiem organizującym osobowość (Nelicki, A.: *Psychologia jednostki Gordona W. Allporta*, w: A. Gałdowa (red.), *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, UJ, Kraków 1999, s. 152).

¹⁰ Standard podmiotowy oparty na kryteriach samorealizacji i rozwoju wynika z przekonania, że od poglądów i dążeń człowieka zależy los instytucji społecznych, politycznych, a ich wartość wyznacza to, czy sprzyjają spełnianiu się jednostek (Obuchowski, K.: *Od przedmiotu do podmiotu*, wyd. 2, AB, Bydgoszcz 2001, s. 39).

indywidualnego człowieka. Mają epistemologiczny status oczywistości i status proprialności. Zatem człowiek ma poczucie, że wyznaczają jego właściwości psychiczne, stając się niezbywalnym czynnikiem określającym osobowość, ale także kierunek ludzkiej aktywności związanej z sumieniem czy wiarą religijną. Podważenie czy krytyka ich traktowane są przez człowieka jako atak na nią osobiście. Mają znaczny potencjał emocjonalny, bowiem człowiek z natury staje się przywiązany do wartościowań przedmiotowych przekazanych mu w procesie socjalizacji, aniżeli do ocen podmiotowych stanowiących wynik jego samodzielnego rozumowania¹¹. Człowiek ma poczucie, że jego odruchowe, bezrefleksyjne wartościowanie jest bardziej jego, aniżeli oceny wynikające z racji intelektualnych. Pomimo tego, że wiedza odruchowa, konkretna dana jest z zewnątrz, to subiektywnie staje się bliższa aniżeli wiedza rozumowa wynikła z refleksji, a nie z „narzutów” zewnętrznych. Standardy te nie są modyfikowalne i najczęściej wprowadzone są z zewnątrz poza kontrolą świadomości, wyuczone mechanicznie. Człowiek zmuszony do rezygnacji z wartościowań wynikających ze standardu przedmiotowego może mieć poczucie utraty części samego siebie. Stąd też za wszelką cenę będzie tę część próbował zachować, stosując właściwą dla tego procesu aktywność (mechanizmy obronne). Człowiek nie ma dystansu psychicznego wobec ocen wynikających ze standardu przedmiotowego.

Nieco odmiennymi są standardy hedoniczny i kulturowy. Zarówno jeden jak i drugi standard może być zbieżny z oceną daną na podstawie standardu przedmiotowego lub podmiotowego, ale też okazują się w niektórych sytuacjach niezależne od nich lub są im przeciwstawne. Podczas gdy pierwszy, standard hedoniczny, ograniczony jest do bliskiej perspektywy czasowej, bo jego realizacja dana jest *tu i teraz*, to drugi, standard kulturowy, wychodzi znacznie poza ramy czasowe. Ich kontekst aksjologiczny będzie przedmiotem późniejszej refleksji.

Nie można mówić o człowieku bez przestrzeni aktów intencjonalnych rozumianych przez poznańskiego uczonego jako odniesienie się podmiotu do przedmiotu realizowanego wyłącznie od siebie, bez pośrednictwa nacisków sytuacyjnych¹². Człowiek uzależniony od czegoś, np. nie odnosi się intencjonalnie

¹¹ Ibidem.

¹² W głównej książce poświęconej intencjonalności, Obuchowski zauważa, że nie chce zajmować się dogłębnie problemem fenomenologii intencji. Stąd też nie przedstawia ujęć tych i podobnych

do zażycia używki, gdyż tylko popychany jest do tego od wewnątrz, aby usunąć silny dyskomfort psychiczny. To nie on chce, ale jest on chciany. Obuchowski dokonując analizy intencjonalności wychodzi poza redukcjonizm psychologiczny, uzależniający *ja* intencjonalne od mechanizmów psychologicznych, organizacji informacji schematów. *Ja* intencjonalne okazuje się nieredukowalne do niczego innego i jest dane w przeżyciu wewnętrznym osoby jako byt pierwotny¹³. Osoba nie może się odnieść do *ja* intencjonalnego, bowiem ono samo odnosi się do siebie się. W ramach kategorii psychologicznych, socjologicznych, da się uchwycić ten fenomen od strony analizy, kontroli własnych postaw, zachowań. Dzięki intencjonalności człowiek zwykł się sytuować poza owym zachowaniem i pragnieniami, lękami, bowiem te można rozpatrywać jako przedmioty, tak jak rozpatruje się np. chleb, agresję w stosunku do nas i inne. To, co przynależy do wnętrza człowieka, ma status przedmiotu jako *ja* przedmiotowe. *Ja* przedmiotowe jest fenomenologicznie wtórne w stosunku do *ja* intencjonalnego, wobec którego człowiek może się odnieść, może kontrolować, kształtować. *Ja* przedmiotowe jest zatem właściwością psychiczną człowieka i do czego może odnosić się swobodnie jak do każdego przedmiotu; może być ukryte, ale stanowi o człowieku. Natomiast gdy nie ma zróżnicowania na *ja* intencjonalne i *ja* przedmiotowe, a zdarza się to w sytuacjach nie tylko trudnych, mamy do czynienia z *ja* synkretycznym. „Dopiero abstrakcja jest w stanie uzależniać ode mnie to, co jest mną”¹⁴. Uformowanie *ja* przedmiotowego oznacza nie tylko stworzenie warunków dla powstania *ja*

kategorii, a także odniesień do fenomenologii (Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny*, PWN, Warszawa 1993, s. 72. Zarys filozoficznych aspektów ludzkiej intencjonalności czytelnik znajdzie m.in. u W. Tatarkiewicza, *Historia filozofii. T. III. Filozofia XIX wieku i współczesna*, PWN, Warszawa 2009, s. 411.

¹³ Dla przykładu można w tym miejscu przytoczyć poglądy twórcy logoterapii Frankla, który definiuje intencjonalność jako ukierunkowanie aktów duchowych na określone przedmioty transcendentne wobec jednostki, które nie mogą być jej subiektywnym wytworem. Przedmioty te to przede wszystkim obiektywne wartości. Zdaniem Frankla, w wielu psychologicznych koncepcjach nie dostrzega się intencjonalnej własności aktów, co skutkuje tym, że „przedmioty (intencjonalne -- przyp. M. T) znikają z naszego punktu widzenia” (Frankl, V. E: *Homo patiens*, wyd. 3, przeł. R. Czernecki, J. Morawski, PAX, Warszawa 1984, s. 19). Z ujęciem Franklowskiej intencjonalności, przekładającej się także na poczucie sensu życia polemizuje Obuchowski zarzucając, iż człowiek w tej koncepcji staje się przedmiotowy, bierny, „ograniczający się do zgody na predystynację wynikającą z nadsensu”. Poznański uczony pisze: „Nie potrafię w tym dopatrzeć się ani intencjonalności, ani duchowości” (Obuchowski, K: *Galaktyka potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*, wyd. 2, Z-ska, Poznań 2000, s. 23. ..., dz. cyt., s. 264).

¹⁴ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 77.

intencjonalnego, ale staje się możliwością doskonalenia. Stąd „warunkiem pogłębienia własnej podmiotowości jest uprzedmiotowienie własnej intencjonalności”¹⁵, a uprzedmiotowienie jako forma obiektywizacja ja doznającego przeżyć staje się nie tylko warunkiem intencjonalności i doskonalenia samego siebie.

Człowiek musi mieć samodzielnie stworzoną filozofię życia i wynikającą z niej konceptualizację zadań osobistych jako wartości-celów¹⁶. Wynikiem aktu twórczego są działania realizacyjne wymagające udziału podmiotowych standardów waluacji. W przeciwnym razie w procesie poznawczej orientacji dominować będą standardy przedmiotowe, natomiast wartościowanie wydarzeń dokonywane będzie za sprawą kodów konkretnych, wyrażających bezpośrednio doświadczenie indywidualne. Ograniczone do reagowania *tu i teraz* zadania jako wartości-cele są tylko sposobami reakcji na określone wydarzenia¹⁷. W związku z tym można mówić o *mechanicznej adaptacji*, w wyniku której dochodzi do znacznego zubożenia, uproszczenia struktury osobowości, albo do jej pozornego wzbogacenia. W pierwszym przypadku zadania konkretne stanowiące o wartościach-celach są dla człowieka zbyt łatwe i w ostateczności powodują zanik lub brak pogłębienia ludzkiej refleksyjności. Natomiast w przypadku pozornego, obronnego wzbogacenia mamy do czynienia z brakiem dystansu, a procesy poznawcze stają się zdominowane lękiem. Dochodzi do racjonalizacji jako środka obrony wobec zaistniałej sytuacji, świadczącym o pogłębionym zafałszowaniu

¹⁵ Według Witkowskiego znosi to w szczególności ostry podział na przedmiot i podmiot, uwalniając z jednej strony od sentymentalizmu, a z drugiej formalizmu. Sytuacja ta dostarcza okazji do udoskonalenia operacji myślowych zogniskowanych wokół własnego *ja*, co daje możliwość wzbogacenia relacji interpersonalnych (Witkowski, L.: *Edukacja i humanistyka. Nowe (kon)teksty dla nowoczesnych nauczycieli*, IBE, Warszawa 2000, s. 128).

¹⁶ Ciekawą dyskusję na temat zadań osobistych jako wartości-celów czytelnik spotka u R. Wiśniewskiego. Do tych dóbr się dąży, bowiem człowiek ich nie posiada. Dopiero z nich można założyć dobra wynikowe (szczęście, dobra moralne), które osiąga się łatwiej jeśli nie dąży się do nich. W adaptacji twórczej dobra te winny być konserwowane, rozwijane, a człowiek poświęca im wiele uwagi. (Wiśniewski, R.: *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Epigram, Bydgoszcz 2013, s. 145).

¹⁷ Według Orlika należy, za Maxem Schelerem, odróżnić kategorię celu obrazowego (Zweck) od celu immanentnego (Ziel) - Zob. Orlik, P.: *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, UAM, Poznań 1995, s. 93. M. Scheler wskazuje raczej na niemożność utożsamienia wartości z kategorią celu (Scheler, M.: *Der Formalismus in der Ethik die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1921, s. 52-65).

świata¹⁸. Trudno w związku z tym o realistyczną ocenę, poznawczą orientację w otaczającym świecie, a trafność dokonywanych wyborów nie sposób odnosić do treści poszczególnych wyzwań sytuacyjnych. Powstające sztucznie problemy, wykreowane w procesie mechanicznej adaptacji, koincydują z subiektywnym poczuciem wartości człowieka, dla którego formuła tych problemów ma na celu nadanie wartości pozytywnej temu, co dla interesów osoby staje się negatywne.

1.2. CZŁOWIEK A KODY ORIENTACJI

Aby człowiek stawał się sobą, koniecznym warunkiem jest posługiwanie się przez niego kodem abstrakcyjnym jako tym, który oznacza zdolność do tworzenia zmiennych modeli świata, w tym także dotyczących samego siebie jako bytu, wobec którego przeżycia psychiczne, własne wartości-cele, zadania są przedmiotem, obrazem ujętym konkretnie. Nie należą do niego¹⁹. Dzięki uruchomieniu tego kodu, człowiek jest w stanie kierować jawnymi lub utajonymi właściwościami doświadczanej rzeczywistości, dokonując ich modyfikacji, co powoduje uniezależnienie się od kontroli konkretnego doświadczenia. Przeciwny abstrakcyjnemu jest kod konkretny, który służy do reprodukcji psychicznych reprezentacji świata, uzależniających postępowanie od konkretnych doświadczeń. Wymusza kierowanie się powierzchownymi, przypadkowymi właściwościami doświadczanej rzeczywistości²⁰. Pomimo tego, że nie stwarza szansy u człowieka postrzegania siebie jako przedmiotu, to brak w tej sytuacji jednostce odpowiedniego dystansu. Istota myślenia konkretnego wynika z tego, że

¹⁸ Racjonalizacja polegająca na przypisywaniu słusznych i sensownych motywów własnemu postępowaniu przez człowieka nie wynika z braku wiedzy, ale oznacza „wypieranie ze swojej świadomości do podświadomości wiedzy o celu swojego postępowania (Obuchowski, K.: *Galaktyka potrzeb...*, dz. cyt., s. 36).

¹⁹ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 45.

²⁰ Ibidem, s. 45. Obuchowski rozróżnia w obrębie kodu konkretnego kod monokonkretny i polikonkretny. Operacje na poziomie kodu monokonkretnego wykonywane są automatycznie (należy do nich płynne posługiwanie się językiem lub płynne wykonywanie czynności intelektualnych). Natomiast za pomocą kodu polikonkretnego człowiek zwykł rejestrować rzeczywistość w postaci obrazu. Obraz najczęściej powiązany staje się z sytuacją i układem dążeń człowieka (Obuchowski, K.: *Adaptacja twórcza*, Książka i Wiedza, Warszawa 1985, s. 152-155).

obraz jest zawsze jeden – albo prawdziwy, albo fałszywy. Mechanizm działania kodu konkretnego nosi w sobie charakter odruchowo-warunkowy, który z kolei jest bezpośrednio powiązany z emocjami (nagroda, kara). Stosowanie kodu konkretnego wywołuje bardzo żywą reakcję emocjonalną w odróżnieniu od kodu hierarchicznego. Gdy człowiek posługuje się tym kodem, a ma to miejsce w warunkach normalnego, codziennego funkcjonowania, gdy ogranicza się do powtarzalnych czynności rutynowych, nie posiada koncepcji samego siebie. Natomiast staje się powodowany różnymi sytuacjami, w których ocenie i interpretacji zaznacza się brak równie prawdziwych, co alternatywnych rozwiązań.

Gdy trzeba podejmować ważne decyzje życiowe, aksjomoralne, gdy sytuacja ciągle ulega zmianie, a czynności wymagają zaplanowania na dłuższy okres czasu, fundamentalne dla wartości doświadczenia indywidualnego staje się uruchomienie kodu abstrakcyjnego. W przeciwnym razie następuje dominacja kodu konkretnego, a w konsekwencji – dominacja standardów przedmiotowych. Wartościowanie na skali pozytywny-negatywny, dobry-zły, nie stanowi wyniku zrozumienia istoty sytuacji, ale określa aktualizację przeszłego doświadczenia, w tym także wiedzy wprowadzonej z zewnątrz. Kod konkretny nie określa zatem specyfiki sytuacji w jakiej znalazł się człowiek, bowiem nie stanowi o indywidualnej ocenie zdarzenia, sytuacji. Raczej to wartościowanie, ocena pochodzi z przeszłości, dla której istotnym elementem jest poczucie jej bezwzględnej wartości. Nie sposób zachować wobec niej dystansu, bowiem poprzez kody konkretne dana jest jako naturalna. Natomiast uruchomienie kodu abstrakcyjnego wynika z wytworzenia modelu, który stanowi koncepcję określonej rzeczywistości. Model można w różny sposób projektować, może przybierać różne postacie, podlega bowiem działaniu myślenia abstrakcyjnego jako narzędzia osoby. Koncepcja staje się rodzajem teorii, której nie sposób sprowadzić np. do opisu jedyne, koniecznego sposobu postępowania.

1.3. CZŁOWIEK W UJĘCIU PSYCHOANALIZY, PSYCHOLOGII INDYWIDUALNEJ, PSYCHOLOGII HUMANISTYCZNEJ

Z uwagi na przedstawioną koncepcję intencjonalności, Obuchowski przyjmuje niewystarczalność propozycji modeli człowieka psychoanalizy, psychologii indywidualnej czy psychologii humanistycznej (mających swe aplikacje nie tylko dla antropologii, ale także dla aksjologii) i szuka własnych rozwiązań²¹. Nie jest to miejsce na głębszą analizę kierunków przedstawionych przez poznańskiego uczonego, tym bardziej, że znalazły one omówienie w innych opracowaniach. Człowiek psychoanalizy przypomina kogoś, kogo intencje własnych działań są wynikiem manipulacji sił zewnętrznych, uzależniających jego funkcjonowanie poznawcze, społeczne. Trudno mu więc uczynić cokolwiek ważnego, co by uchylało lub minimalizowało tę zewnętrzną determinację. Dopiero pozbawiony pamięci i woli, człowiek staje się wolny; wolny – gdy wyłącza się z gry toczonej w związku z jego losem. W przypadku psychoanalizy chodzi o ważki dla życia człowieka konflikt między naturą ludzką rozumianą jako biologiczne dziedzictwo a kulturą. Kultura ma działać represyjnie jakby ubocznie i ma uczłowieczyć osobnika ludzkiego. Kultura wymusza na jednostce ludzkiej, która zostaje sprowadzona do biologicznej istoty zorientowanej na realizowanie zasady przyjemności, proces socjalizacji związany z formami działania w nauce, sztuce czy miłości. Kultura poprzez przymus, który nie tylko polega na represjonowaniu pierwotnych popędów, ale na konieczności modyfikowania już istniejących nawyków, zmusza jednostkę ludzką do stania się człowiekiem. Jednakże założenia: homeostaza, hedonizm i determinizm, na jakich opiera się fundament psychoanalizy, podważające ludzką intencjonalność, są nie do przyjęcia dla poznańskiego uczonego. Ludzkiej aktywności wynikającej z intencjonalności nie sposób sprowadzić do hedonistycznej zasady napięcie-ulga, ani do poszukiwania jedynie gratyfikacji, unikając bólu. Pojęcie ludzkiej wolności, wolnej woli, staje się

²¹ Jak zaznacza modele te nie sprowadzają się do wymienionych, ale obejmują różnorodne koncepcje jednostki ludzkiej kształtującej się historycznie, właściwe danej społeczności (Obuchowski, K.: *Jednostka ludzka*, „Czasopismo psychologiczne” 1996, 1, s. 47-59). Warto w tym miejscu przytoczyć cenną uwagę Fromma, że psychologia może zaledwie powiedzieć, kim człowiek nie jest niż jest (Fromm, E.: *O granicach i niebezpieczeństwach psychologii*, „Więź” 199, 1974, s. 92).

w modelu psychoanalitycznym czystą fikcją, skoro zachowanie człowieka zależy od popędów biologicznych, określanych mianem *libido*.

Koncepcja człowieka, a ściślej rzecz biorąc jego rozwoju przez samoaktualizację, wysunięta przez psychologów humanistycznych budzi również wiele zastrzeżeń. Nie przekonywujące jest wprawdzie założenie, na jakim zwykli opierać się jej przedstawiciele, że główną siłą napędową człowieka jest dążenie do samorealizacji i aktualizacji potencjalnych szans²². Aktywność człowieka, która wynika z intencjonalności, jest bardziej złożona i trudno byłoby ją sprowadzać do jednego stylu (samorealizacji) jako potencjalnego sposobu życia. Kontrowersyjne wydaje się być koncentrowanie na aktualnym doświadczeniu człowieka, odrywając go jednocześnie od przeszłości (widoczne w psychoanalizie) i od jego przyszłości (wymiar ten staje się ważny dla psychologów poznawczych). Aktualne doświadczenie indywidualne nie może stanowić jedyne miernika ludzkiego zachowania. Psychologowie humanistyczni zaniedbują rolę środowiska fizycznego i społecznego w rozwoju człowieka, podkreślając, iż główne siły napędowe tegoż tkwią wewnątrz. Kontrowersyjna wydaje się być także teoria potrzeb układająca się w hierarchię (od potrzeby fizjologicznej, poprzez potrzeby: bezpieczeństwa, przynależności, miłości i szacunku do samego siebie, a skończywszy na potrzebie samorealizacji) wysunięta przez głównego przedstawiciela psychologii humanistycznej Abrahama Harolda Maslowa. Istnieje bowiem wiele faktów świadczących o tym, że ludzie niekiedy rezygnują z zaspokojenia wielu podstawowych potrzeb na rzecz wysokich ideałów. Narażając się na niebezpieczeństwo, znajdują swoistą satysfakcję, „radość duchową”.

Stąd *spiritus movens* ludzkiej aktywności dla Obuchowskiego to nie żadna dająca się obiektywnie opisać siła – czy to w postaci popędu seksualnego, zgodnie z tym, co twierdził Freud, czy dążenia naturalnego do samorealizacji (Maslow) czy, jak zauważał wcześniej sam Adler, popęd do agresji. Mechanizmy opisane przez Adlera są zbyt proste, łatwe do zobrazowania, bez ich dogłębnego zrozumienia i bez sięgania do wiedzy o złożonych układach psychologicznych osobowości. To dążenie w ujęciu Adlera zbiega się z „czynnym” przystosowaniem się do wymagań, jakie niesie ze sobą świat. Z kolei dążenie do czynnego przystosowania się należy

²² Obuchowski, K.: *W poszukiwaniu właściwości człowieka*, wyd. 2, Garmond, Poznań 2001, s. 60.

tutaj rozumieć, jako stałą skłonność człowieka do przemieniania, doskonalenia, zatem niegodzenia się na świat takim jakim jest²³. To dążenie zakłada również osiągnięcie stanu lepszego, korzystniejszego dla człowieka od stanu poprzedniego. Jednakże wbrew temu, co zakłada Adler, nie stanowi czegoś specyficznego, unikatowego dla jednostki, bowiem odnosi się do podstawowego prawa życia i charakteryzuje nie tylko człowieka, ale całą naturę i kulturę²⁴.

1.4. PODSUMOWANIE

W rozdziale pierwszym wskazałem antropologiczne aspekty koncepcji człowieka w ujęciu Obuchowskiego, omawiając warunki podmiotowości. Aby człowiek był podmiotem, musi posługiwać się kodem abstrakcyjnym, co umożliwia mu tworzenie zmiennych modeli świata. Innym, nie mniej ważnym warunkiem bycia człowieka jako osoby jest dominacja standardu podmiotowego, którego tworzą poglądy człowieka spostrzegającego siebie jako źródło swojego postępowania, cele własne jako przedmiot swoich intencji, a otaczający świat jako szansę swoich entelechialnych możliwości. Nieco odmienne jego funkcjonowanie zachodzi w przypadku uruchomienia standardu przedmiotowego związanego z kodem konkretnym. Nie można mówić o człowieku bez przestrzeni aktów intencjonalnych rozumianych przez poznańskiego uczzonego jako odniesienie się podmiotu do przedmiotu realizowane wyłącznie od siebie, bez pośrednictwa nacisków sytuacyjnych. Z uwagi na intencjonalności, Obuchowski przyjmuje niewystarczalność propozycji modeli człowieka przyjmowanych przez psychoanalizę, psychologię indywidualną czy psychologię humanistyczną.

²³ Stąd też dążenie do doskonałości, Obuchowski słusznie utożsamia z dążeniem do mocy (Obuchowski, K.: *W poszukiwaniu właściwości człowieka...*, dz. cyt., 107).

²⁴ Według A. Adlera: „Ruch zarówno jednostki jak i masy jest nacechowany dążeniem od sytuacji minusowej do plusowej i uprawnia nas do mówienia o trwałym poczuciu niepełnowartościowości tak jednostki jak i ogółu” (Adler, A.: *Sens życia*, przeł. M. Kreczowska, wyd. 2, PWN, Warszawa 1986, s. 55).

2. KONTEKSTY AKSJOLOGICZNE KONCEPCJI CZŁOWIEKA

Z uwagi na przyjętą perspektywę aksjologiczną, w tym rozdziale pracy powstają pytania: jakie wartości służą człowiekowi w ujęciu Obuchowskiego? Jaki jest wpływ wartości na człowieka w tej koncepcji? Jakie wartości nie służą człowiekowi? Przyjmuję tezę, że tym, co określa człowieka i jego relacje ze światem, są wartości. To one wyznaczają różnicowanie się i bogactwo form ludzkich działań. Sfera aksjomoralna dana jest człowiekowi poprzez jego psychiczne możliwości, uwidocznione najbardziej poprzez uruchomienie standardów podmiotowych. Natomiast intencjonalność urzeczywistnia w człowieku to, co istotowo przynależy do jego sfery aksjomoralnej. Jednakże nie zawsze człowiek zwykł orientować się na tę sferę i wówczas sprowadza siebie i innych do ludzi-przedmiotów. Niezmiernie istotne w tym przypadku okazuje się również działanie kultury wraz z jej wzorcami identyfikacyjnymi: fundamentalisty, sytuacjonisty i indywidualisty. Zgodnie z tymi wzorcami człowiek ma poczucie, że realizuje się w pełni jako funkcjonalny element kultury, lub ta kultura wspomaga jego możliwości rozwojowe.

2.1. CZŁOWIEK INTENCJONALNY W ŚWIECIE WARTOŚCI

Człowiek w ujęciu Obuchowskiego nie tylko gromadzi oraz organizuje wiedzę o świecie, zwłaszcza kulturze i własnym *ja*, ale jednocześnie stara się wartościować rzeczy, dzieła literackie czy osiągnięcia. Skutki tych praktycznych oraz poznawczych działań stanowią o wartości indywidualnej związanej z sądami o użyteczności, znaczeniu napotkanych przedmiotów czy zaistniałych zdarzeń²⁵.

²⁵ Stąd też Obuchowski proponuje odnosząc do psychicznych właściwości człowieka, koncepcję stratyfikacji (hierarchizacji) wartości, która koincyduje z 4 podstawowymi mechanizmami psychicznymi: emocjonalną reakcją bezwarunkową, reakcją warunkową, koncepcją racjonalną i wynikiem pozaświadomej recepcji norm kulturowych. Wartościowanie zatem zależy od ludzkiego mózgu oraz podlega generowaniu przez osobę (Obuchowski, K.: *Autobiografia naukowa* w: T. Rzepa (red.), *Historia psychologii polskiej w autobiografiach*, cz. 1, Zakład Poligraficzny M-druk, Wągrowiec 1992, s.82).

Poznański uczony nazywa je standardami i przyjmuje, przypomnę, funkcjonowanie dwóch standardów: przedmiotowy i podmiotowy. Pierwszy z nich oznacza zbiór stereotypów i wartości społecznych, w ramach których człowiek funkcjonuje. Standard przedmiotowy powoduje, iż człowiek nie musi pojmować intelektualnie otaczającego świata. Najczęściej kieruje się w tej sytuacji dobrami poznawczymi, o których stanowi wiedza ujęta w stereotypy, wprowadzona z zewnątrz poza kontrolą świadomości, wyuczona mechanicznie. Człowiek nie zwykł mieć dystans do wartości poznawczych, powstałych nie drogą refleksji, ale mechanicznie, co powoduje pojawienie się defektów procesów poznawczych i mechanizmu lęku. Brak nastawienia na refleksję sprzyja absolutyzacji własnych ocen, wartościowań, nie podlegających jakiegokolwiek rewizji z zewnątrz. Wytworem tego standardu może być hierarchia wartości, powstała najczęściej poprzez uruchomienie kodów konkretnych, usprawniających osobowość, ale zawężających ją do określonego sposobu funkcjonowania²⁶. Standard przedmiotowy związany jest z formowaniem człowieka-narzędzie²⁷. Człowiek uruchamiający standardy przedmiotowe dysponuje wycinkową hierarchią dóbr, najczęściej nie docierając do wartości uporządkowanych w taki sposób, aby pojawiło się ich wzajemne zestrojenie jakościowe, spójność logiczna oraz kompletność.

Natomiast funkcjonowanie standardów podmiotowych staje się wynikiem własnej aktywności intelektualnej człowieka, tworzącego i kształtującego uniwersalne dobra poznawcze związane z wiedzą, stanowiące o prywatnej filozofii życia. Standardy podmiotowe wpływają na formowanie się określonych koncepcji filozoficznych, wartości religijnych, stanowiących o podstawach zrozumienia otaczającej rzeczywistości. W wyniku działania tego standardu dochodzi do powstania systemów dóbr, które tworzą całość organiczną, wewnętrznie

²⁶ Słuszne w tym kontekście wydaje się rozróżnienie J. Lipca hierarchii i systemu wartości. Hierarchie są jednym z ważniejszych czynników określających systemy wartości, jednakże nie można ich utożsamiać. System dóbr związany jest z całością organiczną, wewnętrznie zharmonizowaną poprzez wzajemne zestrojenie jakościowe (Lipiec, J.: *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Fall, Kraków 2001, s. 46-47). Natomiast R. Wiśniewski rozróżnia hierarchizacje impulsywne i hierarchizacje refleksyjne. Te pierwsze ujawniają się w sytuacjach granicznych (cierpienie, śmierć, wina, walka), najczęściej w stanach słabości, ulegania ciśnieniom chwili. Trudno je uznać za akceptowalne hierarchie. Natomiast hierarchie refleksyjne utożsamia z systemami (Wiśniewski, R.: *Problemy i drogi hierarchizowania wartości* w: D. Ślęczek-Czakon, M. Wojewoda (red.), *Wartości – tradycja i współczesność*, UŚ, Katowice 2009, s. 93).

²⁷ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s.53.

zharmonizowaną, powodując, iż życie człowieka tworzy również pewną całość. System wartości podlega wtedy osądowi wartościującym, będącemu konsekwencją włączenia kodów abstrakcyjnych²⁸. Standardy podmiotowe, uruchamiając systemy wartości, tworzą niekoniecznie dokładnie uporządkowane zestawienia najważniejszych dóbr. Z kolei dobra te ujęte z różnych punktów widzenia mogą być włączone w przeciwstawne sobie systemy wartości²⁹. Naruszenie ich sprzyjałoby klęsce życiowej, utracie tożsamości moralnej, a nawet stanowiłoby swoiste samobójstwo moralne.

Formułowane sądy oraz przekonania o charakterze wartościującym odzwierciedlają działanie struktur poznawczych takich jak pamięć, wyobraźnia, spostrzeganie i inne. Pojęcie standardu podmiotowego w kontekście wartości jest ważne w rozważaniach autora *Człowieka intencjonalnego*, ponieważ pozwala między innymi wyjaśnić, dlaczego człowiek zwykły dążyć do pewnych dóbr-stanów, a unikać innych. Standard ten dany jest osobie ludzkiej, stając się jej częścią, jej wytworem³⁰. Brak wartościowania oczekiwanych wyników działań praktycznych czy poznawczych przez człowieka powodowałby niezdolność do wykonywania samodzielnych działań. Poznański uczony stawia w tym kontekście pytanie, jakie zatem czynniki determinują wartościowanie napotkanych rzeczy. Starając się odpowiedzieć na to pytanie, przyjmuje relacyjną koncepcję wartości, według której wartości są zależne od człowieka, jego środowiska, a zwłaszcza od kultury. W przestrzeni człowieka dobra istnieją subiektywnie, zależne zwłaszcza od struktur poznawczych uruchamiających określone kody orientacji wobec rzeczywistości (kod konkretny i kod abstrakcyjny). Zjawisko zmiany hierarchii wartości i znaku wartości uzależnione staje się od stosowania różnych metod badawczych wyznaczonych strukturami poznawczymi. Wartości stanowią zatem hierarchię o zmiennym układzie dominacji, co wyróżnia strukturę układu

²⁸ Według J. Lipca można mówić o istnieniu wielu systemów wartości, często nawet niepodobnych a nawet sprzecznych ze sobą (Lipiec, J.: *Świat wartości...*, dz. cyt., s. 39).

²⁹ Dla Znanieckiego, do którego odwołuje się w swej twórczości Obuchowski, te przeciwstawne systemy wartości obejmują różne dziedziny doświadczenia ludzkiego, które nie zawsze zachodzą na siebie. Tworzą się nowe związki wartości, rozwijają się całe systemy, poszerzając przez to całe pole ludzkiego doświadczenia. Każdy jednak system musi być zachowany w całkowitej odrębności (Znaniecki, F.: *„Myśl i rzeczywistość” i inne pisma filozoficzne*, t. I, oprac. J. Wociąg, PWN, Warszawa 1987, s. 290).

³⁰ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 10.

programującego osobowość³¹. Formułowanie sądów oraz przekonań, które psycholog nazywa standardami, dotyczące rzeczy i zdarzeń, zależy od człowieka, jego osobowości, a ściślej — od funkcjonowania struktur poznawczych. Te ostatnie, stanowiąc o funkcjonowaniu człowieka, decydują o integracji lub jego braku: myślenia, działania i ponoszenia odpowiedzialności za konsekwencje własnej aktywności.

Kultura staje się zbiorem skodyfikowanych lub całkiem luźno funkcjonujących standardów człowieka określających jego indywidualną hierarchię wartości, wyznaczających to, co jest dobre, a co złe³². Związek kultury z indywidualną hierarchią wartości, ze standardami człowieka oznacza, że działanie lub właściwości podmiotu niezgodne ze standardami kultury powodują sankcje psychologiczne w postaci obniżenia poczucia wartości, z czym najczęściej koincydują: zmiana samooceny, dyskomfort psychiczny czy wyrzuty sumienia związane z pojawieniem się poczucia winy. Kultura określa tło postępowania, zarówno w sferze preferencji decyzyjnych, jak i skutków dla działającej osoby³³. Nie może jednak wymuszać takiego lub innego postępowania³⁴. Ujęcie kultury jako zbioru skodyfikowanych lub luźno przystających do siebie standardów (wartości) człowieka zbliżone staje się do modelu receptywistycznego, towarzyszącego koncepcjom ontologicznego subiektywizmu. W myśl tych koncepcji człowiek staje się zaledwie odbiorcą wartości, który jest przygotowany do możliwie pełnej recepcji zbioru dóbr. Przestrzeń wartości, które są wyznaczone przez kulturę, konstytuuje się poza nim i niezależnie od niego. Dane zostały w różnych sytuacjach, przez różne instytucje i dlatego należy je odnosić do tych sytuacji, a nie do indywidualnej hierarchii wartości człowieka. Oznacza to, że człowiek nie może mieć wobec nich dystansu i w momencie aktualizacji dóbr, kultura sprowadzona

³¹ Obuchowski, K.: *Adaptacja twórcza...*, dz. cyt., s. 233.

³² Według Siemianowskiego człowiek tworząc kulturę, tworzy przede wszystkim dla siebie świat wartości, których nie znajduje w naturze (Siemianowski, A.: *Człowiek a świat wartości*, Gaudetinum, Gniezno 1993, s. 74).

³³ Dlatego zdaniem Obuchowskiego można mówić o paradygmacie kultury (Obuchowski, K.: *Regulacyjna rola standardów ewaluacji* w: P. Buczkowski, R. Cichocki (red.), *Podmiotowość. Możliwość – Rzeczywistość – Konieczność*, Nakom, Poznań 1989).

³⁴ Badacz jednak zaznacza: „Im silniejsza instytucja, w wyniku oddziaływania której sformatowane są główne odniesienia kulturowe jednostki ludzkiej, tym mocniej określone wartości są preferowane na jej rzecz” (Obuchowski, K.: *Od podmiotu do przedmiotu...*, dz. cyt., s. 94-95).

do konkretno-sytuacyjnego obrazu świata determinuje ocenę, wartościowanie rzeczywistości, kontrolę decyzji, poglądów czy działania człowieka³⁵. Skoro nie ma i być nie może dóbr, które są podane przez kulturę, to nie sposób ich ani szukać, bo ich się przecież nie znajdzie, ani też wyobrazić. Nie sposób ich przekształcić z innych, stworzyć od nowa, ani też odrzucić antywartości. Ta wersja receptywizmu odniesionego do kultury zakłada jednak minimum wolności człowieka wynikającej z wysiłku intelektualnego. Wysiłek ten związany z koniecznością określenia się człowieka wobec tego co nowe, zakłada procesy zrozumienia, a nie behawioralnego warunkowania czy uczenia. Stanowi on pierwszy krok ku aktywizmowi przeciwdziałającemu postawom zamknięcia się, inercji, bezwładowi sprzecznemu z postawą otwarcia się na wartości. Rozwój kultury ma związek z rozszerzaniem udziału procesów kognitywnych w procesie wartościowania, a więc wychodzeniem człowieka poza proste odruchy emocjonalne³⁶. Nie zakłada jednak korekty do samej przestrzeni wartości, będącej zarówno układem stałym pod względem struktury, jak również ukształtowanej całkowicie poza człowiekiem. Żaden akt twórczy, zakładający ingerencję ze strony człowieka nie jest w stanie niczego w tej przestrzeni zmienić pomimo tego, że wartości wypływające z refleksji i rozumienia formują się łatwiej.

2.2. PODSTAWY LUDZKIEGO WARTOŚCIOWANIA

Autor *Człowieka intencjonalnego* zgodziłby się z tezą, że część ludzkich struktur poznawczych zawiera właśnie zakodowaną informację o hierarchii wartości. Ponadto wartość indywidualna związana z wartościowaniem przedmiotów i zdarzeń określająca pojawienie się określonego standardu jest funkcją nie tylko zmiennej osobowości, ale również środowiska. Niektóre zdarzenia stają się wartościowe dla człowieka w procesie uczenia się. Za sprawą rodziny, szkoły,

³⁵ Dla Lipca ustawienie w ten sposób relacji podmiot-wartość zależy zwłaszcza od zawartości i ładu strukturalnego przestrzeni wartości (Lipiec, J.: *Wolność i podmiotowość człowieka*, Fall, Kraków 1997, s. 141).

³⁶ Obuchowski, K.: *Od podmiotu do przedmiotu...*, dz. cyt., s 96.

rówieśników czy w wyniku samodzielnej aktywności, człowiek kształtuje swój indywidualny system wartości, który umożliwia pojawienie się standardu podmiotowego. Osobowość nie jest zatem jedynym czynnikiem decydującym o ocenie i wartości rzeczy. Istotne w procesie tworzenia standardów określających indywidualne hierarchie i systemy wartości staje się środowisko, które jest nośnikiem aktualnych informacji i dóbr otrzymywanych przez człowieka w trakcie rozwiązywania problemów dnia codziennego. To środowisko ułatwia albo utrudnia możliwość osobowego stawania się i zdolność ujmowania rzeczywistości podmiotowo.

Obuchowski przyjmuje również, za psychologią poznawczą, istnienie dwóch rodzajów wartości: wartości pozytywnych i negatywnych, wartości stanów korzystnych i niekorzystnych dla człowieka. Wartość pozytywną posiadają te zdarzenia i rzeczy, do których usilnie się dąży i które są przyczyną powstania dodatnich stanów emocjonalnych, takich, jak radość czy przyjemność. Wartość negatywną mają natomiast wszelkie bodźce awersyjne, które mogą wywołać stany niekorzystne dla podmiotu, czyli przykrość, strach czy nienawiść. Mechanizmy istnienia tych wartości są różne i uwarunkowane zarówno przez czynniki społeczne czy kulturowe, jak i przez struktury biologiczne. Podstaw wartościowania należy zatem szukać nie tylko w historii człowieka, ale i w jego naturze. Obuchowski wyróżnia, przypomnę, oprócz standardów przedmiotowego i podmiotowego inne podstawy wartościowania, którego tworzą hedoniczny i kulturowy standard walucji. Pierwszy z nich sprowadza się do zwykłych odczuć zmysłowych i reakcji, mające charakter imperatywny³⁷. Hedoniczny standard walucji odnosi się do bliskiej perspektywy czasowej. Bliskość ta u Obuchowskiego jest jednak trudna do zdefiniowania, może bowiem ujmować odcinek najbliższych chwil, wypełnionych np. pięknym i świeżym porankiem, jak również posiada postać pewnej fazy procesu wartościowania, sprowadzony do poszukiwań przez człowieka przyjemności i przykrości o różnych stopniach nasycenia. Hedoniczny standard walucji uzyskuje ocenę trafności ze względu na jego spodziewany rezultat, założony w momencie użycia go. Stosując go, ludzie dążą do redukcji własnego napięcia psychofizycznego, a ich życie zdaje się upływać w zamkniętym

³⁷ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 77.

kręgu zaspokajania tych samych potrzeb witalnych i utylitarnych. Czynności wyznaczone analizowanym standardem określone są przez prawo homeostazy: po zaspokojeniu pragnienia, człowiek zwykł doznawać stanu ulgi.

Podstawa hedonicznego wartościowania ma zapobiec utracie potrzebnych dóbr, służąc obronie ludzkiego *ja*, minimalizując pojawienia się stanów napięcia, gniewu czy agresji. Trudno nie uznać jej rozwojowego charakteru, bowiem konstruktywność hedonicznego standardu waluacji wynika z wypełnienia ludzkiego *ja* stanami pożądanymi jakościowo, dostarczającymi radość lub inne pozytywne wrażenia³⁸. Charakter tych standardów wynika nade wszystko z kruchości egzystencjalnej człowieka. Nie spełniają one w zasadniczy sposób warunku trwałości, powodując sytuację niepewności, zagrożenia utraty czy rozpadu istniejących i zaspokajanych potrzeb. Działania oparte na hedonicznym standardzie waluacji mają w znacznym stopniu charakter reprodukcyjny wyrażający stałą skłonność człowieka do rekonstruowania świata dóbr.

Nie zawsze dokonanie czynu związanego ze społeczną misją czy rozwiązanie trudnego problemu musi dostarczyć przyjemności, radości, zwłaszcza w sytuacji, gdy realizacja określonych dóbr przynosi najczęściej uczucia niepokoju, umacniając jednocześnie konstrukcję osobowościową. Przyjęcie postawy opartej o wzorce kulturowe akcentujące etos godnościowy uchyla wymiar zwykłej radości życia. Te wzorce określone są kulturowymi standardami waluacji, pozwalają między innymi zrozumieć, że to, co ma źródło w samym człowieku, nie stanowi podstawy bezpieczeństwa³⁹. To, co trwalsze, bardziej niezmiennie, niezależne od empirycznej ludzkiej skończoności, może nadać sens jednostkowemu życiu. Człowiek, będąc na służbie kulturowych standardów nie zawsze przyjmujących

³⁸ Tak rozumiana przyjemność staje się podstawą uczuciowej odpowiedzi na wartość witalną czy hedoniczną, której odpowiadają potrzeby ludzkie. Nie jest wprost związana z dążeniem człowieka do samorozwoju lub samodoskonalenia. Ważny staje się w tym przypadku przedmiot przyjemności. Zwykle rozrywki dni codziennego np. miła dla ucha muzyka mogą częściowo zadowalać człowieka, bowiem w „duchowej” sferze życia nie czuje się zadowolony. Chodzi także o doznawanie pozytywnych emocji: radości, szczęścia, które pojawiają się w wyniku kontaktu człowieka z wartością witalną (Scheler, M.: *Materialne apriori w etyce*, „Znak” 1967 nr 162, s. 1529).

³⁹ Jak pisze poznański uczony: „są ludzie, którzy swoje standardy kulturowe spełniają poza instytucją, czyniąc w jej ramach to, co uważają za właściwe, a <<prywatnie>> oceniając to jako niedobre. Są też osoby, które z punktu widzenia instytucji działają nieodpowiedzialnie i niewłaściwie, gdyż kierują się tylko własnym standardem kulturowym dobra i zła” (Obuchowski, K.: *Od podmiotu do przedmiotu...* dz. cyt., s. 99).

formę światopoglądową, zmienia się. Chcąc lepiej służyć temu co wybrał, doskonali się⁴⁰.

2.3. WARTOŚCI PERFEKCYJNE I WARTOŚCI INSTRUMENTALNE

Wartości perfekcyjne są omówione u poznańskiego uczonego w kontekście dążenia do doskonałości, przyjmując niekiedy postać wyrzeczenia jako wartość pochodna. Wówczas może przybierać charakter patologiczny, bowiem prowadzi do zanegowania postawionych przez człowieka celów. Obuchowski traktuje aspiracje doskonałości jako często nierealistyczne, prowadzące jednocześnie do autodestrukcji. Wartość wyrzeczenia związana z dążeniem do potrzeby doskonałości opartej na motywach egoistycznych, może przybrać charakter środka podtrzymującego kultywowanie i pielęgnowanie idealnego obrazu własnego *ja*. Odnosi się to najczęściej do praktyk wzmacniających poczucie wewnętrznej samokontroli, wyższości, podtrzymujących wyidealizowany obraz *ja*, pozorujący osiągnięcie perfekcji⁴¹. W człowieku dążącym do doskonałości najczęściej występuje tyle motywacji egoistycznej, która przekreśla koncentrację na wyższych dobrach. „Może byłby wówczas lepszy dla innych i dla siebie, mniej doskonały, a więc bardziej do życia”⁴². Nieugięty formalizm związany z dążeniem do doskonałości staje się przyczyną braku oderwania się od siebie. Brak oderwania od siebie wynika z egocentryzmu, wtrącającego człowieka w tyranię obowiązku, wiążąc go fikcyjną, fałszywą wizją postępowania w świetle wymagań ideału doskonałości. Fałszywy perfekcjonizm wynika z wynaturzenia moralności, a orientacja moralna realizowana jest za pomocą wyspecjalizowanych,

⁴⁰ Według A. Gałdowej porzucanie samego siebie na rzecz „służby” wartościom wyższym, kulturowym sprawia, że człowiek odnajduje siebie: własną wartość czy własną godność (Gałdowa, A.: *Powszechność i wyjątek, Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, wyd. 2, UJ, Kraków 2000, s. 189).

⁴¹ Zbliżony kierunek refleksji znajdujemy u Tatarkiewicza, który zauważa, że dążenie do doskonałości łatwo może budzić poczucie wyższości i zadowolenia z siebie oraz pewności siebie (Tatarkiewicz, W.: *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, oprac. P. J. Smoczyński, PWN, Warszawa 1992, s. 112).

⁴² Obuchowski, K.: *Od podmiotu do przedmiotu...*, dz. cyt., s. 86.

niezależnych od siebie wspomnianych już kodów (kody synkretyczne i kody hierarchiczne). Przyjmując, że każdy kod stanowi swoisty język-narzędzie, za pomocą którego człowiek komunikuje się ze światem, można mówić o różnych kodach dostosowanych do operacji moralno-poznawczych. W wyborze kodu mogą dołączać się emocje, wpływając wprost lub pośrednio na skuteczność realizowanych przez człowieka zadań.

Rozróżnienie tych dwóch kodów uwyrażnia ludzkie przesadne, neurotyczne dążenie do doskonałości⁴³. Fundując dążenie do doskonałości kody konkretne, które są nośnikiem konkretnych doświadczeń, kształtują asocjacje lub obrazy rzeczywistości⁴⁴. Z kolei owe obrazy i asocjacje są reprezentacją doświadczenia, przesyconego emocjami. W sytuacji, gdzie pojawia się bezrefleksyjność, a mowę i działanie człowieka determinują impulsy odruchowo-warunkowe, trudno dostrzec refleksję związaną z kodem abstrakcyjnym. Powstają wówczas fikcje myślenia życzeniowego, a nawet urojenia. Niekontrolowane emocje powodują myśli życzeniowe. Oceny, decyzje moralne wynikają z owych myśli. Człowiek ma poczucie, że jego bezrefleksyjne, odruchowe waluacje (wartościowania) są bardziej jego, niż jakiegokolwiek oceny opierające się na przesłankach rozumowych. Wartościowanie, w którym zaznaczają się oceny w kategoriach zły-dobry, nie uwzględniające złożoności sytuacji, może być narzucone lub dane z zewnątrz. Człowiek dążący do doskonałości będzie utrzymywał w sobie przeświadczenie, że wiedza dostarczona przez innych, jako niepodważalnych autorytetów, jest jego. Przywiązuje się wtedy bardziej do waluacji przedmiotowych danych mu z zewnątrz (standardy przedmiotowe), niż do wartościowań będących wynikiem krytycznego, znającego ryzyko błędu etycznego, rozumowania (standardy podmiotowe). Brak dystansu do własnych emocjonalnych impulsów, niepoddanych kontroli rozumu, swoista naturalność wiedzy odruchowej powoduje, że racje przyjęte z zewnątrz są subiektywnie bliższe (bo nie wymagają wysiłku intelektualnego), niż racjonalny osąd zastanej sytuacji⁴⁵. Wartościowania

⁴³ U podstaw myślenia związanego z dążeniem do doskonałości jest wyidealizowany obraz własnego ja (Horney, K.: *Nasze wewnętrzne konflikty*, przeł. A. Gomola, Rebis, Poznań 1994, s. 100).

⁴⁴ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 58-67.

⁴⁵ Według Witkowskiego kody konkretne redukują ludzką zdolność ogarniania i reagowania na doświadczenia życiowe do obrazu, uczulenia bez możliwości hierarchizowania obejmującego między innymi dystansowanie się wobec doświadczeń mających charakter odruchowo-warunkowy

człowieka stanowiące rezultat indywidualnego, krytycznego namysłu, są podejrzane i zarzuca się im moralne matactwo. Naturalna właściwość umysłu, a w tym także języka, polega na tym, że daje pierwszeństwo zdarzeniom trwałym, nie ulegającym gmatwaniu wartościowań ludzkich. Aktywność odtwórcza, bezrefleksyjne gromadzenie doświadczeń – oto niektóre przejawy dążenia do doskonałości, wolnego od refleksji, opartego na kodach synkretycznych⁴⁶.

Obrazy stanowiące często splot jednostkowych idiosynkrazji, wypływających z wcześniejszego doświadczenia, umożliwiają perfekcjonście radzenie sobie z trudną rzeczywistością, kiedy ciśnienie chwili nie pozwala na wykorzystanie złożonych konceptualizacji. Konieczność działań nagłych przez człowieka w sferze moralnej jest jedynym rozwiązaniem dla podtrzymania jego psychologicznego poczucia tożsamości. Wykorzystanie obrazów ma jednak też ujemne konsekwencje: uzależnia człowieka od doraźności doświadczenia bez krytycznego wglądu i dystansu do określenia własnych działań w związku z zaistniałą sytuacją. Na doraźność sytuacji nakładają się wcześniejsze ludzkie doświadczenia, które tym bardziej mogą zniekształcać odbiór otaczającego świata. Dążenie do doskonałości odsłania jeszcze inną ważną psychologiczną prawidłowość: wskazuje na dążność do kształtowania wartości perfekcyjnych pozaracjonalnie czy nawet wbrew racjonalności. Aprobata norm powstających wbrew racjonalnej wykładni to tylko niektóre zabiegi edukacji zdanej na poczynania krótkowzrocznego moralizatorstwa obojętnego wobec dramaturgii ludzkich wyborów. Wartość posłuszeństwa tak ważna dla przebiegu procesu socjalizacji wpajana bezkrytycznie we wszelkich oddziaływaniach wychowawczych, może wskazywać na duże niebezpieczeństwo dla prób samookreślenia młodego, rozwijającego się człowieka⁴⁷. Stąd też każde roztrząsanie tego, co jest dobre, a co złe, jest w perspektywie perfekcjonizmu niepożądane. To dążenie do doskonałości zdaje się niszczyć każdy przejaw

(Witkowski, L.: *Między pedagogiką, filozofią i kulturą: studia, eseje, szkice*, IBE, Warszawa 2007, s. 57).

⁴⁶ Tański, M.: *O różnicach między moralnością a moralizmem z perspektywy psychologicznej i aksjologicznej*, „Ruch Filozoficzny” 2011, nr 2. s. 322-323.

⁴⁶ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 58-67.

⁴⁷ Ibidem, 210.

ambiwalencji świata, wynikający z różnorodnych dylematów moralnych, nierozwiązywalnych uniwersalnymi regułami moralnymi.

Perfekcjonizm ma nie tylko wymiar światopoglądowy, religijny, ale również zaznacza się w sferze techniki. Oparty jest wówczas na kryterium zysku i konkurencji jako czynniku usensowniającym zysk. Trudno zatem traktować to dążenie jako zmierzanie do wartości bezwzględnej, która stoi ponad kategoriami użyteczności⁴⁸. Raczej bliski staje się mu obszar wartości instrumentalnych jako istotny dla kreacji cywilizacji przemysłowej, przystosowania się człowieka do zmiennych warunków życia, pozwalając mu na znalezienie właściwego miejsca w świecie⁴⁹. Dążenie to wynika z realizacji wartości instrumentalnej jako środek do celu⁵⁰. W tym przypadku inni ludzie są traktowani zgodnie z rolą, jaką mogą odegrać w urzeczywistnianiu zamierzonych celów. Nie są postrzegani jako wolni, autonomiczni, których zrozumienie wymagałoby zapoznania się z ich biografią, ale jako przedmioty, mogące sprzyjać lub utrudniać realizację zamierzonych celów. „Człowiek narzędzie Jest, przydatny lub nieprzydatny, dostosowany lub niedostosowany”⁵¹. Zatem kategorie przydatności i dostosowania najbardziej go określają.

⁴⁸ Wiśniewski, R.: *W stronę pojęcia wartości absolutnej* w: R. Wiśniewski, W. Tyburski (red.), *Rozprawy filozoficzne. Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Pawlakowi*, UMK, Toruń 2005, s. 175.

⁴⁹ Wartości te będą istnieć tylko w sferze ludzkiego działania, bowiem tylko tam wszelkie zjawiska pojawiają się w perspektywie relacji środek-cel. Stąd też wszystkie rzeczy pojawiają się jako środki lub cele (Buczyńska-Garewicz, H.: *Pragmatyczna koncepcja wartości instrumentalnej*, „Etyka” 1969 nr. 5, s. 67).

⁵⁰ Zob. Elzenberg, *Wykłady toruńskie 1946/47. Podstawowe pojęcia aksjologii* w: H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, oprac. L. Hostyński, A. Lorczyk, A. Noga, UMCS, Lublin 2002, s. 252-253). Analiza wartości instrumentalnych w literaturze filozoficznej przeprowadzona została przez Martina Heideggera w trzecim rozdziale *Bycia i czasu* w związku z aksjologiczną problematyką narzędzia jako środka służącego do osiągnięcia wartości użytecznej lub perfekcyjnej. Przedmioty, narzędzia umożliwiają człowiekowi zaspokojenie różnych potrzeb czy realizację wartości użytecznych „Narzędzie jest z istoty <<czymś do tego, ażeby...>>. Różne rodzaje <<ażeby>> (*Um-zu*), jak służebność (*Dienlichkeit*), przydatność (*Beiträglichkeit*), stosowalność (*Verwendbarkeit*), dogodność (*Handlichkeit*) konstytuują całokształt narzędzia. W strukturze <<ażeby>> zawiera się pewne *odniesienie czegoś do czegoś* (...) Odpowiednio do swego narzędziowego charakteru narzędzie jest narzędziem zawsze na gruncie przynależności do innego narzędzia: przyrząd do pisania, pióro, atrament, papier, bibuła, stół, lampa, meble, okna, drzwi, pokój (Heidegger, M.: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, wyd. 2, PWN, Warszawa 2004, s. 88).

⁵¹ Obuchowski, K.: *Od podmiotu do przedmiotu...*, dz. cyt., s. 76.

Techniczny system doskonalenia obejmuje coraz większe obszary życia społecznego, powodując swoistą schizofrenię kultury, w której mogą działać dwie sprzeczne ze sobą hierarchie wartości zaznaczające się w działaniu. Pod wpływem naporu instytucjonalnego, kryzysu ekonomicznego, człowiek staje przed koniecznością wyboru jednej z nich, a w sytuacji zagrożenia pojawia się naturalna tendencja do ujmowania rzeczywistości w kodach konkretnych. Systemy wartości ujęte w kodach abstrakcyjnych jako przedfilozoficzne założenia wydają się być niepewne i ryzykowne w sytuacji, gdy pojawiają się także naciski instytucjonalne, sprzyjające rezygnacji z przestrzegania wartości moralnych. Kierowanie się wartościami etycznymi staje się prywatną sprawą człowieka, a nawet egoizmu. Nawet absolutystyczny werbalizm zostaje wyrugowany, a pojawia się cynizm tych, którzy dla dostosowania się do sytuacji bez próby podjęcia ryzyka odpowiedzialności odrzucają wzniosłe, bezwzględne wartości jako nieżyciowe, nieprzekładalne na język praktyki⁵². Mówi się wtedy m.in.: „sprawa godności to tylko twoja osobista sprawa, uczciwością rodziny nie nakarmisz”, i inne. Nic dziwnego, że na bazie tego cynizmu, wynikającego ze swoistej schizofrenii kulturowej, pojawia się orientacja etyczna nawiązująca do systemów transcendentálnych Dalekiego Wschodu czy autonomiczne ugrupowania w obrębie samego kościoła, a także partie polityczne, ruchy społeczne związane z ekologią⁵³. Orientacja ta zastępuje moralność, przejętą od innych w wyniku socjalizacji, etyką, którą człowiek będzie samodzielnie kształtował⁵⁴.

Większość jednak, zdaniem poznańskiego badacza, podejmuje działania w ramach systemu doskonalenia się, opartego na kategoriach wartości instrumentalnej fundującej zysk i częściową rezygnację z systemu wartości moralnych. Zgodne jest to dążenie ze współczesną cywilizacją, koncentrującą się na wartościach utylitarnych, względnych, mających podstawy we własnej

⁵² Zob o cynizmie z perspektywy etycznej m. inn. Skarga, B.: *O cynizmie słów kilka*, „Etyka” 1997, nr 30, s. 15.

⁵³ Obuchowski, K.: *W poszukiwaniu właściwości człowieka...*, dz. cyt., 79.

⁵⁴ Orientacja ta z punktu rozwojowego najbardziej widoczna staje się w moratorium psychospołecznym zob. Opoczyńska, M.: *Moratorium psychospołeczne – szansa czy zagrożenie dla rozwoju*, w: A. Gałdowa (red.), *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, wyd. 2, UJ, Kraków 1999, s. 128.

użytkowości⁵⁵. Narażeni są przez to na sytuację zmagania się nieustannie z konfliktem moralnym w obrębie ich własnego *ja*, polegającym na wyparciu ze świadomości wartości bezwzględnych, takich jak dobroć serca, godność ludzka i inne. Wartości tych nie sposób sprowadzić jedynie do pożytku, bowiem są one dobrami samymi w sobie. Pomimo tego, że mogą być środkiem do czegoś (wykorzystane dla celów edukacyjnych), stanowią miarę dla niżej stojących w hierarchii wartości względnych. Represjonowanie tych wartości prowadzi do niepokoju wewnętrznego, niezadowolenia z siebie, aż do trwałego urazu emocjonalnego. Pojawiają się wówczas zachowania negatywistyczne, przeciwstawne tym, które wyznacza sfera wartości moralnych jako dobra bezwzględne.

Dążenie do perfekcji staje się autentyczne wówczas, gdy proces doskonalenia zaczyna się od pracy nad samym sobą. Człowiek dla samego siebie staje się najlepszym tworzywem i przez to może udoskonalać świat. Stąd też własne doskonalenie się oparte na dialogu, a nie represji niekontrolowanych emocji, staje się dla Obuchowskiego niezbywalnym warunkiem pojawienia się w świecie wartościowym, w świecie dóbr perfekcyjnych. Zdaniem poznańskiego uczonego, istnieją praktyki i zasady, które pozwalają w nowym świetle zobaczyć świat i samego siebie, które jednocześnie zaktywizują dotychczasowe doznanie wartości perfekcyjnych. Jedną z tych praktyk jest stale pogłębiana wiedza na temat własnych utajonych pragnień tak, by ujawniły się w trakcie odreagowania. Człowiek zabiegający o dobra perfekcyjne zaczyna zatem od pracy nad samym sobą, ale tak, by nie niszczyć dynamicznych właściwości własnej natury⁵⁶. Stąd też ważne, by wpierw nauczył się „panowania nad swoimi diabłami i aniołami”.

⁵⁵ Warto w tym momencie dokonać rozróżnienia na wartości względne i bezwzględne za R. Ingardenem, który zauważa: „Mówi się nieraz o <<względności>> wartości czegoś w tym sensie, że wartość jest w swym sposobie istnienia czymś bytowo pochodnym, czymś, co w bycie swym jest pozbawione tej autonomii i tej aktualności istnienia, jaką odznacza się” (Ingarden, R.: *Uwagi o względności wartości w: O wartościach, normach i problemach moralnych*, oprac. M. Środa, PWN, Warszawa 1994, s. 264).

⁵⁶ Zbieżna wydaje się w tym przypadku intuicja aksjologiczna Elzenberga idąca w kierunku, by pokazać, że powinnością człowieka realizującego wartość perfekcyjną jest wpierw samodoskonalenie, a dopiero później ulepszanie świata: „trzeba się doskonalić samemu, by stać się powołanym narzędziem doskonalenia drugih. Doskonalenie świata przez kogoś, kto nie dba o wartość swą własną, sprawia wrażenie absurdu” (Elzenberg, H.: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Znak, Kraków 1963, s. 263).

Oznacza to powrót do starogreckiej koncepcji *daimoniona*, który – represjonowany – może stać się źródłem wrogości i agresji. Tylko zasymilowany daimonion jest źródłem energii i sukcesu⁵⁷.

Autentyczne dążenie do perfekcji utożsamia poznański uczony z samorealizacją. Samorealizacja wiąże się z aktywnością człowieka, która zmierza do przeobrażeń istniejących stanów w inne, lepiej mu odpowiadające, powoływanie nowych układów relacji, odniesień między ludźmi i instytucji. W ten sposób podejmuje szereg działań twórczych, ekspansywnych, innowacyjnych, które umożliwiają mu wychodzenie poza dotychczasowe doświadczenie i osiągnięcia. Poszerzając kontrolę nad naturą, stwarza nowe teorie naukowe, łamiąc niekiedy zastany porządek i ład. *Samorealizator* nie ogranicza się do realizacji własnych pragnień i popędów, ale kieruje się ku następnym, dalszym celom, co przybiera znamiona działań nienasyconych. Bardziej wartościowe staje się dlań brak spokoju ducha, zwiększająca motywację do działania, pobudzająca wyobraźnię twórczą. Nie gloryfikuje zatem spokoju ducha, bowiem pragnie być w ciągłym polu napięcia wzrostu, stawania się. Im ono jest większe, tym bardziej jego działania stają się doskonalsze.

2.4. BŁĘDNA POSTAWA AKSJOMORALNA A NERWICA

Poznański uczony przyjmuje tezę, iż nerwica wynika z błędnej postawy etycznej, z rozchwiania aksjomoralnego powodowanego lekceważeniem wartości etycznych i zasad postępowania⁵⁸. Nerwica może sięgać najgłębszych zakątków ludzkiego *ja*: człowiek nie żywi już do siebie szacunku, a jednocześnie przestaje akceptować własne czyny. Niekiedy wpada w rozpacz, a w skrajnej sytuacji wkracza na drogę obłędu. Dlaczego tak się dzieje? W nerwicy pojawia się konflikt moralny wywołany rozbieżnością ocen własnego postępowania. Osoba pragnąca awansować i mająca przekonanie o słuszności robienia kariery zawodowej, może pozostawać

⁵⁷ Obuchowski, K.: *W poszukiwaniu właściwości człowieka...*, dz. cyt., s. 87.

⁵⁸ Poznański uczony pisze: „Doświadczenie uczy, że brak wierności własnym standardom wywołuje nie tylko poczucie winy. Jest to rodzaj sprzeniewierzenia się sobie i obniża zarówno ocenę siebie, jak i zmienia stosunek do innych ludzi” (Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 43).

w sprzeczności z uzyskaną w dzieciństwie negatywną oceną wyróżniania się. Pojawia się dyssatisfakcja, a każdy sukces zostaje okupiony wyrzutami sumienia. Obydwa wartościowania (jedno związane z awersją do wyróżniania się, a drugie z motywacją osiągnięć) ukształtowały się w odrębnych niezależnych od siebie kodach. Lęk przed wyróżnianiem się uformowany został za pomocą kodu konkretnego, a dążenie do osiągnięć ukształtował się jako model za pomocą kodu hierarchicznego.

Neurotyk może uświadamiać sobie swój wewnętrzny fałsz i zakłamanie, bowiem jego życie jest dalekie od wierności własnym ideałom. Występując przeciwko samemu sobie, doświadcza lęku i poczucia winy. Tym samym karze samego siebie za brak wierności własnym standardom, ideom czy wartościom, które być może próbował ukryć przed innymi. Neurotyk w swoim odczuciu popełnia zło, utożsamiane z naruszeniem indywidualnego świata wartości. Tym samym staje się największym wrogiem samego siebie.

Nerwica wynikająca z konfliktu moralnego opartego na lęku i poczuciu winy pokazuje, że nie sposób oszukać własnej natury; nie da się wyszukiwać pięknych motywów dla żenujących czynów. Oznacza zatem brak integracji i wierności indywidualnym standardom, wartościom (standardy podmiotowe). Przynosi ona pozorną korzyść, ponieważ może odsunąć człowieka od zmartwień, wewnętrznych niepokojów, powodując jednocześnie jeszcze większą udrękę, spowodowaną kreacją fikcji, pozornych rozwiązań. Chcąc zmniejszyć psychologiczne koszty braku wierności samemu sobie, prowadzące do destruuującego lęku i poczucia winy, człowiek stosuje środki uśmierzające jego psychiczne cierpienie. Są to mechanizmy obronne, które blokują świadomość braku wierności własnym standardom, ideałom. Najważniejszym z tych mechanizmów obronnych, dla poznańskiego uczonego staje się *wypieranie niechcianego* (represja), definiowane jako odsunięcie od ludzkiego *ja* myśli o konfliktach moralnych, w których nie potrafił dochować wierności wobec siebie⁵⁹. Neurotyk, stosując represję, nie umie trafnie rozpoznać samego siebie, co staje się warunkiem realizacji własnego życia.

Nerwica jako konflikt moralny oznacza tylko pozorne rozwiązanie nękających człowieka trudności, wynikających z samookreślenia się w ludzkiej

⁵⁹ Obuchowski, K.: *Galaktyka potrzeb...*, dz. cyt., s. 23.

społeczności. Represja czy racjonalizacja są tylko motywami ochronnymi, łagodzącymi cierpienie psychiczne, które doraźnie pozwalają człowiekowi zachować przekonanie o własnej godności, o własnej wartości. Spełniają zatem rolę moralnego uzasadnienia, bez którego postępowanie nie byłoby możliwe⁶⁰. Są przejawem nieprzystosowania się do rzeczywistości, między innymi do społeczeństwa dyktującego określone zachowania. Zamiast uświadomić sobie konflikt wynikający z rozbieżności między określonymi normami społecznymi a własnymi standardami, przyjętymi wartościami, zaczyna żyć w świecie iluzji, samooszukiwania się. Nerwica wówczas staje się samookłamywaniem, mechanizmem obronnym pozornie rozwiązującym konflikt, w którym tkwi człowiek. Jednym z przejawów samookłamywania jest racjonalizacja, redukująca lęk i poczucie winy, polegająca na wyszukiwaniu szlachetnych motywów dla pozbawionych tej szlachetności zachowań. Stąd też uświadomienie sobie istotnych problemów egzystencjalnych, wierność wartościom etycznym, poświęcenie się dla ludzi, może rozwiązać w sposób naturalny konflikt moralny przed jakim stanął człowiek, a wszelkie problemy nerwicowe w sposób naturalny zanikają. Nerwica wynika bowiem z braku autentycznego zaangażowania w problemy przerastające to, czym w danym momencie człowiek jest. To przejaw braku w programach życia tego, co naprawdę istotne, a dla neurotyka zepchnięte w banalność życia⁶¹. Człowiek ogarnięty konfliktem moralnym koncentruje się nie tylko na tym, co wtórne i zastępcze, ale także na tym, co przynosi mu poważniejsze problemy, co budzi zagrożenie. Skłonny jest zaakceptować sens tylko własnych problemów bez wciągnięcia ich w szerszą, pojemniejszą sferę aksjomoralną.

Konflikt moralny neurotyka wyczerpuje się w jego nieumiejętności, nieporadności przed samookreśleniem się wobec standardów społecznych, narzuconych instytucjonalnie. Urzędnik, który nie wspiera finansowo swojej żony, tłumacząc to postępowanie celami wychowawczymi, doprowadza do trwałego rozkładu małżeństwa. Postawa urzędnika wobec siebie może być wtedy nacechowana samooszukiwaniem się przed uświadomieniem sobie prawdy o własnej nieuczciwości. Motyw ochronny w postaci racjonalizacji własnego nieetycznego zachowania staje się „przykrywką” do realizacji celów utajonych

⁶⁰ Ibidem, s. 39.

⁶¹ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 114.

przed świadomością urzędnika, zgodnych przede wszystkim z jego standardami przedmiotowymi. Cele wynikające z treści motywu ochronnego mogą być zaakceptowane odruchowo, bez głębszej refleksji, uruchamiającej kody abstrakcyjne. Kierunek postępowania urzędnika ukryty przed jego świadomością aksjomoralną zostaje ochroniony, utajniony i staje się realizowany z pełnym poczuciem właściwego działania. Inną możliwością jest postawa biernej, apatycznej rezygnacji odzwierciedlająca pozorny komfort, jaki zyskuje człowiek. Postawa moralnej apatii wynika ze schizoidalnej obrony przed zagrożeniami świata i związana jest z nieumiejętnością odpowiedzi na podstawowe pytanie: kim jestem?⁶². Brak odpowiedzi na to pytanie uniemożliwia znalezienia oparcia w samym sobie. Poznański uczony, analizując problem moralnej apatii, powołuje się na rozstrzygnięcia antropologiczne Rollo Maya i wiąże go z przemianami cywilizacyjnymi spowodowanymi nadmierną koncentracją na technicznych aspektach życia⁶³. Apatia zwykła prowadzi do stanów depersonalizacji, derealizacji, kiedy dochodzi do utraty poczucia tożsamości, manifestujące się utratą poczucia własnej wartości lub utratą poczucia woli⁶⁴. Wówczas apatia polega na wycofaniu się z aktywności wszelkiego rodzaju.

2.5. FUNDAMENTALIZM, SYTUACJONIZM I INDYWIDUALIZM (PROBABILIZM) ETYCZNY

Obuchowski omawiając wzory identyfikacyjne w kontekście osobowości wyróżnia: fundamentalistę, sytuacjonistę i indywidualistę otwartego. W analizach warto zatem odwołać się do tej typologii, mogącej formować współczesną świadomość aksjologiczną. Czym jest wzór idealny? Świadomość aksjologiczna człowieka odkrywa, że wzór nie tylko odgrywa rolę „obiegową”, właściwą elementom kultury masowej, nasiąkniętej treściami przekazywanymi za pomocą środków masowej

⁶² Obuchowski, K.: *W poszukiwaniu właściwości człowieka...*, dz. cyt., s. 81.

⁶³ May, R.: *Psychologia i dylemat ludzki*, przeł. T. Mieszkowski, wyd. 2, PAX, Warszawa 1989, s. 47.

⁶⁴ Zob. Jarnuszkiewicz, A., *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*, Wyd. TJ, Kraków 1994, s. 119.

informacji, ale także jest związany z określonym dziedzictwem kulturalnym⁶⁵. Jednakże nie można powiedzieć, że kieruje nią pragnienie zgłębienia wzoru. Kategoria ta zawiera w sobie momenty wartościujące, bowiem ma w sobie określony ładunek wartości, wyznaczający kierunek ludzkiego pragnienia. Prezentuje ona różne formy radzenia sobie z konsekwencjami zanikania obiektywnych kryteriów dobra i zła, jak również jest wynikiem braku usatysfakcjonowania daną *tu i teraz*. Nie została zatem stworzona ani na zasadzie operacji statystycznych ani metodą niefenomenologicznych badań empirycznych.

Kulturowe standardy, mające służyć m.in. potrzebom praktycznym, mogą pojawiać się ze względu na panującą ideologię społeczną, wyznaczającą jedynie wzór człowieka pożądanego. W przypadku wzoru w ujęciu Obuchowskiego mamy do czynienia z trzema rodzajami ustosunkowania się do świata dobra i zła, do prawdy i fałszu. Odkrywając tę kategorię u podłoża ludzkich postaw można ustalić prawdę o tym, co jest dobre, przyjmując, że jest ona wynikiem określonego sposobu rozumienia rzeczywistości, rzetelności wiedzy o niej w związku z posiadanymi instrumentami konstruowania prawdy. „Można też zakładać, że dobro i zło istnieją tak jak prawda absolutna. Konieczne są tu dodatkowe przesłanki w postaci z góry przyjętych założeń”⁶⁶. Te przesłanki dostarcza wzór, którego jednostka ludzka szanuje, gdy go ma i naśladuje, jako coś dobrego, coś, co powinno istnieć, umożliwiającego orientację w rzeczywistości.

Dla aksjologii wzory mają szczególne znaczenie, stanowią bowiem o pierwszej przesłance wartościowania. Tak jest też ze wzorami u Obuchowskiego. Nie ma możliwości, by człowiek posiadał tylko cnoty i nie miał żadnych ułomności w swym charakterze. Musi znaleźć swój punkt oparcia, musi szukać właściwego dla siebie wzoru i to w takiej mierze, w jakiej to poszukiwanie staje się możliwe. Człowieka nie formują jakieś abstrakcyjne reguły moralne o powszechnym charakterze, lecz naoczne wzory. Jednym z tych wzorów jest fundamentalista, który określa sposób reagowania na wieloznaczność wynikającą z zetknięcia się własnej kompetencji poznawczo-interpretacyjnej z odmiennym wzorcem tej

⁶⁵ Kategorię wzoru w odróżnieniu od przywódcy opisał M. Scheler (Scheler, M.: *Wolność, miłość, świętość*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 2004, s. 200-313. Przywódcy domagają się działania, natomiast wzory określonej postaci duszy, która warunkuje kierunek chcenia i działania (Węgrzecki, A.: *Scheler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 105).

⁶⁶ Obuchowski, K.: *Od podmiotu do przedmiotu...*, dz. cyt., s. 69.

kompetencji. Spotykając odmienny wzorzec interpretacyjny, fundamentalista boi się zakwestionowania nie tylko poszczególnych poglądów tworzących jego obraz świata, ale poddania w wątpliwość fundamentów własnego rozumienia świata: wartości, kategorii i założeń interpretacyjnych. Stąd też nie ma żadnej nowej prawdy, a ta, która jest ogranicza się do „zastanych informacji” i redukuje wartość tych, które dotyczą bieżącej sytuacji. Fundamentalista cofa się do przeszłości, która ma zagwarantować mu bezpieczeństwo bez zanurzania się we współczesne meandry życia codziennego. W życiu codziennym odpowiedzialność fundamentalisty sprowadza się do zasady posłuszeństwa, uległości wobec nacisków instytucjonalnych, wszelkiej maści guru, przywódców duchowych, którzy mają za sobą autorytet pozostawiony w spadku po przodkach. „Ponieważ realne cofnięcie się do przeszłości nie jest technicznie możliwe, a i na syntezę nie ma warunków, akceptowany przez fundamentalistę obraz nie może być ani konsystentny, ani dynamiczny. Zapewnia mu to trwałość i autorytet silnego przekonania”⁶⁷. Ten obraz wynika z fundamentalności myślenia, których źródeł należy szukać w niepodważalnych wartościowaniach, zespole prawd obowiązujących w danej grupie społecznej, broniącej naturalnego porządku. Stąd też alternatywne sposoby wyjaśniania, wartościowania są negowane i odrzucane jako zagrażające spójności grupy społecznej. Gdy fundamentalista napotyka takie odmienne wartościowanie, uznaje je za sprzeczne i niezrozumiałe dla własnych przekonań, wyprowadzając jednocześnie wniosek, że jest ono pozbawione sensu lub wręcz nawet dewiacyjne⁶⁸. Spotykając na własnej drodze niepowodzenia i nie mając gdzie się wycofać, trwa niezłomnie w swych okopach. Nie jest w stanie przededefiniować, przewartościować sytuacji, w której się znalazł. Załamany, odczuwa zagubienie, albo staje się powoli cynikiem.

W fundamentalizmie wartości tracą swój obiektywny charakter, a wszelkie ludzkie doświadczenie zredukowane zostaje do zbioru stereotypów, niepodważalnych prawideł i standardów przedmiotowych. Ten zbiór i kanon prawd dotyczących dobra i zła nie wnikający w złożoność świata chroni

⁶⁷ Ibidem, s. 70.

⁶⁸ Zob. Kwaśnica, R.: *Dwie racjonalności. Od filozofii sensu ku pedagogice ogólnej*, wyd. 2, DSWE TWP, Wrocław 2007, s. 93.

fundamentalistę, nie wierzącego w szansę znalezienia oparcia w sobie, przed lękiem zagubienia się. W lęku przed bezsensiem zwykł postępować tak jak inni współtowarzysze z jego grupy (konformizm), albo robi to, czego inni od niego oczekują. Brak osobistej odwagi przeradza się w cnotę posłuszeństwa, a sam fundamentalista popycha się ku takiemu bezpieczeństwu, które można byłoby porównać z bezpieczeństwem więźnia. Gdy żyje w takim więzieniu, nie jest w stanie porzucić złudnego bezpieczeństwa, powiązanego z nałożonymi przez siebie ograniczeniami. Można zatem mówić w tym kontekście o *dezindywidualizacji*, która nie sprowadza się do tego, że fundamentalista-wzór nie wie co robić, jak robić, ale oznacza powolną utratę własnej podmiotowości, aż po paraliż woli włącznie. Stąd też boi się tego czego, nie powinien się bać, a spostrzega i wartościuje jako bezpieczne coś, co wcale nim nie jest. Tracąc wgląd w rzeczywistość, nie uwzględnia złożoności stanu rzeczy.

Nie jest w stanie zadawać pytań, bowiem uczestnicząc w tym, o co pyta, przyjmowałby postawę dystansu, która nie jest właściwa jego postawie. W każdym takim pytaniu pojawia się element wątpienia, natomiast jego wątpienie jest właściwe wątpieniu totalnemu jako pozornemu przeciwieństwu fundamentalności myślenia. W wątpieniu totalnym pogłębia się izolacji jego *ja* od kontekstu sytuacyjnego i utożsamia się z czymś ponadindywidualnym, jak na przykład masa narodowa, grupa społeczna, poddając im samego siebie. Ucieka od swobody zadawania pytań, a odpowiedzi na wcześniejsze są udzielane w sposób autorytatywny⁶⁹. Fundamentalista-wzór ucieka od wolności, ucieka od mąk wyboru, a składa swoje *ja* na ołtarzu najwyższego autorytetu, który pozbawia mocy inne autorytety. Wolność w tym przypadku może mieć różne oblicza i oznacza między innymi: ciąg ryzykownych, niepotrzebnych dla fundamentalisty wyborów, trudną do zniesienia, bo nie dzieloną z nikim odpowiedzialność, poczynania, które zamykają drogę ku lepszym posunięciom w przyszłości. Wolność rodzi również podejrzenia, że to, czym człowiek zwykł się chełpić, jutro może mu zostać bezpowrotnie odebrane⁷⁰. Przed możliwością wyboru chroni

⁶⁹ Por. Tilich, P.: *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, wyd. 2, Rebis, Poznań 1994, s. 55.

⁷⁰ Według Baumana doświadczenie wolności dowodzi niesamowystarczalności, która nie tyle jest związana z bezsłłą rodzaju ludzkiego, ale słabością fundamentalisty w zestawieniu z przemysłnością, sprytem i potęgą ludzkości (Bauman, Z.: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, wyd. 2, Sic!, Warszawa 2000, s. 318).

fundamentalistę poczucie własnej nieadekwatności związane z nieumiejętnością postrzegania szans. Wiadomo mu zatem do kogo się zwrócić, gdy trzeba będzie podjąć decyzje, komu bezwzględnie zaufać. Staje się w sferze społecznej integrystą, a historia, jak wiadomo, zna monstrualne oblicza tego zjawiska⁷¹. Tym kimś może być doradca, przewodnik, który wskaże, co ma robić na zawiłych, krętych ścieżkach życia.

Fundamentalista zdaje się służyć nie wartościom bezwzględnym, religijnym, ale własnemu ciasnemu pojmowaniu prawdy, dobra. Słusznie zatem jest spostrzeżenie, że owym standardom (standard przedmiotowy) brak moralnej powagi prawdziwych ideałów⁷². Zamiast dążyć do wyrobienia w sobie wyższego szczebla prawości, działanie człowieka powodowane jest imperatywem potrzeby osiągnięcia prawości idealnej, wręcz absolutnej. Wszystkie standardy fundamentalisty wyznaczone przepisami, dyrektywami, utrzymują własny wyidealizowany obraz. Nie stanowią zatem o roli służebnej względem regulacji życia społecznego, wspólnotowego, ale włada nimi przymus⁷³.

Nieco innym wzorem jest sytuacjonista, który zwykł redukować wszystkie dobra do wartości pragmatycznej, z którą związany jest sukces i wynikające z niego korzyści. Zatem znika specyfika różnych rodzajów wartości w aksjosferze sytuacjonisty⁷⁴. Nie sposób spotkać w jego świadomości pojęcia powinności (odpowiedzialności), określającego działanie czy jakiegoś ogólnego ideału wyznaczającego z góry jego aktywność czy zachowanie. Elementem tej powinności może być bezwzględność i ogólność dóbr, a tych dwóch momentów

⁷¹ Siła działania integrysty-fanatyka jest na tyle rażąca, że „zarazkami jej są hasła i slogany, które raz rzucone w masy wywołują psychologiczną reakcję łańcuchową, niebezpieczniejszą od fizycznej reakcji łańcuchowej bomby atomowej. Nigdy bowiem nie doszłoby do fizycznej reakcji łańcuchowej bomby atomowej, gdyby nie poprzedziła jej psychologiczna reakcja łańcuchowa” (Frankl, V.E.: *Homo patiens...*, dz. cyt., s. 62).

⁷² Horney K.: *Nerwica a rozwój człowieka*, przeł. Z Doroszowa, wyd.2, Rebis, Poznań 1978, s. 100.

⁷³ Tański, M.: *Niezawłaszczone królestwo. Mistyka Mistrzów Nadreńskich Jana Eckharta i Jana Taulera z perspektywy egzystencjalnej*, Akademia Pedagogiczna im. KEN: Instytut Wydawniczy „Maximum”, Kraków 2008, s. 62.

⁷⁴ Każdy człowiek ulega różnym zmianom pod wpływem przeżywanych sytuacji. Stąd też jego działanie nie wyznaczają powinności, zasady ale sytuacja. Stąd też zadaniem człowieka jest odpowiedzieć na apel konkretnej sytuacji (Rosik, S.: *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność*, PWT, Poznań 1986, s. 91). Ta niepowtarzalność sytuacji nie jest zestrojona z ogólnością norm moralnych, tak jak to ma miejsce w etyce egzystencjalnej (Rahner K., Vorgrimler H.: *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Pax, Warszawa 1987, s. 111-112).

wyznaczających powinność, świadomość sytuacjonisty pomija. Hierarchia wartości sytuacjonisty odzwierciedla fundamentalny charakter dóbr witalnych, odbiera natomiast specyfikę i bogactwo innym, bezwzględnym dobrom. Zanika różnorodność świata wartości przykrojona na miarę potrzeb związanych z biologicznie pojmowanym życiem. Nawet wartości moralne tracą swój tradycyjny charakter, ograniczone w przeważającej mierze do zachowania i podtrzymania charakteru życia społecznego.

Zanim pojawią się zewnętrzne skutki aktywności człowieka, trzeba wcześniej poznać prawa rządzące światem. Wartość tego działania dla sytuacjonisty wynika z tego, że pobudza dalsze działanie, dla którego cenny staje się nieustający nurt aktywności. Skoro rzeczywistość ludzka jest niedokonana i wszędzie plastyczna, zmienna, a działanie ludzkie nie ma hamulców za wyjątkiem tych, które ludzki rozsądek uważa za realizowanie potrzeb życiowych, porządkujące także świat wartości moralnych, to eksperymentowanie przez człowieka nie zna żadnych granic poza tymi, które wynikają z nieudanych doświadczeń. Można założyć niepowtarzalność każdej sytuacji moralnej, tym samym unikając zarzutu przyjęcia stanowiska utilitaryzmu etycznego, mierzącego sytuację skalą zewnętrznego i ogólnego pożytku. Jednakże oceny jakiejś konkretnej sytuacji moralnej może dokonać nie tyle coś obiektywnego, niezależnego od władz poznawczych człowieka, ale rozsądek sytuacjonisty, wskazujący które rozwiązanie jest najwłaściwsze. Ten swoisty aktualizm widoczny w jego działaniach zawsze ma charakter dynamiczny, prospektywny odrzucający potrzebę stawiania celów dalekosiężnych, celów, które wykraczałyby poza bieżący nurt wydarzeń. Wartość traci w aksjiosferze sytuacjonisty charakter bezwzględności, jaką winien odgrywać w różnych dziedzinach życia, wyłaniając się jako praktyczny i racjonalnie umotywowany wybór. Wartościowanie okazuje się być wybieraniem nie motywowanym przez żadną zasadę poza tym, że dokonuje się ze względu na cel doraźny; staje się instrumentalne, nie odnoszące konkretnego działania do idealnej ogólnej wartości i będące określeniem doraźnej przydatności.

Tym samym można mówić o ograniczeniu samego pojęcia wartości, a poszerzeniu kategorii wartości witalnej. Naczelnym kryterium, na mocy którego sytuacjonista dokonuje różnicowania świata rzeczy, odróżniając każdorazowo rzeczy dobre od złych, staje się życie, nie utożsamiane jedynie z zaspokojeniem

elementarnych potrzeb bezpieczeństwa. Ta potrzeba bezpieczeństwa, zauważa Obuchowski, staje się szczególnie istotna ze względu na wzrost wartości ludzkiego życia. Inne ważne znaczenie dla aksjosphery sytuacjonisty, ma kształtowanie potrzeby poznawczej (związaną z eksperymentowaniem), inaczej zwanej potrzebą kompetencji czy potrzebą informacyjną. Wraz z nią najczęściej człowiek pobudza ciekawość świata i formułuje postawę badawczą, właściwą tak dla wartości utylitarnych, jak i wartości autotelicznych. Wartość instrumentalna coraz bardziej przekształca się w wartość autoteliczną.

Jak zauważa poznański uczony, zbliżona do sytuacjonizmu staje się „hucpa gurów-nieuków”⁷⁵. Sytuacjonizm bowiem ma swoją szczególną odmianę w obszarze religijnym, ale także społecznym (widocznym na gruncie poradnictwa psychologicznego), a sprowadza się do postawy minimalizowania cierpienia i przykrości wynikających z samego faktu istnienia człowieka. Widoczne staje się to w różnych oddziaływaniach typu psychologicznego, związanych z treningami psychologicznymi, grupami spotkaniowymi, czy programami rozwoju osobowości. Zaznacza się ów moment sytuacjonistyczny w tzw. ekspresji siebie, wyrażaniu emocji, wchodzeniu w relacje interpersonalne, zabezpieczające przed konfliktem psychologicznym. Tym samym apeluje się do zrozumiałych przecież potrzeb, aspiracji, przekonań i postaw ludzi, ale bez wnikania głębiej w aksjospherę, w której człowiek, by mógł się rozwijać, musi wyrastać ponad proste pragnienia eliminacji napięć⁷⁶. Cel tych oddziaływań nastawiony jest na koncentrację sytuacjonisty na

⁷⁵ Obuchowski, K.: *Od przedmiotu do podmiotu...*, dz. cyt., s. 70.

⁷⁶ Jak zaznacza poznański uczony „Nie wierzę, że gatunek ludzki mógłby utrzymywać się w warunkach ziemskiego bytu pozostając gatunkiem homo sapiens, gdyby nie wychodził poza uzyskany stan równowagi ze światem, w tym i ze sobą” (Obuchowski, K.: *Kody umysłu i emocje...*, dz. cyt., s. 54). Dla Allporta, Dąbrowskiego, Opoczyńskiej człowiek poszukuje napięć, aby mógł rozwijać swe potencjalne zdolności. W ten sposób ciągły niepokój towarzyszy procesom rozwojowym uznany jest za istotny dla osiągnięcia zdrowia psychicznego (Allport, G.: *Becoming. Basic Considerations for a Psychology of Personality*, Yale University Press, New Haven 1955; Dąbrowski, K.: *Pasja rozwoju*, Alma Press, Warszawa 1988; Opoczyńska, M.: *Uwagi o trudnościach psychologicznego badania związku pomiędzy zdrowiem psychicznym a indywidualnym światem wartości człowieka*, „Przegląd Psychologiczny” 1994, nr 1-2). Natomiast jeśli staniemy na stanowisku, iż człowiek dąży do redukcji popędu z uwagi na aspekt sytuacyjny, wówczas zdrowie można utożsamiać z sukcesem na tej drodze (Freud, Z.: *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1975). Według Kępińskiego bez określonego systemu wartości nie można myśleć o zdrowiu psychicznym, że od systemów czy hierarchii wartości, spójności lub braku zależy dobre lub złe funkcjonowanie człowieka (Kępiński, A.: *Schizofrenia*, wyd. 5, Sagitarius, Warszawa 1992).

własnych subiektywnych doznaniach, sprowadzając jego przestrzeń wartości do aktualnych potrzeb. Potrzeby człowieka w modelu oddziaływań terapeutycznych, wyznaczonym komercyjnym aspektem sytuacji, czynią z psychologa rodzaj guru czy mistrza życia szczęśliwego⁷⁷.

Natomiast w obszarze wartości religijnych, sytuacjonizm obwieszcza dosyć osobliwą, chociaż nie pozbawioną naiwności, koncepcję religii⁷⁸. Koncepcja ta miałaby wzmocnienie nie w nieekskluzywnych dla wielu świętych doznaniach, ale przeżyciach szczytowych. Człowiek, ze względu na sytuację, musi posiadać zdolność zanurzania się bez zahamowań w lawinie doznań wyrażających się poprzez oświecenie, objawienie, ekstazę. Wymaga jednak wytrwałego wysiłku, którego można byłoby określić mianem ascezy, zogniskowanego wokół niekończących się ćwiczeń czy też mozolnego nabywania umiejętności. Za sprawą tego wysiłku, mającego być ustawicznie samokontrolą, w pogoni za nigdy nie osiągniętym zaspokojeniem, można uczynić z ciała, umysłu czy aparatury emocjonalnej, instrument doznawania i odbierania fali wrażeń i rozkoszy. Stąd też celem samokontroli ciała dokonywanego przez człowieka jest troska o to, aby ciało stało się aparatem sprawnym i dobrze wyćwiczonym, zdolnym z uwagi na sytuację do odbierania nawet najłżejszych podniet i wrażeń. Proces pielęgnacji ciała ma sprzyjać współczesnemu człowiekowi, który nie jest w stanie oddziaływać na życie wewnętrzne, na aparaturę emocjonalną⁷⁹. Zabiegi te dla sytuacjonisty schlebają jego ambicji i poczuciu, że ma dość siły, aby wprowadzić siebie i drugiego człowieka w szczególne doznania (*ekstaza*). Zmiany w indywidualnej hierarchii wartości, powodowane przez to doświadczenie mogą stać się podstawą egzystencjalnej przemiany w zależności od sytuacji i chwili. w jakiej znalazł się człowiek.

⁷⁷ Według A. Gałdowej podobne oddziaływanie spełniają reklamy zachęcające do udziału w takiej czy innej szkole „rozwoju osobowości” czy poradniki życia szczęśliwego (Gałdowa, A.: *Drogi i bezdroża psychologii religii*, „Znak” 1994, nr 2, s. 39).

⁷⁸ Koncepcję tę analizowałem również w pracy *Niezawłaszczone królestwo* (Tański, M.: *Niezawłaszczone królestwo...*, dz. cyt., s. 146-148).

⁷⁹ Jak zaznacza przenikliwie w powieści filozoficznej. Musil: „Bo przecież on sam pielęgnował to swoje ciało ćwicząc je w lekkoatletyce i nadając mu tę postawę, wyraz i sprawność, których oddziaływanie na życie wewnętrzne nie było tak nikłe, aby nie móc tego porównać z wpływem wiecznie uśmiechniętego lub wiecznie zasepionego oblicza na nastrój duszy (Musil, R.: *Człowiek bez właściwości*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Warszawa 2002, Porozumienie Wydawców, t. II., s. 407).

Sytuacionista, podobnie jak fundamentalista, wybierają opcję życia jako proces odwracalny, niezależny od czasu, starając się żyć *tu i teraz*. Mogą również w sztucznie zafiksowanym momencie przeszłości, za sprawą szczególnie dobranych technik śrubowania własnych doznań, podejmować działania konfrontacyjne wobec tego, co winni uznawać za niezmiennie lub przypadkowe⁸⁰. Wartości wtedy tracą swój obiektywny charakter, a wszelkie doświadczenie zostaje sprowadzone do przeżycia, w którym dominantą stają się stany emocjonalne. Aktywność sytuacionisty wynikająca z konkretnych decyzji życiowych, zaczyna uwyrażniać brak jakiegokolwiek związku z całością doświadczenia egzystencjalnego, a pojawia się fluktuacja emocji między biegunami przyjemność-przykrość, euforia-rozpacza⁸¹.

Nieco odmiennym wzorem jest typ indywidualisty⁸², którego na potrzeby naszych rozważań określam probabilistą etycznym. Probabilista nie posiada komfortu uczuciowej pewności swojej prawdy, bowiem jest świadomy relatywizmu jej przesłanek. Czy zatem jest relatywistą? Nie wyklucza przecież, by percypowana rzeczywistość dała się poprawnie uporządkować aksjologicznie oraz poznawczo w spójny system. Mając świadomość nieabsolutności uzasadnień etycznych i niosąc ze sobą niepewność staje się samokrytyczny, rzetelny wobec faktów poznania oraz wartościowania. Wymaga wpierw od siebie, a następnie od innych akceptacji i zaangażowania stosownego do pojawiających się kontrargumentów. Ma wobec swoich racji dystans i uznaje możliwość alternatywnego myślenia pomimo tego, że angażuje się nie tylko w wyniki, ale w przesłanki dowodzenia⁸³. Probabilista, poprzez dystans wobec własnego wartościowania, staje się wolny psychicznie, odpowiedzialny i wsparty poczuciem intencjonalności działania. Nie oznacza to, by był wolny od wątpliwości

⁸⁰ Obuchowski, K.: *Od podmiotu do przedmiotu...*, dz. cyt., s. 71.

⁸¹ W tym kontekście rozważań można nawiązać do Schelera odróżniającego „głębię zadowolenia” od zwykłej przyjemności. Odkryciu wartości odpowiada czysta przyjemność dotycząca rozwiązania zagadki, problemu. Związek między pozytywną emocją a poznany przedmiotem (wartością) jest tylko związkiem przyczynowo-skutkowym i nie stanowi właściwej odpowiedzi na poznaną przez sytuacionistę wartość (zob. Scheler, M.: *Materialne apriori w etyce*, „Znak” 1967 nr 12, s. 1528).

⁸² Obuchowski, analizując typ indywidualisty odwołuje się przede wszystkim do Floriana Znanieckiego (*Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa 1974), dla którego najważniejszym problemem staje się wytworzenie kultury w sobie (Obuchowski, K.: *Od podmiotu do przedmiotu...*, dz. cyt., 62).

⁸³ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 62.

i konfliktów, które pojawiają się na jego drodze. Wręcz przeciwnie, poczucie autorstwa i sprawstwa własnych decyzji i działań czyni go bardziej narażonym na ryzyko błędu aksjomoralnego. Każde działanie prowadzi do wartości i wyników z tym działaniem związanych, które mogą stać się jednocześnie dobre i złe. Zatem wybór wartości w ryzyku oznacza istnienie konfliktu między wartościami⁸⁴.

Ryzyko probabilisty zdaje się funkcjonować w polu aksjologicznego konfliktu: albo decyduje się na wybór tych wartości, które powstają jako rezultat działań zachowawczych, albo stwarza możliwość zaistnienia wartości przewyższających dobra pierwotne. Pierwsze ryzyko można byłoby określić mianem ryzyka koniecznego, wynikającego z zaspokajania potrzeb służących przetrwaniu organizmu. Człowiek musi szukać wsparcia w nowoczesnej technologii, zarabiać wystarczającą ilość pieniędzy, by utrzymać siebie i rodzinę, poszukiwać rozwiązań, ułatwiających mu codzienne funkcjonowanie. W ryzyku koniecznym istotne staje się to, na co kierowana jest decyzja związana z działaniami człowieka. Nieco inną aktywność w polu aksjologicznego konfliktu ujawnia ryzyko dowolne, które towarzyszy częściej działaniom probabilisty. Wynika ono w znacznej mierze z indywidualnych potrzeb, preferencji, gustów, nawyków i przyzwyczajzeń. Nakłada się również na nie wiedza człowieka o stanie przedmiotu własnego oddziaływania.

Probabilista wychodzi poza zastane informacje i orientuje się z konieczności na przyszłość, w wyniku czego musi podjąć ryzyko osobistego konstruowania „wartościujących funkcji kultury na własny użytek i własną odpowiedzialność”⁸⁵. Gdy spotykają go niepowodzenia, konsekwentnie lokuje błąd w sobie, samodzielnie poszukując szansy na nowe rozwiązania. Niekiedy mogą mu towarzyszyć w wyniku niepowodzeń i rezygnacji ze swoich aspiracji objawy depresji, które jednak są dla niego bardziej antropologicznymi sytuacjami granicznymi (stanowiącymi ściśle strukturalne właściwości fenomenu

⁸⁴ Dla Wiśniewskiego probabilizm staje się przez to „uczciwszy, samokrytyczny, rzetelny wobec faktów i metodologii poznania oraz wartościowania. Żąda od nas akceptacji i zaangażowania stosownego do stopnia uzasadnialności, uświadamiania ryzyko błędu, stawia wobec odpowiedzialności za to ryzyko, szanuje naszą wolność wobec ryzyka, nie wobec bezwzględnej prawdy czy bezwzględnego dobra, które może mieć nieznane oblicze, nieprzewidywalne skutki” (Wiśniewski, R.: *Probabilizm etyczny*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1999, 1, s. 143).

⁸⁵ Obuchowski, K.: *Od przedmiotu do podmiotu...*, dz. cyt., s. 69.

metafizycznego). Oznaczają wówczas dla probabilisty brak kompetencji, obnażają braki przygotowania do właściwej percepcji otaczającej rzeczywistości i przypominają mu o nieprzyjemnym dystansie między jego *ja* realnym a *ja* idealnym⁸⁶. Nie poczuwa się zatem wolny od odpowiedzialności, ponoszenia psychologicznych, egzystencjalnych konsekwencji własnych niepowodzeń, od poczucia winy za wszelkie swoje słabości. Gdy degradowe się go, potrąca mu się zarobek, czując się niekiedy skrzywdzony, nie popada w łatwe racjonalizacje, chroniące jego poczucie wartości, lecz zastanawia się nad przyczynami zaistniałych sytuacji. Pyta o ich sens, czując się *autorem* swoich decyzji. Tracąc niekiedy bezpieczeństwo psychiczne, nie traci prawa odpowiedzialności za samego siebie. Kieruje roszczenia względem siebie, bowiem przedmiot jego wartościowania bywa oceniany przez samego siebie pozytywnie lub negatywnie w zależności od istniejącej argumentacji. Każdorazowa wartość napotkanego przedmiotu jest relacjonalna i podlega negocjowaniu z rzeczywistością z kolejnymi wynikami własnych refleksji.

Mimo swojej niestabilności, aksjosfera probabilisty okazuje się transsytuacyjna. Możliwy zakres aksjologicznych poszukiwań, dociekań i refleksji okazuje się nieograniczony. Oznacza to, że każda wątpliwość, niepewność, ciągła weryfikacja wartościowań, naturalnie towarzyszą posługiwaniu się dobrami. W życiu probabilisty staje się dopuszczona niepewność aksjologiczna indywidualnych wartościowań, gdzie nie okazują się być wykluczone dylematy moralne, nierozwiązywalne w sposób uniwersalny prostymi regułami i uzasadnieniami. Skoro poczuwa się autorem własnych wartościowań, decyzji, nie może scedować odpowiedzialności na inne instytucje, które chroniłyby w pewnej strategii od mąk wyboru i samostanowienia. Probabilista odznacza się refleksyjnym poczuciem powinności zdominowanym nie groźbą kary, nakazów, zakazów. To refleksyjne poczucie powinności możliwe staje się dzięki użyciu kodów hierarchicznych, które w odróżnieniu od kodów konkretnych, stosowanych np. przez fundamentalistę czy sytuacjonistę, umożliwiają oderwanie się od konkretnej sytuacji, przyjęcie określonych hipotez, rozwinięcie dojrzałych mechanizmów obronnych (altruizm, sublimacja, tłumienie i inne). Sytuacja wraz ze

⁸⁶ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 170.

spodziewaną nagrodą i karą za nierespektowanie niepodważalnego kanonu moralnego zostaje przeddefiniowana i odniesiona do świadomości aksjologicznej osoby, jej koncepcji świata i oczekiwanych konsekwencji. Nie powoduje zatem nerwicy, ale może stanowić interesujący problem do rozwiązania. Staje się to możliwe za sprawą autorefleksji probabilisty, odrywającej jego świadomość aksjologiczną od imperatywu konkretnego wartościowanego uprzednio jako jedyna i niepodważalna prawda (tak jak dzieje się w przypadku fundamentalisty). Konflikt psychiczny zamienia się w szereg problemów do sprawdzenia i rozwiązania. Brak wątpliwości, brak refleksyjnego poczucia powinności świadczy o „ześlizgnięciu się z podmiotowego standardu waluacji na przedmiotowy”⁸⁷. Każda wątpliwość, niepewność w wyborze wartości nie jest oznaką niedojrzałości aksjomoralnej wymagającej korekty dzięki wychowawczym oddziaływaniom, ale kształtowaniem się głębokiej wrażliwości etycznej, dopuszczającej ambiwalentny charakter istnienia samego świata. Dla wrażliwości etycznej istotna staje się troska o niepowodowanie zła wraz z uchYLENIEM sądu o jednej słusznej prawdzie przeciwstawionej innym. Tym samym probabilista dopuszcza ryzyko błędu moralnego, którym może być obciążona każda decyzja, ingerująca w istnienie innej wartości⁸⁸.

Probabilista pragnie wyjść z aporii absolutyzmu aksjologicznego, rodzącego niekiedy fundamentalizm. Uważa, iż dążenie do uporządkowania świata wartości w system absolutny nie jest samo w sobie błędne, błędne natomiast pozostaje trwanie w prawdzie absolutnej, rodzącej instytucjonalnie różnego rodzaju legalizmy i puryzmy, zwalniające z osobistej odpowiedzialności, a wtłaczające człowieka w anomijny bezwład i stanowiące zagrożenie dla wrażliwości aksjomoralnej. Lekarstwem dla probabilisty (któremu nie jest obcy schemat pewności wiedzy i wartości), przed pograżeniem się w fundamentalizm jest samokrytycyzm, zgoda na założenie, że każdy obciążony jest ryzykiem moralnego błędu. Błądzenie staje się trudne do ominięcia, a przyznanie się do błędu to jedna

⁸⁷ Ibidem, s. 175.

⁸⁸ Dla Witkowskiego tak definiowana etyczność oznacza nie tyle sztywne trzymanie się zakazów i kodeksów instytucjonalnych, ale określa szczególny poziom wrażliwości moralnej, dającej o sobie znać w zdolności do refleksji (Witkowski, L.: *Edukacja i humanistyka. Nowe (kon)teksty dla nowoczesnych nauczycieli*, IBE, Warszawa 2000, s. 152).

z konstruktywnych strategii działań człowieka⁸⁹. Probabilista nie jest w stanie zaprzeczyć, że jakakolwiek wątpliwość, która mogłaby rodzić konflikt, może mieć lepsze rozwiązania aniżeli to, które był gotowy przyjąć w danej sytuacji. Brak absolutnej pewności w racje własnych przesłanek rozumowania i wartościowania stwarza więcej szans dla rozwoju człowieka, zwłaszcza dla jego wolności, odpowiedzialności i wszelkiej maści dóbr perfekcyjnych.

2.6. PODSUMOWANIE

Niniejsze rozważania skoncentrowały się na aksjologicznych, etycznych aspektach obecnych w koncepcji Obuchowskiego. W rozdziale tym zarysowałem podstawy ludzkiego wartościowania, wynikające z przyjętego standardu wartościowania. Te standardy to: przedmiotowy, podmiotowy, hedoniczny i kulturowy standard waluacji. Refleksje te miały przybliżyć czytelnikowi wstępne odpowiedzi, dotyczące pojęć systemu i hierarchii wartości. Jeśli świat dóbr jest całością uporządkowaną i jako całość spełnia określone funkcje aksjologiczne, to pojawia się problem, kiedy i w jakim sensie można mówić o systemie wartości, kiedy zaś tylko o zbiorze lub ich niesystemowym układzie (hierarchia wartości). Przy przyjęciu standardu podmiotowego rozważa się system wartości, natomiast wprowadzając pojęcie standardu przedmiotowego zakłada się funkcjonowanie hierarchizacji impulsywnych obecnych w *sytuacjach granicznych*. Trudno pominąć w tej części możliwych klasyfikacji wartości, idąc za intuicjami aksjologicznymi Elzenberga czy Tatarkiewicza: stąd podział na dobra perfekcyjne i instrumentalne. Gdy pierwsze, dobra perfekcyjne, charakteryzują się niepodważalną autonomią jakościową i samocelowością, tak drugie stają się wartościowym środkiem do celu. Wskazałem w tym rozdziale również paralelę między rozchwianiem emocjonalnym a nerwicą. Teza ta, mocno ugruntowana w literaturze psychologicznej, może mieć dobrą eksplikację w etyce normatywnej i opisowej. Na

⁸⁹ Jak zauważa T. Czeżowski krytycyzm jest najbardziej skuteczną bronią przeciwko błędowi. Człowiek krytyczny, chociażby popadł w błąd, dzięki swemu nastawieniu przewyższa błąd w momencie, gdy go odkryje (Czeżowski, T.: *Pisma z etyki i teorii wartości*, Ossolineum, Wrocław 1989, s. 211).

koniec tego rozdziału, posługując się Schelerowską kategorią wzoru, przedstawiłem możliwe typy idealne i dokonałem ich analizy (fundamentalista, sytuacjonista, indywidualista).

3. ANALIZA WYBRANYCH PRZEŻYĆ I WARTOŚCI

Niniejszy rozdział jest próbą odpowiedzi na pytanie: które z ludzkich doświadczeń wyznacza istotne obszary aksjomoralne? Które z nich stanowi fundament aksjologiczny, pełniej tłumacząc inne fenomeny osobowe? Na czym polega ich ścisły związek, pozwalający wręcz na redukcję jednego do drugiego?⁹⁰. Przyjmując, że doświadczenie, czy przeczcucie wartości, stawia człowieka w określonej perspektywie, narzuca się charakterystyka tej sytuacji: konieczne jest tu podjęcie jakiegoś intencjonalnego działania (wewnętrznego czy zewnętrznego, np. zmiana prywatnej filozofii życia, stworzenie alternatywnej koncepcji samego siebie, *transcendencja personalna*). Tym samym, rodzą się napięcia, konflikty psychiczne, które mają swoje odzwierciedlenie w zewnętrznej lub wewnętrznej mobilizacji. Dzieje się to w sytuacji, gdy człowiek doświadczy określonej wartości, gdy zdecyduje się na zmianę indywidualnej hierarchii wartości oznaczającej zmianę samego siebie i zmiany w relacjach z innymi⁹¹. Człowiek intencjonalny nie jest w stanie określić, jak dalece doświadczenie wartości, które we własnym życiu uwewnętrzniał, przemieni to życie⁹².

⁹⁰ Jak przekonywująco pisze W. Stróżewski „istnienie wartości ma za sobą sankcję doświadczenia” (Stróżewski, W.: *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981, s. 71).

⁹¹ Według Ingardena doświadczenie wartości jest zjawiskiem ujawniającym się wyłącznie w świecie ludzkim (Ingarden, R.: *Książeczka o człowieku*, wyd. 4, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 13-18). Podobnie zauważa Kowalczyk: wartości w sensie właściwym pojawiają się dopiero w świecie człowieka, który jest wartością najbardziej podstawową i prymarną (Kowalczyk, S.: *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, wyd. 2, KUL, Lublin 2011, s. 165).

⁹² Stąd też dla B. Skargi ten typ doświadczenia należy wiązać z przełomem. „Doznając go, staje się innym. Coś bowiem we mnie budzi, czegoś ode mnie żąda, w jakimś nowym kierunku mnie prowadzi, unieważnia dotychczasowe moje pragnienia i cele” (Skarga, B.: *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005, s. 127).

3.1. INTENCJONALNOŚĆ DOŚWIADCZENIA LUDZKIEGO

Zdaniem poznańskiego uczonego, aby zrozumieć sens ludzkiego doświadczenia⁹³ potrzebne jest odwołanie się do pojęcia intencjonalności, która odpowiada psychologicznemu określeniu wolności. Pojęcie *ja* intencjonalnego w koncepcji Obuchowskiego było już wcześniej charakteryzowane, natomiast w tym miejscu warto przybliżyć tę kluczową kategorię dla pojęcia osoby, z uwagi na indywidualne doświadczenie.

Warto zapytać w niniejszej części: w jakich sytuacjach człowiek nie jest w stanie realizować działań intencjonalnych? Najlepszym przykładem może być doświadczenie synkretyzmu intencjonalnego. Człowiek dysponujący *ja* synkretycznym staje się spętany neurotyczną fikcją, a opanowany przez lęk i rozpacz, zdolny jest tylko do obrony i agresji. Zamiast kontrolować wytwory własnej psychiki, on sam jest przez nie kontrolowany. Nie jest w stanie oprzeć się determinacji przez własne stany psychiczne. Dopiero gdy obraz rzeczywistości zostaje zinterpretowany przez człowieka za pomocą skonstruowanego w tym celu modelu danej sytuacji jako system hierarchicznie powiązanych abstrakcyjnych znaczeń, zyskuje intencjonalność własnego doświadczenia. Wobec modelu zyskuje dystans, gdyż model nie jest nim. Staje się ewidentnie jego wytworem. Tylko na poziomie emocji negatywnych jest możliwość blokady operacyjnych możliwości modelu. Stąd też odniesienie do określonego modelu ułatwia człowiekowi uświadomienie, że jego lęk, to nie jego *ja*, to coś, co go opanowuje, co zniekształca jego oceny i z czym musi sobie poradzić. Uwalnia się przez to od konkretyzacji problemu na poziomie operacyjnym kodu konkretnego zablokowanego przez silną emocję, która wywołuje synkretyzm intencjonalny zlokalizowany w określonym obszarze sieci poznawczej⁹⁴. Gdy natomiast w swym doświadczeniu staje się

⁹³ Warto wskazać, iż w polskiej myśli aksjologicznej termin doświadczenie jest traktowane zamiennie z takimi terminami jak: przeżycie (Ingarden, R.: *Przeżycie, dzieło, wartość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1966), przeżywanie (Siemianowski, A.: *Człowiek a świat wartości...*, dz. cyt., s.106-108) czy doznanie (Blaustein, L.: *Wybór pism estetycznych*, oprac. Z. Rosińska, Universitas, Kraków 2005, s. 3). Doświadczenie jest tą kategorią, która ujmuje bezpośrednio, źródłowe czucie, którego komponentami są doznawanie (charakter bierny) oraz przeżywanie (charakter bierno-czynny) (Zob. Stachewicz, K.: *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, UAM, Poznań 2012, s. 259).

⁹⁴ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 112.

zniewolony uruchomieniem *ja* synkretycznego, traci zdolność do spojrzenia na swój problem z ogólnej perspektywy, traci zdolność zobiektywizowania go, ulegając często złudzeniu, że pokonuje stawiane mu przez życie trudności.

Uruchomienie *ja* synkretycznego staje się przykładem komplikowania się problemu intencjonalności, z której wynika doświadczenie wolności psychicznej człowieka. Jednakże człowiek, zdaniem poznańskiego uczonego, nie jest skazany na własne lęki i urazy, uruchamiające jego *ja* synkretyczne. Może wyzwolić się z nich i uzyskać potrzebny do normalnego funkcjonowania dystans. W tym tkwi istota wolności psychicznej. Uwolnienie się od lęków, wpisujących się przecież w ludzką skończoność, nie jest czymś prostym i łatwym, wymaga bowiem nie tylko pomocy z zewnątrz, ale przede wszystkim odwagi akceptacji rozdarcia wewnątrz rozwijającego się człowieka⁹⁵. „Nie mamy szansy na wolność psychiczną bez zdecydowanej intencji zaakceptowania siebie, nawet za cenę bólu i wstydu”⁹⁶. W imię doświadczenia intencjonalności, człowiek musi porzucić różne zbędne rzeczy, które obciążają jego *ja*; musi zrezygnować z zaspokajania niektórych potrzeb lub po prostu muszą ulec zmianie sposoby ich zaspokajania. Pewnej zmianie ulegną także niektóre postawy wobec otaczającego świata. Decyzja o przemianie w indywidualnej hierarchii wartości jest dokonywana z perspektywy doświadczenia intencjonalności. Niekiedy „puste” miejsca, powstałe na skutek tego przeżycia mogą powodować stan psychologicznego, emocjonalnego rozchwiania.

Doświadczenie człowieka staje się regulowane za pomocą systemów poznawczych, informacyjnych, tych wrodzonych, wyuczonych, ale także wytworzonych przez jednostkę. Redukcja pojawiających się sprzeczności wyznacza ważne aspekty strategii życia. Stąd też poznański uczoney stawia tezę, że aby móc doświadczać siebie i otaczającego świata bez zafałszowań, zniekształceń, nie trzeba tylko redukować ten dysonans, ale należy przeciwstawić się temu, co jest narzucone przez doświadczenie osobiste i gatunku. Czy jest to możliwe dla ludzkiej racjonalności w przypadku tego, co pozaracjonalne? Czy może

⁹⁵ W ujęciu np. C. G. Junga (*Rebis czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, PAX, Warszawa 1989) czy K. Dąbrowskiego (*Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986).

⁹⁶ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 116. Obuchowski zauważa, że człowiek rozpięty między trzema formami bytu – bytem fizycznym, psychicznym i duchowym może istnieć w ruchu, nie mając „stanów stałych” między trzema skrajnościami. Osobowość „istnieje tak długo, jak długo dokonuje się proces zmagania ambiwalentnych tendencji psychicznych” (Ibidem, 89).

uruchomienie czynnika pozaracjonalnego staje się istotne dla integracji pragnień człowieka z jego celami? Koncepcja samego siebie nie wystarczy, by przezwyciężyć własne trudności wynikające z niepokojów i lęków, jakie dostarcza życie. To, co pewne i klarowne, traci na swej wartości: staje się niepewne, rozmyte, gdyż doświadczenie życia zdecydowanie odchyła się od tego wzorca. Oznacza to, że wszystkie racjonalne wykładnie samego siebie, narzucone na siatkę ludzkiego doświadczenia mogą okazać się niepewne i mało angażujące człowieka. Dowodzą temu sytuacje graniczne, opisane przez Jaspersa⁹⁷. Co zatem jest konieczne, aby doświadczać własnej intencjonalności, która odzwierciedlałaby zgodność postępowania człowieka z wyznaczonymi przez niego celami? Doświadczenie własnej intencjonalności musi zostać osadzone w nieco pojemniejszej przestrzeni aniżeli obszar poznawczy człowieka. W tym przypadku Obuchowski zdecydowanie wychodzi poza redukcjonizm psychologiczny, odwołując się do doświadczenia etycznego, kształtującego i poszerzającego intencjonalność człowieka. Dzięki temu doświadczeniu, człowiek patrzy nieco szerzej na rzeczywistość, może ją postrzegać nieco głębiej. Dowodem na to, że realizm wynikający z uruchomienia kodu hierarchicznego nie wystarczy, przynosi chociażby powieść *Bracia Karamazow*. Nie kto inny ulega zwątpieniu i rozpacz, a w ostateczności szaleństwu, jak Iwan, najbardziej realistyczny.

Intencjonalność zakłada swobodę działania z poczuciem odpowiedzialności za innych ludzi i w imię miłości do ludzi jako takich. Nie wystarczy zatem, w przekonaniu poznańskiego uczonego, uruchomienie właściwych dla standardu podmiotowego obszarów poznawczych, wyznaczonych kodem hierarchicznym. Wartość dobra i zła mają charakter sensotwórczy, bowiem pozwalają człowiekowi na doświadczenie sensu i znaczenia własnego życia, fundując przeżycie intencjonalności. Przejawem intencjonalności staje się między innymi organizacja zadań osobistych, w skład której wchodzi tzw. wartości naczelne, stanowiące sens życia, a także zadania konkretne opisujące osobisty sposób realizacji tych wartości i zadania pośrednie wiążące zadania konkretne z zadaniami głównymi

⁹⁷ Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 188; omówienie z uwagi na antropologię Piecuch (*Człowiek metafizyczny*, PWN, Warszawa – Kraków 2001, s. 141-168). Według Cz. Piecuch sytuacje graniczne są dla człowieka „skokiem” ze świata poznawalnego w nieskończony i niepoznawalny z istoty świat ludzkiej egzystencji (Piecuch, Cz., *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Universitas, Kraków 2011, s. 149).

o najwyższym poziomie ogólności. Mamy zatem do czynienia z wielowymiarowością zadań, która zakłada różnorodność wszelkich dóbr, nie mogących się pomieścić na jednej skali. Dobra wyższego rzędu są najczęściej uwarunkowane przez niższe i z tej racji urzeczywistnienie dóbr niższego rzędu staje się warunkiem dla realizacji wyższych wartości. Oznacza to, że np. wartości samorealizacji mogą być urzeczywistnione, kiedy zostaną wcześniej zrealizowane wartości życia, zdrowia, będąc fundamentalne i fundując warunki realizacji rozmaitych wartości. W wartościach niższych, będących jednocześnie dobrami fundamentalnymi zawiera się, zdaniem Obuchowskiego, możliwość rozwoju ku wartościom wyższym. Znaczna część rozważań poznańskiego uczonego dotyczy doświadczenia intencjonalności, z której wynika istota ludzkiej aktywności. Trudno nie ujmować tej intencjonalności, a w konsekwencji działania człowieka, poprzez pryzmat teleologiczny. Człowiek nie wyobraża sobie, by można było coś osiągnąć bez dążenia do tego. Z kolei niektóre dążenia są związane z wartościami, które ujawniają się jako wynik, stanowiąc o efekcie wtórnym i będąc zapowiedzią nagrody. Przynoszą one pewien rodzaj dawki zadowolenia, emocji pozytywnych.

Doświadczenie intencjonalności określa antycypowany stan rzeczy, będący nośnikiem potencjalnym wartości naczelnych, stanów rzeczy oraz znaczeń. Człowiek, realizując je, stawia sobie wizję przyszłości: możliwy świat, który w toku aktywności, sprawca zamienia w świat realny. Obuchowski uważa, że ważną rolę w formułowaniu wartości-celów ma wiedza refleksyjna, przetworzona za sprawą samodzielnego myślenia człowieka intencjonalnego. Wiedza ta wytwarzana jest przez samą osobę i stanowi podstawę jej świadomej, społecznej aktywności, „precyzyjnego różnicowania wciąż zmieniających swoje znaczenie zjawisk świata oraz punkt wyjścia twórczej interpretacji tego świata i projektów jego zmian”⁹⁸. Wiedza ta wymaga wysokiego poziomu abstrakcyjności i operacyjności, stając się głównym narzędziem formowania wiedzy uniwersalnej związanej z mądrością życiową. Umożliwia jednocześnie wychodzenie poza banały wiedzy standardowej, która jest wynikiem powszechnej oświaty i masowej komunikacji.

Człowiek intencjonalny zdobywa się na przedsięwzięcie, które nie daje gwarancji, że zostanie uwieńczone sukcesem. Decyzje o działaniu, jeśli nie są

⁹⁸ Obuchowski, K.: *Adaptacja twórcza...*, dz. cyt., s. 245.

zdeteminowane przymusem związanym z niekontrolowanymi na ogół mechanizmami psychologicznymi, określa wartość. Wartość ta ma najczęściej charakter autoteliczny, wówczas podjęcie działania wyznacza wartość samą dla siebie. Można mówić nawet, iż warunkiem fundamentalnym dla ludzkiej aktywności zdaje się być wymaganie, aby „bić czołem” przed jej wartością. Intencjonalność sprawia, iż człowiek staje się zdolny do działania nawet wbrew nieprzyjaznym zakłębom losu, spiętrzających się przed nim trudności i przeciwnieństw, jakie napotyka. Gdyby miał tylko doświadczać nieustannej euforii związanej z satysfakcją, ów warunek podstawowy nie byłby konieczny. Działanie intencjonalne uwyrażnia, że człowiek szanuje własne dążenia, idzie za pragnieniami dotarcia do pożądanego celu. Liczy się z możliwością wystąpienia pomyłek poznawczych, ale także z autentycznymi realnymi stratami.

Każde subiektywne przeżycie intencjonalności prowadzi w bardziej lub mniej bezpośredni sposób do działania, a przynajmniej można mówić o wpływie na jakieś działanie, co z kolei powoduje przemiany w indywidualnej hierarchii wartości wyznaczonej dobrami naczelnymi. W sytuacji ciężkiej choroby człowieka, przeżywającego możliwość rychłej śmierci, dochodzi do przewartościowania stosunku do świata związanego ze zmianą filozofii życia, zmianą stosunku do ludzi. Przeżycie własnej intencjonalności prowadzi człowieka do przemiany, która może wydać się naturalną dla dynamiki życia, przebiegając często niezauważenie⁹⁹. Człowiek w różny sposób zwykł odczytywać zadaniowy charakter życia. W związku z tym raz pełniej, a raz słabiej, dokonuje zmiany kierunku działań, powodując zmiany sposobów osiągnięcia wartości nadrzędnej, zmiany zadań konkretnych. Tym samym powstają nowe wartości, wyznaczając rodzaj zadań dostosowanych do sytuacji, wiedzy, realiów, których uwzględnienie ułatwia człowiekowi zachowanie kierunku życia¹⁰⁰. Dopiero te zmiany, które sięgają znacznie głębiej i których konsekwencje dla człowieka stają się daleko idące, każą widzieć siłę sprawczą w doświadczeniu intencjonalności. Nie oznaczają bowiem chwilowego odejścia człowieka od hołdowanej wcześniej hierarchii wartości,

⁹⁹ Przemiany w indywidualnej hierarchii wartości w systemie obiektywistycznym omawiane są m.in. przez Opoczyńską, M.: *Kim jestem? Doświadczenie choroby a stawanie się sobą*, wyd. 2 zm., UJ, Kraków 2002. s. 43).

¹⁰⁰ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 125.

wyznaczając pulę realizacji zadań konkretnych, ale stanowią gruntowną przebudowę nie tylko ludzkiej osobowości, ale także jej stosunku do dóbr. Dużym nieporozumieniem byłoby twierdzić, że przemiany w indywidualnej hierarchii wartości formują warunki społeczne, materialne, relacje z innymi ludźmi czy zwykłe doznania. Mogą one stwarzać możliwości, szanse takiego a nie innego kształtowania się ludzkiej osobowości. Szansa ta może przerodzić się w rzeczywistość, gdy człowiek sam wytworzy zadania i zacznie je realizować. Jednak aby te zadania zostały postawione potrzebne staje się uruchomienie kodu abstrakcyjnego, opartego na wiedzy człowieka, jego postawach emocjonalnych, formujących przesłanki tego zadania. Tym samym może się kształtować ludzką osobowość pod wpływem intencjonalnych działań człowieka¹⁰¹.

3.2. INTENCJONALNOŚĆ CZŁOWIEKA A DOŚWIADCZENIE WOLNOŚCI

Jak wcześniej wskazałem, intencjonalność jest psychologicznym korelatem doświadczenia wolności. Doświadczenie wolności okazuje się dla poznawczego uczzonego także gotowością akceptacji strat, przykrości i rezygnacji. Dotyczyć to może każdego rodzaju wolności, pod wpływem której człowiek nie zwykł obciążać nikogo winą za skutki i przyczyny własnego działania. Warunek ten istotny dla doświadczenia wolności w sposób przekonujący przedstawił, zdaniem Obuchowskiego, Erich Fromm w *Ucieczce od wolności*¹⁰². Wolność człowieka nie może być rozpatrywana w aspekcie bycia wolnym *od* czegoś, np. od więzów społecznych, psychofizycznych ograniczeń, ale zakłada wolność *do* czegoś. Może zatem przejawiać się rezygnacją z wolności. Człowiek bowiem musi liczyć się z tym, iż będzie musiał zrezygnować, jeśli nie całkowicie, to przynajmniej z części tego, co chciałby osiągnąć. Tym samym staje się nie tylko autorem własnych intencji i satysfakcji, ale satysfakcji innych ludzi, często kosztem nawet samego siebie.

¹⁰¹ Obuchowski K.: *Adaptacja twórcza...*, dz. cyt., s. 211.

¹⁰² Fromm, E.: *Ucieczka od wolności*, przeł. O. A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 1993.

Wolność bowiem ze swej istoty musi być ku czemuś skierowana, co z kolei zostaje wyznaczone odpowiedzialnością. Odpowiedzialność staje się koniecznością, która oznacza podporządkowanie idei wartości – i to odróżnia ją zasadniczo od idei determinizmu. Konieczność uwyrażnia konieczność drogi, na której ma być zrealizowana określona wartość¹⁰³.

Związek wolności z odpowiedzialnością stanowi potencjalne źródło najtrudniejszych jego problemów. Domaga się od człowieka podejmowania czynów, podejmowania decyzji, które są wyznaczone współwolnością realizujących się podmiotów ludzkich¹⁰⁴. Droga do wolności okazuje się nie tylko trudna, żmudna, ale często niejasna w tym sensie, że trudno ją przewidzieć i nie sposób jej ująć w algorytm *behavioru*. Sytuację komplikuje także zmienny status środków, którymi człowiek dysponuje w wyborze określonych wartości.

Doświadczenie wolności szukało dla siebie miejsca z uporem, równoległe do przemian zachodzących w kulturze i w strukturach społecznych. Proces tworzenia tego dobra doprowadził do radykalnych przemian jakościowych. Dążenie do wolności stało się swoistą normą kulturową, będącą dobrem podstawowym¹⁰⁵. Jednakże, zdaniem Obuchowskiego, badania prowadzone w związku z wolnością, nie wskazały jej naczelnego miejsca w indywidualnej hierarchii wartości człowieka np. w kulturze zachodnioeuropejskiej, dla której wolność osobista może być istotna, ale pojawia się bez odpowiedzialności. Natomiast jest znamienne to, że trudno spotkać poglądy lekceważące potrzebę swobody obywatelskiej, potępiony staje się ten, kto zdaje się zniewalać drugiego człowieka pod jakimś względem. Ten, kto przyczynia się do przywrócenia zabranej uprzednio wolności, zasługuje na pochwałę. Zapewnienie podstawowych praw obywatelskich ma stanowić podstawowe kryterium każdego moralnie wartościowego czynu.

¹⁰³ Jak zauważa Stróżewski: „Konieczność aksjologiczna jest tedy przedmiotem poszukiwania, wyboru i ostatecznej afirmacji. Dlatego właśnie konieczność nie tylko wyklucza wolności, ale ją zakłada. Wolność wchodzi w istotę konieczności nie jako jej korelat, lecz jako jej moment konstytucyjny: konieczność jest koniecznością wówczas dopiero, gdy zostaje odkryta, uświadomiona i zaakceptowana” (Stróżewski, W.: *Dialektyka twórczości*, Znak, Kraków 2007, s. 329).

¹⁰⁴ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 129.

¹⁰⁵ Według Hartmanna świat wartości nadaje głębszy sens wolności, ale nie może go determinować na wzór praw przyrody (Hartmann, N.: *Najważniejsze problemy etyki*, „Znak” 1974, nr 11, s. 1451); tenże *Ethik*, Aufl. 4, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962. s. 621-800).

Doświadczenie wolności może być utożsamione z nieokiełznanym rozładowaniem napięć, a posługiwanie się taką niepełną kategorią można określić mianem karykaturyzacji. Proces ten w psychologii, ale także szerzej, bo w całej antropologii, został określony racjonalizacją. Karykaturyzacja polega na tym, iż uzyskuje się nowe znaczenie dobra albo za sprawą używania tego pojęcia niezgodnie z jego zakresem znaczeniowym i niewiele mającego wspólnego z jego istotą, albo domaga się specjalnych środków na skonsumowanie tej wartości lub gwarancję sukcesu. W pierwszym przypadku człowiek uzasadnia zniewolenie własnymi niepowodzeniami, wynikłymi najczęściej z lenistwa lub nieuctwa. Tym samym, podnosi wartość własnych problemów, wyolbrzymia napotkane przeszkody. W drugim przypadku z kolei wolność jest dana i człowiek winien dokonać wyboru czynienia tego, co chce. Jednakże, jak wiadomo, człowiek nie wie co robić, ani po co. Nie umie idealnie połączyć tego, co wartościowe z tym, co możliwe i w związku z tym, nie jest w stanie trafnie ocenić ryzyka i niebezpieczeństw. Pozbawia się sam możliwości wyboru między narzucającymi mu się wartościami, jak i działań, które nie są związane z poszukiwaniem wartości, ale ich tworzeniem. Pojęcie wolności, zdaniem Obuchowskiego, jest używane zgodnie z potrzebą racjonalizacji, będącą motywem ochronnym działania ludzkiego¹⁰⁶. Gdy w pierwszym przypadku można mówić o prostym nadużyciu słowa, to w drugim pojawia się ono jako nowa kategoria, ale pod uprzednią nazwą. To nowe pojęcie wolności oznacza karykaturę swojego oryginału, gdyż nie jest szansą intencjonalnego działania z pełnym zakresem odpowiedzialności człowieka, stając się pretekstem do wysuwania postulatów roszczeniowych. Dobrym przykładem karykaturyzacji pojęcia wolności jest samorealizacja. Pojęcie to przestało mieć dla niektórych właściwości ogólne¹⁰⁷, służąc do opisu określonego i sytuacyjnie dogodnego wycinka zespołu okoliczności, w jakim ktoś się znalazł. Osoba samorealizująca się kosztem uwolnienia się od własnej

¹⁰⁶ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 137.

¹⁰⁷ Według Rowana, Promieńskiej Abraham Harold Maslow konsekwentnie rozwijał teorię samoaktualizacji (samorealizacji), rozumiejąc przez nią realizację własnych potencji (Rowan, J: *Źródła humanistycznej psychologii*, przeł. P. Karpowicz, „Colloquia Communia” 1987, nr 1-2, s. 6; Promieńska, H.: *Poznanie ludzkie a wartości moralne*, UŚ, Katowice 1980, s. 78-94).

odpowiedzialności nie zastanawia się w ogóle nad tym, co właściwie oznacza urzeczywistnianie samego siebie w kontekście sytuacji, w jakiej się znalazła¹⁰⁸.

Sens wolności, zdolność korzystania lub marnotrawienia jej może być przedmiotem nie tylko refleksji filozoficzno-psychologicznej, wskazującej między innymi na jej patologizację, co widoczne jest u egocentryka, ale także historycznej. W warunkach historycznych czy społeczno-politycznych można dostrzec źródła możliwych jej ograniczeń. Te ograniczenia wyznaczone są aktywnością ideowca nie zainteresowanego niczym, co nie służy jego idei. Kult idei zwalnia człowieka z konsekwencji własnego wyboru, poczucia winy, potrzeby głębszej refleksji nad własną postawą. W tym przypadku doświadczenie winy jest lokowane nie na podejmującego aktywność, ale na abstrakcyjną prawdę, określoną dobrem ludzkości czy racjami historycznymi. Następuje patologizacja prywatnej ideologii, w wyniku której człowiek nie znajduje racji, dla której miałby uwzględniać czyjekolwiek interesy, łącznie z własnymi sprawami. Zdaje się zatem zapominać o podstawowym kryterium wolności wyznaczającej intencjonalne działanie: „stawanie się wolnym zależy od tego, czy z tego powodu jakikolwiek inny człowiek nie zostaje zniewolony”¹⁰⁹.

3.3. FENOMEN MIŁOŚCI

Jedną z niezaprzeczalnych wartości wynikającej z ludzkiej intencjonalności jest miłość jako jeden z trudniejszych problemów badawczych. Czy może być poddana naukowej refleksji, a istota jej opisu może być obiektywna a nawet behawioralna? Poznański uczony zauważa, że niewielu uczonych czyni ją przedmiotem swych analiz z uwagi na obawę przed profanacją tegoż dobra. Badanie tego dobra

¹⁰⁸ W myśli aksjologicznej podkreśla się, że już same założenia koncepcji samorealizacji mogą prowadzić do karykaturyzacji pojęcia wolności. Wartością bowiem jest to, co służy ludzkiemu stawaniu się sobą, co sytuuje się na przedłużeniu entelechialnych dynamizmów i co w konsekwencji tylko im służy (Stachewicz, K.: *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Universitas, Kraków 2001, s. 311). Dyskusyjne jest również uzależnienie wolności ludzkich czynów od kategorii zdrowia psychicznego, która jest nieostra i z gruntu wątpliwa (Sowa J.: *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*, PWN, Warszawa 1983, s. 128-153).

¹⁰⁹ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 139.

poniekąd mija się z celem, bowiem nawet twarde psychologiczne analizy dowodzą, że staje się bardziej sprawą serca, a nie rozumu. Takie refleksje przewijają się w książce *W poszukiwaniu właściwości człowieka* w oparciu o wspomniane już rozważania antropologiczne Rollo Maya. Nie miejsce tu na referowanie poglądów Obuchowskiego w tej kwestii, tym bardziej, że przytacza je za amerykańskim uczonym. Warto jednak pójść śladem dociekań aksjologicznych, szukając źródeł tej koncepcji. Sama aksjologia odsyła do pojęcia *sytuacji*, które oznacza rzeczywistość w jej strukturalnym aspekcie i wymiarze. Sytuacje same w sobie nie są czymś koniecznym, człowiek nie odbiera ich jako coś konstytutywnego dla rzeczywistości, są one jednak *oknami*, przez które można dostrzec sytuację źródłową rzeczywistości¹¹⁰. Ta sytuacja źródłowa ujawnia z kolei zależność między ludzką egzystencją, a miłością. Gdy brak tej zależności, pojawiają się *sytuacje graniczne derealizacji*, związane z uprzedmiotowieniem miłości, która staje się między innymi tylko seksem i niezdolnością do kochania¹¹¹. Istota fenomenu miłości polega na tym, że gdy ktoś nie kocha lub nie czuje się kochanym, traci świadomość istnienia czegoś innego niż on sam. Pojawia się depersonalizacja, jako utrata poczucia własnej tożsamości, utrata poczucia własnej wartości czy utrata poczucia woli, przechodzące już we wspomnianą apatię moralną. Derealizacja staje się przeżyciem zanegowania własnej egzystencji jako doświadczenie zamknięcia się w sobie, gdy występuje deficyt miłości. Derealizacja może postępować aż do granic psychicznej czy fizycznej śmierci człowieka, do utraty osobowości, choć nie może dotknąć samej osoby (na najgłębszym metafizycznym poziomie). W wymiarze pragmatycznym staje się widoczna poprzez to, że gdy człowiek nie miłuje, zostaje mu odjęta intuicja etyczna. Przypomina to np. krytyka technicyzmu utożsamionego z przerostem zainteresowania technologią¹¹². Człowiek zaczyna

¹¹⁰ Zob. Jarnuszkiewicz, A.: *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*, Wyd. TJ., Kraków 1994, s. 110.

¹¹¹ Obuchowski zaznacza: „Chcemy uprawiać miłość, a nie przeżywać miłości. Robimy precyzyjnie coś, o czym nie mamy pojęcia, a to nasila frustrację w momentach refleksji, które są nie do uniknięcia. Wytwarzając najbardziej precyzyjne obrazy seksu, opisując go szczegółowo nie tylko nie ujawniamy jego istoty, ale fałszujemy ją” (Obuchowski, K.: *W poszukiwaniu właściwości człowieka...*, dz. cyt., s. 82).

¹¹² Widoczna krytyka technicyzmu u Heideggera, M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, Warszawa 1977. Natomiast K. Jaspers zauważa: „Technika zawsze dysponuje tylko tym, co mechanicznie uchwytnie. Przekształca swój przedmiot w mechanizm, a więc w aparat i w maszynę” (Jaspers, K.: *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 120).

samemu sobie traktować jako mechanizm, którym należy się posługiwać i który jest doskonały tym intensywniej, im mniej wiedzą inni do czego służy.

Przy odwołaniu się do miłości, nawiązujemy do określonej przestrzeni wyborów, do określonych standardów, wartościowań. Okazuje się ona lepsza jako standard podmiotowy od dowolnych konkurencyjnych postaw, podobnie angażujących, atrakcyjnych czy uniwersalnych, wyznaczonych standardami przedmiotowymi. Staje się odtrutką na zagrożenia cywilizacyjne i oznacza uwolnienie się od fałszywych bóstw, pozornych wartości, które są raczej jej substytutem¹¹³. Miłość ujawnia siłę autentyzmu i bezwzględnej szczerości, których nie sposób przecież sprowadzić do działań mających na celu redukcję powstałego napięcia w obrębie ludzkiego *ja*. Staje się nie tylko wartością autoteliczną jako cel najwyższy, ale także służy jako szczególny środek do celu, jednocześnie przy tym nie oszukując, nie zwodząc, nie obiecując więcej, niż może dać. W rozważaniach Obuchowskiego miłości jednak nie sposób sprowadzić tylko do procesów kognitywnych wyznaczonych standardami waluacji. Oznacza bowiem uniwersalny łącznik, katalizator najbardziej konstruktywnych relacji międzyludzkich. Stąd też obejmuje wspólnie seks, eros, philia, caritas jako odniesienie człowieka do własnej koncepcji świata i siebie w nim¹¹⁴. Miłością można przekształcać otoczenie, a także własne życie¹¹⁵.

W książce *Człowiek intencjonalny* poznański uczony czyni ją łącznikiem między standardem podmiotowym i przedmiotowym, nadając jej charakter bardziej kognitywny¹¹⁶. Dla zachowania wolności, dla utrzymania intencjonalności osoby, niezbędny staje się ów łącznik jako warunek akceptacji siebie, bycia sobą. Ten łącznik porównuje Obuchowski do przeżycia oceanicznego, traktując go jako atrybut dojrzałej, zdolnej do samorealizacji osoby ludzkiej. Skoncentruję się zatem na opisie tego doświadczenia. Nie stanowi ono „przywileju” jakiegoś określonego

¹¹³ Miłość w krótkim esej *Życie jako dzieło sztuki* sprowadzona jest do tej cechy istnienia, dzięki której „pragniemy działać coś dla innych, aby pozostać w ich dobrej pamięci, w ich sercu, a więc w ich życiu. Dopiero, gdy nic takiego nie jest dostępne, wówczas w wyniku rozpaczliwego przemijania ograniczamy się chociażby do działania przeciwko ludziom, czynimy cokolwiek, by oni mogli nas zauważyć i przejąć się tym” (Obuchowski, K.: *Życie jako dzieło sztuki*, „Literatura: tygodnik” 1977, 4, s. 12).

¹¹⁴ Obuchowski, K.: *W poszukiwaniu właściwości człowieka...*, s. 82.

¹¹⁵ Dlatego dla Obuchowskiego staje się mocą, dzięki której człowiek może wyjść poza wymiar istnienia. Dzięki miłości człowiek uważa, że są ważniejsze sprawy aniżeli życie i śmierć, jest nawet w stanie uczynić z tego zasadę kierunkową życia (Obuchowski, K.: *Kody umysłu i emocje ...*, dz. cyt., s. 26).

¹¹⁶ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, s. 116.

człowieka (świętych, mistyków, pustelników), ale jest w zasięgu każdego jako realistyczny środek rozwoju osobowości¹¹⁷. Przeżycie oceaniczne niesie ze sobą coś nietrwałego, ale cennego dla podmiotowości i emocjonalności człowieka. Wyraża się w satysfakcji, czystym uniesieniu, czystej ekspresji czy radości. Jest to radość wynikająca z odkrycia przez człowieka naturalnych mocy, korzystającego z istnienia koncepcji samego siebie. Człowiek jako *autor* samego siebie może wyjść poza siebie, spojrzeć na siebie z boku i przekraczać własne ograniczenia psychofizyczne. Kiedy staje się wolny, wówczas doświadczane przez niego przeżycie oceaniczne staje się wyrazem intencjonalności. Odczuwając radość, jest sprawcą na scenie świata. Przeżycie oceaniczne związane jest z naturalną fazą rozwoju człowieka i stanowi barometr wrażliwości ludzkiej na przyrodę, kulturę oraz kształtowanie się relacji międzyludzkich. W związku z tym, można wówczas mówić o chwilowej radości z istnienia piękna przyrody, dzieł artystycznych czy odkrycia piękna w ludziach. Człowiek nie chce niczego zawłaszczyć, co powoduje, że przeżywana radość staje się bezinteresowna. Pod wpływem „uniesienia” nie dochodzi do wyparcia rozumu. To uniesienie nie pozostaje w sprzeczności z rozumem, gdyż nie tylko nie zaciemnia percepcji świata z perspektywy doświadczanej wartości (kreatywność, piękno, autonomia), lecz ją pogłębia¹¹⁸.

Warunkiem autentyczności tego doświadczenia jest intencjonalność. Gdy natomiast ta „ogólna miłość oceaniczna” nie jest zakotwiczona w żadnej innej, skonkretyzowanej miłości np. w fascynacji, poddaniu się, służbie, nie ma sensu, stając się jej zaprzeczeniem, gdyż dotyczy wszystkiego, zatem niczego. Jej istota stanowi zatem o intensyfikacji konkretnego bytu ludzkiego. Człowiek dający tę miłość pragnie udoskonalić byt, który kocha: w ten sposób przekształca otoczenie, a także własne życie. Natomiast biorca tej miłości umacnia konstrukcję własnej podmiotowości.

¹¹⁷ Można porównywać doświadczenie mistyczne z doświadczeniem oceanicznym (doświadczenie szczytowe) (Tański, M.: *Racjonalność transgresyjna – między emancypacją a instrumentalizmem. W poszukiwaniu podstaw pedagogiki*, Aureus, Kraków 2013. s. 105-107).

¹¹⁸ Dla Masłowa, do którego odwołuje się Obuchowski, analizując przeżycie oceaniczne, człowiek wkracza na drogę prowadzącą do realizacji wartości takich, jak: piękno, kreatywność, niezależność (Maslow, A. H.: *W stronę psychologii istnienia*, przeł. I. Wyrzykowska, PAX, Warszawa 1986, s. 87). Pewne aspekty autotranscendowania z perspektywy egzystencjalnej odsłania Bartoszewski, J.: *Bycie: od filozofii możliwości do psychoterapii krótkoterminowej*, „Psychiatria i Psychoterapia” 2011, t. 7, nr 2-3.

Brak miłości oznacza dla autora *Człowieka intencjonalnego* ograniczenie intencjonalności osoby ludzkiej. Najczęściej dotyczy egocentrycznych jednostek ludzkich, zorientowanych na realizację swoich osobistych zadań. Egocentryk jest w stanie poświęcić samego siebie dla doraźnego potwierdzenia własnego standardu (standard przedmiotowy). Świat egocentryka, pozbawiony miłości, oparty jest na fikcji neurotycznej, która wypacza, dostosowuje do siebie nie tylko obraz świata zewnętrznego. Wypacza obraz człowieka jako podmiotu, wypacza własne racje. Dzieje się to dlatego, że świat staje się dla egocentryka tworem konkretnym, nie uwzględniającym złożoności, ambiwalentności świata.

3.4. GODNOŚĆ

Człowiek intencjonalny musi być powodowany przekonaniem o własnej godności. Bez tego przekonania nie stawiałby czoła przeciwnościom losu, nie byłby przygotowany na niepowodzenia i wstrząsy. Stąd, aby walczyć, aby być odpornym na stresy, które dostarcza codzienne życie, musi mieć świadomość własnej godności, w obronie której toczy się walka. Brak poczucia godności powoduje, iż człowiek staje się marionetką, sterowaną przez zewnętrzne siły, a jego życie staje się bezbarwne, co w ostateczności prowadzi do utraty poczucia sensu.

Człowiek intencjonalny nie zwykł wypierać ze swej świadomości poczucia godności drugiego człowieka. Stąd też podejmuje działania na rzecz innych nie tyle, aby osiągnąć jakieś wymierne korzyści, ale z uwagi na wewnętrzne przekonania, wyznaczone standardami podmiotowymi. Ważne w tym przypadku stają się uczucia i postawy solidarności, poświęcenia, gotowości i braterstwo wynikające z autonomicznej motywacji moralnej¹¹⁹. W sytuacji, gdy wyrzeka się samego siebie w celu osiągnięcia komfortu, przeżywa konflikt moralny związany z wewnętrznymi niepokojami, rozterkami. Podejmuje wtedy, jak wiadomo, działania ochronne zmierzające do uzyskania równowagi między własnym *ja*

¹¹⁹ Poznański uczony zaznacza: „Godność oznacza teraz prawo do wyznaczania samemu swojej roli społecznej na własną odpowiedzialność, osobistej akceptacji zasad moralnych i określania sensu swojego życia” (Obuchowski, K.: *Od przedmiotu do podmiotu* ..., dz. cyt., s. 22).

a wymaganiami społecznymi określonymi przez standardy kulturowe (sieć instytucjonalna), traktując ową równowagę, czy lepiej kompromis, jako podstawę pożądanego stanu w relacjach ze światem. Kompromis ze światem jest niezmiennie potrzebny człowiekowi intencjonalnemu. Wyznaczają go procesy socjalizacji, bez których nie sposób wyobrazić sobie rozwoju człowieka, ale zatrzymanie się na nich prowadzi do bezwładu moralnego¹²⁰. Nic dziwnego zatem, że w sytuacji, gdy człowiek czyni z kompromisu fundament wyznaczający tworzenie relacji z innymi, ze światem, często także kosztem samego siebie (poczucia własnej godności), może doznawać licznych napięć i niepokojów. Kompromis może obejmować różne sfery ludzkiego życia, określone splotem różnego rodzaju dóbr. Te z kolei wyznaczając przedmiot sporów wywołują konflikty, ujawniając rozbieżność poglądów, przekonań i racji, tworząc jednocześnie podłoże konfliktów moralnych¹²¹. Stąd też człowiek intencjonalny stoi przed dylematem: które z wyższych dóbr może realizować w konkretnej sytuacji?

Żadne dobra względne, będące przedmiotem ludzkiego użytku, nie są w stanie przesłonić prawdy o sobie, którą człowiek intencjonalny posiadał o swojej osobie. Poczucie własnej godności ujawnia się w postaci głębokiego przeświadczenia, stanowiącego szacunek dla własnej moralnej istoty. Poczucie zgodności życia z przyjętym osobiście układem wartości, jest wyznaczana przez godność człowieka łączącą się z przeświadczeniem wartości. Istotnym elementem w tym przypadku staje się sumienie jako źródło szacunku do siebie, szczerości intencji. Przesądza o nim element samostanowienia siebie przez autora swych czynów i może być związane z jego przeżyciami, ekspresją emocjonalną i samozrozumieniem. Tym samym człowiek nie może pertraktować z własnymi przekonaniem moralnymi, bowiem te leżą poza subiektywną waluacją. Autor samego siebie może, a nawet powinien, kształtować własny charakter, pogłębiać wiedzę praktyczną, nabywając różnych sprawności intelektualnych. Poczucie godności człowieka intencjonalnego uzależnione staje się od jego

¹²⁰ Socjalizacja przywołuje jedynie tzw. pasywne zmiany, wprowadzone z zewnątrz (Obuchowski, K.: *The subjects revolution*, przeł. M. Kopytowska WSHE, Łódź 2005, s. 90).

¹²¹ Szerzej o kompromisie z perspektywy etycznej traktuje m.inn. praca E. Podrez: *Zło a kompromis. Dylematy natury moralnej* w: R. Wiśniewski, M. Jaranowski (red.), *Koncepcje i problemy filozofii zła*, UMK, Toruń 2009.

samozrozumienia, inaczej ujmując, samoświadomości. Jest to zawsze moment pełnego aksjomoralnego napięcia, stanowiący źródło udręku i cierpienia. Określa ono trudne do pokonania konsekwencje bycia osobą świadomą swych czynów. Nie sposób skutków tych czynów sprowadzić do trudności w adaptacji społecznej, braku właściwego w tym rozeznania. Jeżeli z jakiegokolwiek powodu świadomość człowieka ulega obniżeniu, powstaje dążność do przywrócenia, bądź do wyrównania na drodze określonej, np. poprzez zastosowanie mechanizmów obronnych.

Granice kompromisu wyznacza dla człowieka intencjonalna wartość przewyższająca te, które stanowią o racjach wymagań społecznych, instytucjonalnych, a wyznacza ją wartość moralna. Doświadcza jej osoba, która szacuje na ile słuszny jest kompromis. W związku z wartościowaniem, pojawić się mogą postawy walki w obronie wartości moralnych, bezkompromisowości ze względu na dobra naczelne wyznaczające dalekosiężne cele życiowe. Taką postawę zdaniem Obuchowskiego przyjęli ludzie, których pociągał wpływ wartości najwyższych. Pojawiali się oni w imię człowieczeństwa indywidualnego, społecznego czy gatunkowego, będąc wyposażonymi w przymioty wartościordne. Przywoływane przez poznańskiego uczonego postawy nieulegania lękowi przed naciskami kultury ludzi – przedmiotów, określające opowiadanie się na rzecz wartości moralnych, uchylają możliwość zniewolenia, utraty własnej podmiotowości. Intencjonalność człowieka fundująca także jego godność oznacza przewycięzanie ludzkiej słabości, miałkiego konformizmu i lęku. Człowiek staje się osobą autentyczną, mogącą się rozwijać¹²².

Przeciwnieństwem tej równowagi są postawy odbiegające od rozwoju, polegające na patologii kultury ludzi – przedmiotów, sprowadzonej do zasad krańcowego konsumizmu i hedonizmu. Dobra względne takie jak np. pieniądze, pozycja społeczna, dostarczające komfortu jako całkiem naturalne i zasadne

¹²² Na czym miałyby zatem polegać owa harmonia i w czym wyrażałaby się dojrzałość człowieka intencjonalnego? Według Fromma trudno byłoby podać jakąś receptę, tym niemniej dojrzałość człowieka wynikałaby z równowagi między postawami *mieć* (wartości witalne, wartości hedonistyczne) a postawami *być* (wartości moralne) (Fromm, E.: *Mieć czy być?* przeł. J. Karłowski, wyd.4, Rebis, Poznań 2005). Natomiast poznański uczoney widzi dojrzałość człowieka w tym, że jako osoba chce być przede wszystkim „sobą, to znaczy *być, mieć i wychodzić ponad to, kim jest*” (Obuchowski, K.: *Kody umysłu i emocje...*, dz. cyt., s. 26).

potrzeby ludzkie mogą obrócić się przeciw ludzkiej intencjonalności, przeciw wolności i godności, gdy determinują dokonywanie moralnych wyborów¹²³. Jest faktem, że postawy wynikające z przyjęcia konsumpcjonizmu niewątpliwie wyzwalały ze zwykłej ludzkiej nędzy, nie stanowią jednak wystarczającego czynnika do inspirowania i określania treści życia człowieka intencjonalnego. Podnosząc człowieka kultury ludzi – przedmiotów na szczyt dobrobytu, pogrążają go jednocześnie w moralnej pustce, nie proponując ani wartości, które byłyby uwolnione od ciśnienia sytuacji wyznaczonej chwilą i ludzkimi potrzebami, ani wyraźnie wyznaczonych kierunków ludzkiej orientacji.

Aby przywrócić człowiekowi zachwiane poczucie godności, zmianami cywilizacyjnymi uzasadniającymi przedmiotowy sposób bycia jednostki ludzkiej stała się potrzebna tzw. rewolucja podmiotów¹²⁴. Co miałyby oznaczać to zjawisko? Jak zauważa poznański uczony, objęła ona głównie osoby wykształcone i spowodowała odkrycie przez człowieka samego siebie. To odkrycie samego siebie wyznaczało dojrzałe formy działania nakierowane na otaczający świat materialny, społeczny czy symboliczny. Jak wiadomo, możliwa jest odwrotna droga: działanie, jeśli jest odpowiednie i właściwe, dostosowane do predyspozycji psychofizycznych człowieka, doprowadza go do odkrycia samego siebie. Bardziej jednak adekwatna droga do samego siebie, poznania własnych cech, prowadzi raczej poprzez odpowiednie do sytuacji i miejsca działanie. Aby do niego doszło, trudno spodziewać się szczęśliwego przypadku czy ślepego trafu, który, co prawda, może się wydarzyć, ale znaczyłoby to, że człowiek w ujęciu Obuchowskiego jest nie autorem, ale bezwolnym automatem w rękach zewnętrznych sił. Zdawałby się tym samym na ślepy los, na to, co mu się przydarzy, rezygnując jednocześnie z aktywnego udziału w tym, co się w nim i z nim dzieje¹²⁵.

¹²³ Warto w tym miejscu przypomnieć imperatyw praktyczny Immanuela Kanta: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Kant, I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, wyd.2, PWN, Warszawa 1971, s. 62). Świat ludzki jest światem relacji użytkowych. Jednakże imperatyw praktyczny rozpoznaje coś niezrelatywizowanego do relacji użytkowych i przyjemności: tym celem w sobie jest godność.

¹²⁴ Obuchowski, K.: *Od podmiotu do przedmiotu...*, dz. cyt., s. 22.

¹²⁵ Rewolucja podmiotów przejawiała się w tych działaniach, których wspólnym mianownikiem miał okazać się protest przeciw sprowadzaniu człowieka do przedmiotu, bądź to w celu poznania naukowego, bądź w celu leczenia. Łączył się on z postulatem „rozpatrywania wszelkich działań z człowiekiem

Rewolucja podmiotów, chroniąc poczucie godności czy to jednostki, czy całej społeczności, towarzyszyła nie tylko buntom młodzieży akademickiej przeciwko autorytarnym zwierzchnikom, przeciwko ograniczeniom politycznym, ale także codziennym odczuciom, zmianie zainteresowań, zmianie hierarchii wartości. Zatem nie miała tylko charakteru spektakularnego, w którym górę brały prawo do prawdy, do wypowiedzi samego siebie, do akceptacji przeżyć własnego rodzaju, nawet w takim zakresie, jak czytanie takich a nie innych książek. Rewolucja podmiotów miała ogarnąć, jak się później okazało, całą kulturę, która od wieków miała określać normalność świata, normy postępowania, wymuszając przestrzeganie standardów. W antropologii pojawiły się nowe kategorie, wcześniej nie stosowane, takie jak: podmiotowość, wiedza prywatna, rozwój osobowości. Człowiek w zakładzie pracy przestał być traktowany jako narzędzie, a ci, którzy mieli kierować innymi, stali się odpowiedzialni za motywację, dobre samopoczucie i kreatywność swoich podwładnych. Nie wchodząc bliżej w szczegóły opisanego przez Obuchowskiego zjawiska, warto podkreślić, że człowiek zbliżył się do samego siebie, odkrywając nie tylko własną odpowiedzialność, ale także własne potencjały twórcze. Jego życie stało się „dziełem sztuki”; kierowane nowymi inspiracjami, staje się okazją dookreśleń; jest szansą przemian osobowości¹²⁶. Musiał w konsekwencji uznać, że nie może pozostawać w bezpiecznej pozycji przedmiotu, że musi wciąż podejmować różnorakie wyzwania, by stawać się osobą.

3.5. TRAGIZM JAKO WYRAZ POTENCJAŁU CZŁOWIEKA INTENCJONALNEGO

Wydaje się, że istnieje coś, co można by nazwać minimalnym poziomem poczucia godności, a bez tego minimum nie sposób egzystować. Trudno utożsamiać

związanych z punktu widzenia ich wpływu na jego tożsamość, swobodę decyzji i realizację siebie” (Obuchowski, K.: *Mikroświat i makroświat człowieka*, „Przegląd humanistyczny” 1988, nr 4-5, s. 23).

¹²⁶ Odkrył, że nie jest zwykłym zjadaczem chleba, ale jest osobą, „w której pojawiło się pragnienie bycia KIMŚ i istnienia nie tylko JAKOŚ” (Obuchowski, K.: *Życie jako dzieło sztuki...*, dz. cyt., s. 12).

problemy natury moralnej wynikające z minimalnego poczucia moralności z problemami przystosowawczymi typu: czy zmienić pracę? Jak przeprowadzić rozmowę z szefem? Problemy przystosowawcze wynikają najczęściej z rutynowych zadań do wykonania. Sposób ich rozwiązania nie przesądza jeszcze o tragedii, wynikającej z dojmującego poczucia godności, leżącego u podłoża konfliktu moralnego. W sytuacji braku uporania się ze swoimi problemami, człowiek albo jest karany za swoje nieprzystosowawcze zachowania, co nie rodzi jeszcze u niego dyskomfortu, albo cierpi, użalając się na swój los lub społeczne niezrozumienie. Jednakże najczęściej wywołane stany frustracji i deprywacji stają się momentami przejściowymi, dolegliwymi do czasu zmiany sytuacji. Nie niosą ze sobą istotnych „konsekwencji biograficznych”. Stąd też nie wszystkie fakty z przeszłości mogą stanowić o ludzkiej biografii. Problemy nie oznaczają specyficznej właściwości życia człowieka. Mogą pojawić się na każdym szczeblu ewolucyjnym istot żywych, pod warunkiem, że konstrukcja układu nerwowego stworzy szanse na dokonywanie własnego wyboru.

Dopiero winą moralną, którą Obuchowski określa tragedią, wyznacza ludzką biografię, która jest możliwa nie tylko wobec osób wybitnych, przedstawicieli nauki, sztuki, życia politycznego i gospodarczego, ale także w stosunku do ludzi prostych, byleby ich życie było skoncentrowane na dążeniu do coraz wyższych wartości, wartości moralnych¹²⁷. „Odpowiedzialność za siebie, konieczność autorskich rozwiązań swojego życia, ryzyko własnej winy za przegraną, to jedne z wielu utrudnień, które w określonych warunkach mogą naznaczać życie osoby tragedią. Trudno jednak zaprzeczyć temu, że to przede wszystkim potencjał tragiczny biografii człowieka czyni jego życie pełniejszym, wartości stają się bardziej zdecydowane a cele znaczące”¹²⁸. Tragedia człowieka wynika z tego, że nie jest on w stanie uniknąć zła, a każdy wybór sprowadza się nie tyle do rozwiązania problemu, ile jest koniecznością wyrażenia zgody na nieuchronny i być może niechciany los¹²⁹. Kategoria losu nie wyznacza jednak

¹²⁷ Dla Hessena biografia wyznacza drogę ludzi w konkretnym dążeniu do coraz większej wolności przy realizacji przez nich zadań moralnych jako obowiązujące ich powinności (Hessen, S.: *Filozofia – kultura – wychowanie*, oprac. M. Hessenowa, PAN KNP, Wrocław 1973, s. 67).

¹²⁸ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 193.

¹²⁹ Interpretacja ta wydaje się zgodna z intuicjami Schelera, który zauważa, iż los jest „szeregiem, chmurą <<zdarzeń>>, które, gdy się dokonały, odczuwamy w całkiem szczególny sposób jako

właściwej formy bytowania. Człowiek musi sobie uświadomić własną zależność od losu. Jak zauważa poznański uczony, istotne staje się to także w wymiarze edukacyjnym. To nauczyciele, wychowawcy, mają naprowadzać młodego człowieka w kierunku wspólnego kształtowania losu. Tym samym wartość celu – edukacji – wynika z twórczego kształtowania losu i nabiera charakteru nie tylko indywidualnego, ale także społecznego. Człowiek nie tylko sam, ale we współpracy z innymi określa swój los, wytwarzając nowe dobra, przekształcając i zmieniając otoczenie.

Człowiek tragiczny, aby poradzić sobie z sytuacją, musi wyjść ponad przedmiotowe standardy dobra i zła, wyznaczone przez procesy socjalizacji¹³⁰. Te, chroniąc go, stanowiąc także osłonę moralną przed ryzykiem wyboru, stawiają go w „pozycji niegrzecznego dziecka, które ma prawo domagania się potępienia jego czynu i w konsekwencji oczyszczenia z grzechu”¹³¹. W ten sposób może zdobyć się na ryzyko określenia i zrealizowania własnej koncepcji życia. Istotą tragedii staje się brak możliwości rozwiązania konfliktu inną drogą, aniżeli przewartościowanie czy przededefiniowanie samego siebie, rezygnacja z realizacji wartości niższego rzędu (wartości hedoniczne, instrumentalne)¹³². Poczucie bezpieczeństwa, zakotwiczone w potrzebach i dobrach utylitarnych, zostaje zachwiane. Człowiek tragiczny rezygnuje z tego, z czym wcześniej się identyfikował i choć nie wie do końca kim chciałby być, to ma świadomość, że chce być więcej niż aktorem, odtwarzającym narzucony mu repertuar ról. Dotąd powodowany tym, co faktyczne, namacalne, konkretnie wyznaczone dobrami niższego rzędu, nagle budzi się w świecie tego, co możliwe, abstrakcyjne, w świecie zmienności,

<<przynależne do naszego uposażenia jakościowego>>, chociaż wcale ich nie <<szukaliśmy>>, nie <<przeczuwaliśmy>>, nie <<oczekiwaliśmy>>, nie <<wybieraliśmy>>; które wzięte w całości przedstawiają jednoznaczność przebiegu życia noszącego, jako układ całościowy, znamię indywidualności tego, do kogo ten przebieg należy” (Scheler, M.: *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, wyd. 2, PWN, Warszawa 1986, s. 299).

¹³⁰ Jak zauważa Witkowski, powołując się na Obuchowskiego, sposób myślenia o świecie, w którym porządek jest widziany w terminach socjalizacji, przystosowania wyczerpał się (Witkowski, L.: *Między pedagogiką, filozofią i kulturą: studia, eseje, szkice*, IBE, Warszawa 2007, s. 89).

¹³¹ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 194.

¹³² Dla Schelera istota tragedii, mająca postawy nie tyle estetyczne, ale etyczne wynika z tego, że jedna wysoka wartość niszczy inną wysoką wartość, a stojący wobec takiej sytuacji człowiek ma poczucie, iż znalazł się w położeniu, od którego nie sposób się uwolnić bez zaciągnięcia tragicznej winy (Scheler, M.: *O zjawisku tragiczności w: Arystoteles, David Hume, Max Scheler. O Tragedii i tragiczności*, przeł. W. T. Tatarkiewiczowie, R. Ingarden, WL, Kraków 1976, s. 95).

wielowymiarowości. Świat już nie jest czarno-biały, ale otwiera przed nim bogactwo różnorodnych perspektyw.

Doświadczenie tragedii pojawi się tylko tam, gdzie jest świadomość dobra i jego pragnienie. Przywracając człowiekowi godność, mówi mu o jego woli skierowanej ku dobru. Otwiera mu także nadzieję, określając drogę na przyszłość: „Gdy i walka traci sens, pozostaje szansa na to, aby rzucić się na swój miecz”¹³³. Tragedia staje się sytuacją graniczną, w którą, chcąc czy nie chcąc, uwikłany jest człowiek intencjonalny, a jej obraz angażuje człowieka osobiście, stając się źródłem katharsis jako moralnego przeżycia niezbędnego duszy „obrosłej w banały doświadczenia”. Przeżycie to może stać się początkiem odrodzenia moralnego¹³⁴. Człowiek odkrywa własną ułomność oraz doniosłość dóbr moralnych, określających kierunki stawania się, odpowiedzialności za siebie i innych. Może w końcu zrozumieć, że należy się im szacunek oraz właściwa w związku z ich naturą postawa.

Doświadczenia tego nie sposób sprowadzić tylko do przeżycia psychicznego, lecz posiada ono wyraźny charakter przeżycia intencjonalnego. Ma źródło w świadomości karygodności dotychczasowych wyborów, a nie w lęku związanym z karą, wynikającym z procesów socjalizacji. Przeżywając tragedię, człowiek intencjonalny nie tyle myśli o własnej niedoskonałości spowodowanej nietrafnymi wyborami aksjomoralnymi, ile doświadcza dramatu z racji pogwałcenia tego, co zadane, a określone standardami moralnymi (standardy podmiotowe). Dzięki temu staje się zdolny, chociażby na krótki moment czasu, do wychylenia się poza własne stereotypy, poszerzając własną samoświadomość tego, co naprawdę jest ważne, co trwałe, a co wyznaczają nie tylko wartości humanistyczne, ale także dobra moralne. Doświadczenie tragedii pozwala człowiekowi uświadomić sobie to, co przelotne, co tylko narzucone z zewnątrz przez społeczeństwo czy kulturę¹³⁵. Ujawnia, że wszelkie podstawy problemów przystosowawczych nie tyle leżą w człowieku, ile poza nim - w przedmiocie,

¹³³ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., 194.

¹³⁴ Według Tischnera „leży u źródeł jego rozkwitu” (Galarowicz, J.: *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Oficyna Naukowa i Literacka TIC, Kraków 1993, s. 98).

¹³⁵ Jak zauważa Obuchowski: „W toku życia człowieka wiele wzorów kultury ulega zmianie, a i on sam, zmieniając swoje środowisko, trafia w obręb różnych wzorów kulturowych” (Obuchowski, K.: *Człowiek, dążenie, sens...*, dz. cyt., s. 35).

składowej społeczności, będącej przedmiotem urabiania, nacisku, manipulacji. Dopiero uruchomienie standardów podmiotowych, przekraczanie ram uprzedmiotowienia ułatwia aktywny stosunek do świata, możliwość przededefiniowania koncepcji samego siebie.

Jak zauważa poznański uczony, problemy są nabywane przez ludzi i zdarzają się ludziom. Natomiast fundamentów tragedii należy szukać w samym człowieku, jako autorze realizującym siebie w otaczającym świecie, „utrzymującym chwiejną zgodność wewnętrzną, gdy dąży wąską ścieżką między Scyllą uprzedmiotowienia a Charybdą psychozy”¹³⁶. W tragedię wpisany jest szczególnie rodzaj cierpienia psychicznego, prowadzącego do choroby psychicznej. Obuchowski w tym momencie podziela przekonanie Kępińskiego, Jaspersa czy Frankla, analizujących fenomenologiczne dane w doświadczeniu cierpienia jako choroby psychicznej. Tym samym reinterpretuje indywidulane ekspresje, przeżycia, które ujawniają psychiczny rozpad sprzężenia i dezorganizację nastawień uczuciowo-intelektualnych. Odcina się zatem od perspektywy medykalizacyjnej, obecnej w antropologii właściwej scjentystycznie zorientowanej psychiatrii i psychologii, która w znacznym stopniu wpłynęła na instrumentalizację przeżyć¹³⁷. Doświadczenie tragiczne, prowadząc do choroby, pozwala jeszcze głębiej wniknąć w dotychczasowe życie, odkryć dotąd nieznanne obszary własnego wnętrza oraz sformułować nowe jego sensy. Tym samym może dojść do przebudowy, podniesienia na wyższy poziom tzw. moralno-etycznego charakteru, wyzwalając jednocześnie i pogłębiając siły twórcze.

Aby pojawiło się doświadczenie tragedii, nie wystarcza zatem niezrealizowanie potrzeb i dóbr niższego rzędu lub przeżycie kary czy sam lęk przed karą. To problem dotyczący raczej dziecka. Tragedia ujawnia się, gdy człowiek dąży do czegoś, co go przerasta, co jest poza zasięgiem jego bezpośrednich pragnień, podąża ku czemuś, do czego nie jest zmuszony. To ostatnie kryterium wynikające z wolności i intencjonalności jest istotne dla tego doświadczenia. Niezmiernie ważną rolę w zrozumieniu tego fenomenu odgrywa nauka, która zmierza do tego, by człowiek poczuł, że nie jest zagrożeniem dla bycia

¹³⁶ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 195.

¹³⁷ Poznański uczony zaznacza: „Tragedia oznacza życie w skali tak istotnych wartości, że dla ich zrealizowania warto cierpieć. Cierpienie nabywa sensu” (Ibidem, s. 195).

sobą i działania we własnym imieniu. Nauka jako dobro charakteryzuje się niepodważalną autonomią jakościową, samocelowością w efektach jego realizacji, pomimo jego instrumentalnego charakteru. Jako wartość autoteliczna wyznacza zakres ludzkich oczekiwań, a jako wartość instrumentalna staje się narzędziem realizacji innych dóbr wynikowych, za sprawą których człowiek umie znaleźć satysfakcję tam, gdzie znajduje tylko cierpienie¹³⁸. Przed uczonymi pojawiają się pytania dotyczące kondycji ludzkiej: co należy uczynić, aby człowiek umiał przekształcić tragedię w szczęście, które wynika z dojrzałego spełniania siebie, a nie infantylnego zadowolenia sytego i chwalonego. Tylko profesjonalne zajmowanie się zrozumieniem świata wyznaczające proces *personalizacji twórczej* ułatwia pokonywanie trudności towarzyszących poznaniu naukowemu¹³⁹.

Każdy rodzaj aktywności pociąga za sobą skutki, które mogą być przewidywalne tylko w niewielkiej swej części. To również wpisuje się w przeżycie tragedii. Te nieprzewidywalne skutki czynów powodują lęk u człowieka mającego świadomość, że to on jest ich autorem. Lęk ten, fundujący doświadczenie tragedii, odkrywa w człowieku zadaniowy charakter jego egzystencji, której nie sposób sprowadzić do wymiaru biologicznego, psychicznego czy społecznego określonych procesami socjalizacji. Wskazuje, że oprócz tego, co faktyczne często określone standardami przedmiotowymi funkcjonuje to, co zadane poprzez standardy podmiotowe. Powinność wyznaczająca wykonanie określonych działań związanych z przewartościowaniem dotychczasowej koncepcji samego siebie dotyczy ustosunkowania się do samych wartości, a lęk określa barometr tego ustosunkowania. Człowiek woli nie być niż być kimś innym. Co może zatem powstrzymać doświadczenie lęku, wpisujące się w postawę *od*, w której wyniku człowiek zrozpaczony kurczy się, cofa i ucieka przed samym sobą? Jakimi metodami musi posłużyć się człowiek, który czuje się niczym, prawie zerem? Jedną z tych postaw określa moment oderwania się od sytuacji nieznośnej, przykrej nie tylko dla świadomości empirycznej człowieka, ale także dla całej jego sfery osobowej. Patrząc z boku na sytuację, w jakiej się znalazł, pomniejsza jej znaczenie,

¹³⁸ Obuchowski rozważa w tym momencie problem szczęścia jako dobra wynikowego. Dla Tatarkiewicza dobra te nie są przedmiotem wyboru, choć są jego wynikiem. Szczęście nie może zatem stanowić przedmiot bezpośredniego dążenia ludzkiego w normalnych warunkach życia ludzkiego (Wiśniewski, R.: *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza...*, dz. cyt., s. 145).

¹³⁹ Obuchowski, K.: *Od podmiotu do przedmiotu...*, dz. cyt., s. 115-116.

a także źródło. Dystans można osiągnąć za sprawą *transcendencji personalnej*¹⁴⁰. Reasumując, możliwość ujawnienia się lęku, wpisanego w przeżycie tragedii, odśłania niepowtarzalne sensory obecne w każdej sytuacji wyboru wynikającego z przededefiniowania samego siebie, stworzenia alternatywnej koncepcji siebie, porzucenia konkretnych, realnych wartości (hedoniczne, vitalne).

3.6. PODMIOTOWOŚĆ JAKO PARADOKS KULTURY LUDZI – PODMIOTÓW

Teza mówiąca, że podstawą orientacji w otaczającej rzeczywistości jest pogłębiona refleksja człowieka nad własnym istnieniem i miejscem w ludzkiej społeczności, odsuwa komfort pewności co do własnych racji i przekonań. Wówczas człowiek intencjonalny daje wyraz dystansu wobec tego, co go otacza, przyjmuje postawę opartą na poczuciu odrębności, które niejednokrotnie przybiera formę sygnałów zagrożenia nie tylko wobec tego, co miażdżące, powierzchowne, ale wszystkiego, co posiada znamiona pozaracjonalnej wykładni. Uruchamiając własną aktywność poznawczą, tworzy własny model rzeczywistości, niepoddany presji otoczenia z powodu lęku przed jego oceną. Pytania o samego siebie i swoje miejsce

¹⁴⁰ Obuchowski określa w ten sposób działanie samotnych matek, żon polskich oficerów lub urzędników państwowych, które zostały zesłane do ZSRR. Transcendencja personalna inaczej została określona jako wyjście poza siebie, wyjście poza standardy przedmiotowe, poza to, w czym były ukształtowane (Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 165). Dzięki tak rozumianej transcendencji personalnej człowiek potrafi przekroczyć swą aktualność i stać się nośnikiem swego bycia w wymiarze pozatętniejszym, zarówno przeszłym, jak i co ważniejsze – przyszłym (Lipiec, J.: *Koło etyczne*, Wyd. Fall, Kraków 2005, s. 75). W myśli filozoficznej *autotranscendencja*, którą Obuchowski nazywa transcendencją personalną, ma miejsce wtedy, kiedy człowiek wynurza się z zasięgu własnego ja i wzrasta ponad samego siebie. Stąd też „specyficzny rys człowieka jako osoby objawia się w zdolności do przekroczenia siebie” (Hildebrand, D.: *Die drei Grundformen menschlicher Teilhabe an der Werten* w: tenże, *Situationsethik und kleinere Schriften*, Aufl. 2, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1974., S. 229). Człowiek nie jest popychany przez dynamizm własnych potrzeb, pragnień, bowiem przekraczając siebie pokonuje wszystkie własne immanentne tendencje (Ibidem, s. 178). Zatem autotranscendencja jako odpowiedź na wartości różni się od tzw. transgresji człowieka (Kozielecki, J.: *Koncepcja transgresyjna człowieka: analiza psychologiczna*, PWN, Warszawa 1987; tenże *Psychotransgresjonizm*, Żak, Warszawa 2001), która nie popycha człowieka nieświadomego głębszego sensu wartości, na oślep.

w rzeczywistości składają się na rodzaj prywatnej filozofii życia, wynikającej z twórczej aktywności uwyrażniającej jego wymiar egzystencjalny. Wiedza o życiu, uformowana pod wpływem twórczej aktywności człowieka intencjonalnego, staje się głównym narzędziem orientacji w świecie, urzeczywistnieniem woli samookreślenia się, pomimo licznych ambiwalencji i paradoksów, wpisanych w ludzką wolność. Koncepcja samego siebie jest także znaczącym sygnałem lęku człowieka przed długotrwałym zachwianiem poczucia integralności i odrębności. Długotrwałe utrzymywanie się tego stanu może okazać się poważną bolączką dla ducha i wtedy łatwo jest powiedzieć: „Wolę nie żyć niż żyć w niewoli”¹⁴¹.

W wyniku tego rodzaju aktywności twórczej dochodzi do upodmiotowienia przedmiotowego charakteru doświadczenia¹⁴². Ułatwia ten proces uzyskanie wspomnianego już dystansu wobec siebie, a także staje się szansą na intencjonalną inicjatywę i kontrolę własnych poczynań. Paradoks podmiotowości zdaniem poznańskiego uczonego wynika z *uczłowieczenia* jednostki ludzkiej, które okazuje się niepełne, niedokończone i niestabilne, stając się szansą rozwoju. Alternatywę dla człowieka intencjonalnego może stanowić tylko człowiek zredukowany do samego siebie jako do przedmiotu. Stając się tylko przedmiotem samym w sobie, pozbawiony jest dystansu do siebie, w wyniku czego zniewalany jest zarówno przez wydarzenia, jak i własne pragnienia¹⁴³. Niemalą rolę w tym przypadku odgrywa także cały „aparatus socjalizacyjny” (szkoła, rodzina, rówieśnicy, pracodawcy czy tzw. inżynierowie dusz ludzkich), wyznaczający w znacznym stopniu wzorzec kultury przedmiotowej. Zgodnie z działaniem tego aparatu należy oczekiwać, że im większa odpowiedniość między wzorcem kultury przedmiotowej a postępowaniem człowieka, tym więcej ujawnia się pozytywnych wzmocnień

¹⁴¹ Paradoks podmiotowości, krystalizującej się zgodnie z wymogiem matoryjnym jako odrzucaniem dorosłości, pojawia się m. inn. na gruncie koncepcji E. H. Eriksona (Witkowski, L.: *Edukacja i humanistyka. Nowe (kon)teksty dla nowoczesnych nauczycieli*, IBE, Warszawa 2000, s. 301).

¹⁴² Proces ten określa poznański uczony „upodmiotowienie przedmiotowej rzeczywistości” (Obuchowski, K.: *Psychologia jako historia duszy* w: J. Drozdowski (red.), *Miedzy historià a teorià: refleksje nad problematykà dziejów i wiedzy historycznej*, PWN, Poznań – Warszawa 1988, s. 431). Dzięki temu procesowi człowiek staje się „żeglarzem dysponującym rzetelnymi mapami archipelagów i prądów morskich i rzetelnà wiedzà o tym, gdzie zamierza dopłynàć (...) Upodmiotawia on nowe, włącza je w to, co znane i – w wyniku staje się żeglarzem lepszym niż na początku drogi” (Ibidem, s. 431).

¹⁴³ Obuchowski K: *Refleksje autobiograficzne psychologa*, WSHE, Łódź 2009, s. 154.

wobec jednostki, spełniającej oczekiwania ludzi. Te oczekiwania wyznaczone są daleko posuniętym procesem socjalizacji, odsłaniającej dynamikę perswazji otoczenia redukującej prawo czy ryzyko błędu koncepcji samego siebie. Przeciwwstawienie się temu procesowi wyjaśnia dynamikę procesu poszukiwania na własną rękę, często z niemocą rozeznawania się w tym, co przynależne samemu sobie, co własne. Wyjaśnia jednocześnie paradoks możliwej agresji wobec usankcjonowanych społecznie autorytetów wraz z autentycznym, nienasyconym pragnieniem autentycznych autorytetów. Paradoks podmiotowości odsłania także inną, zbliżoną prawidłowość, wyznaczoną przez aksjospherę człowieka. Nie zawsze zresztą ocena człowieka jako przydatnego, pożytecznego określającego splot dóbr utylitarnych idzie w parze z wartościowaniem człowieka jako wzbudzającego szacunek. System nagród wciąż zarezerwowany jest dla posłusznych wobec oczekiwań innych ludzi, natomiast szacunek dla osoby – podmiotu. Istotnym staje się zatem formowanie kultury ludzi – podmiotów, co oznacza zanik funkcji instruującej samej kultury równoznaczne ze wzrostem znaczenia wolności człowieka. Następujący zgodnie z tym procesem zanik funkcji opiekuńczych, narzucających czy urabiających jednostkę zgodnie ze standardami przedmiotowymi powoduje wzrost samookreślenia się i życie na własny rachunek, zmniejszając odpowiedzialność innych. Siłę kultury ludzi – podmiotów wyraża właściwa koncepcja samego siebie wynikająca z mądrości życiowej, szanująca pryncypia w życiu moralnym; są nimi: odpowiedzialność za samego siebie, zdolność do samorealizacji własnych potencji twórczych.

Paradoks kultury ludzi – podmiotów wynika z określonych konsekwencji dla oceny wartości życia jako dobra fundamentalnego i wyjściowego dla budowania systemu wartości w górę. W dobru, jakim jest życie, zawiera się możliwość rozwoju ku wartościom wyższym, bowiem podmiot wartościujący może rozwijać, modyfikować czy hamować pożądania, potrzeby, które wyznaczają podstawy wartościowania. W ten sposób rośnie ludzki świat wartości, którego nie sposób widzieć w powiązaniu z życiem uproszczonym, bez ważkich wartości – celów i wartości wynikowych, bez dramatyzmu wyboru, nie stwarzających odpowiedniej podstawy dla stabilnej, trudnej motywacji przezwyciężania samego

siebie (transcendencja personalna¹⁴⁴) i rzetelnej oceny siebie. Doświadczenie uprzedmiotowienia wynikające ze zbyt łatwego konsumpcyjnego życia powoduje powstanie „fikcyjnych komplikacji”. Chodzi tu zwłaszcza o pojawienie się fenomenów ludzkiej derealizacji i depersonalizacji w postaci lęków, problemów tworzących zastępczy świat nerwicy¹⁴⁵. Cierpienie, jakie wywołują te fenomeny, są wołaniem o opiekę, rozumianą jako „uzupełnienie człowieka jako przedmiotu przez intencje innej osoby”¹⁴⁶. Powstaje błędne koło, bowiem człowiek wymuszający i powodowany tą opieką, czy urabianiem ze strony innych, musi z kolei przeciwstawić się ich pozytywnym konsekwencjom, aby chronić symptomy uzależnienia od innych. Bez nich może znowu w swojej fałszywej świadomości stać się sobą-nikiem.

Obuchowski, opisując doświadczenie podmiotowości, przyjmuje optykę antropologiczną, psychologiczną. Człowiek, jego zdaniem, nie jest, ale bywa podmiotem, co uzależnione staje się od różnych okoliczności. Jedną z nich wyznacza sytuacja posługiwania się, uruchamiania kodu abstrakcyjnego i wynikająca z tego zdolność do tworzenia zmiennych modeli świata, w tym siebie, jako bytu, wobec którego wszelkie przeżycia psychiczne, oceny, wartościowania są przedmiotem, obrazem, ujętym konkretnie¹⁴⁷. Szczególną rolę w takim ujęciu podmiotowości odgrywa teza o *doczłowieczeniu*. Człowiek z uwagi na standardy kulturowe określające procesy socjalizacyjne jest nieustannie *niedoczłowieczony*. Proces ten, wyznaczający niekompletne ramy dla zrozumienia egzystencji ludzkiej, staje się jednocześnie szansą dla jednostki, gdyż wskutek własnych wyborów aksjomoralnych, formowania standardów podmiotowych, działania na własny rachunek kształtuje własne *doczłowieczenie*. Formowanie się podmiotowości nie jest czymś stabilnym, bowiem w wyniku nieoczekiwanych zmian społecznych, zmian wywołanych indywidualnym doświadczeniem życiowym dochodzi do samoczynnego zaniku podmiotowych, intencjonalnie wytworzonych wartości

¹⁴⁴ Problematyka motywacji do przekraczania własnych ograniczeń psychofizycznych została podjęta przez wiedeńskiego filozofującego psychiatrę V. E. Frankla m. inn. w książce *Der Wille zum Sinn* (Frankl, V. E.: *Der Wille zum Sinn, Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, Aufl. 3, Verlag Hans Huber, Bern, Stuttgart, Wien 1982, s. 108-122).

¹⁴⁵ Por. Kępiński, *Lęk*, wyd. 4, Sagitarius, Warszawa 1995.

¹⁴⁶ Obuchowski, K.: *Refleksje autobiograficzne psychologa...*, dz. cyt., s. 154-155.

¹⁴⁷ Obuchowski, K.: *Od podmiotu do przedmiotu...*, dz. cyt., 57-58.

i standardów. Pojawia się ich naturalna i nieunikniona regresja, która z kolei powoduje ujawnienie się obszarów *niedoczłowieczenia*, wymagających *doczłowieczenia*. Obydwa procesy, współistniejąc w czasie, stabilizują istnienie ludzkiej osobowości. Ta z kolei, będąc przykładem układu nierównowagowego, zakłada splot procesów autonomicznych, przebiegających na płaszczyźnie ontologicznie odmiennych od siebie procesów fizjologicznych, psychologicznych i fenomenów przeżywania. Patologia osobowości może wynikać z pewnej stabilizacji, równowagi, w której jeden z tych procesów podporządkowuje całość postępowania.

Jedynie nieustanne zaangażowanie się w sprawy trudne, spełniane za pomocą kodów hierarchicznych, hamuje proces odczłowieczenia. Obuchowski powołuje się w tej mierze na filozofa Jose Ortegę y Gaseta, dla którego możliwym stanem każdej istoty żywej jest alteracja, bycia częścią świata, jedną z rzeczy¹⁴⁸. Człowiek w stanie alteracji doświadcza zagubienia, stając się „rozbitkiem pośród rzeczy”. Jedynym sposobem na przezwycięzenie nieznośności alteracji staje się wycofanie do własnego wnętrza, wytwarzając w ten sposób idee dotyczące rzeczy oraz możliwość ich dominacji. Istotną wartością-celu staje się nieustanne utrzymywanie ludzkiej intencjonalności na poziomie *Vita contemplativa*, bez której trudno planować scenariusz przyszłych działań.

3.7. CZAR ZŁA I NIEZNOŚNOŚĆ DOBRA: O PRZEŻYCIACH BOHATERA

Człowiek może gubić się w warunkach życia danych mu jako banalne, pozbawione bezwzględnych wartości. W celu odzyskania poczucia godności samego siebie, stosuje metodę tworzenia zastępczego świata, który ma uzasadniać jego koncentrację na walce. Staje się bohaterem. Taki wzór kreśli Obuchowski ujmując doświadczenia czaru zła i nieznośności dobra. Bohater za wszelką cenę, wszelkimi dostępnymi środkami, dąży do przekraczania dotychczasowych granic możliwości,

¹⁴⁸ To odwołanie się jest związane z książką filozofa hiszpańskiego Ortegę y Gasset J.: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne* przeł. P. Nikiewicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982.

identyfikując się z silnymi w pogardzie do słabych, potrzebujących pomocy. Przełamuje te granice, od których wcześniej była uzależniona jego działalność. Stwarza nowe wartości. Dąży do rozszerzenia własnego terytorium poprzez dokonywanie wynalazków i odkryć, łamiąc jednocześnie tabu i zasady moralne¹⁴⁹. Działania bohatera przypominają zabiegi człowieka, wykraczające poza granice wyznaczone przez biologię oraz społeczeństwo¹⁵⁰.

Nie jest prawdą, że dobro urzeka go swą szlachetnością, a on kieruje się doń jak roślina do słońca. Zbyt wiele jest zła tego najbardziej haniebnego i potwornego, by mogła go zniewalać potęga wartości pozytywnych. Podejmuje walkę, która ma nasycić poczuciem sensu jego działanie. Jego działania wydają się niezależne od opinii społecznej, kierując się coraz wyraźniej ku stworzonej przez siebie prakseologii: bezpieczniej jest tępić dobrych i łagodnych ludzi. Można wtedy potwierdzić swoją moc. Doświadczając wówczas stanów szczęścia związanych z poczuciem wolności, bohater zdobywa się na akty samooszustwa, które pozwalają mu podtrzymać zagrożoną przez trudną sytuację potrzebę samoakceptacji, chroniąc się tym samym przed społecznym lękiem. Nadchodzi jednak nieuchronny moment słabości i człowiek zauważa, że pod wpływem własnych działań nic się nie zmieniło, a świat, w którym przyszło mu działać, nie rozumie go, ani nie zauważa. Czuje się wtedy bezwartościowy. Jednak nie chce walczyć ze złem, a walka z dobrem staje się motywem ochronnym przed pustką egzystencjalną. Wzdryga się przed przyjęciem dobra, nie chce go, bo w danym momencie nie czuje dyspozycji, które pozwoliłyby mu to dobro przyjąć. Wybiera zatem zło, które ma wzbogacić jego istnienie, podnosząc jego wartość.

Świat bohatera to teren walki, rywalizacji, dopuszczający konflikty, bez których nie ma rozwoju: ścieranie się opinii naukowców, artystów, wszelkiej maści twórców staje się nieodzowne dla funkcjonowania społecznego świata. Świat ten jest dynamicznym, samodoskonalącym się układem. Ludzie nie mogą zmienić tego

¹⁴⁹ Bohater jest istotą oceniającą, wartościującą i poszukuje optymalnych warunków dla spotęgowania życia. Natomiast samo życie, które jest bezwzględne, stanowi o kształtowaniu człowieka, ustanawia wartości. Charakterystyczna dla bohatera to nietzscheańska wola mocy, która jest sama wartością i to najwyższą wartością. Można zatem rzec, że nie istnieją wartości ponad wolą mocy, bowiem „wola mocy jest już sama w sobie szacowaniem i stanowieniem wartości” (Heidegger, M.: *Nietzsche*, t. I, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, red.n. C. Wodziński, PWN, Warszawa 1998, s. 36).

¹⁵⁰ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 166-167.

kierunku, mogą te zmiany tylko hamować, a powinni przecież przyspieszać. Misja dziejowa bohatera na tym właśnie polega, by uzasadniać biologiczny postęp jako naturalny skutek zmian¹⁵¹. Dobro w doświadczeniu bohatera może posiadać coś równie tajemniczego, tylko łatwiej poddaje się fałszywym interpretacjom, do których inni musieli przywyknąć. Dobro jest niezaprzeczalnie pożądane i pożyteczne, jest tym, czego człowiek najbardziej pragnie, stanowiąc o zasadzie ładu społecznego. Jednakże dobro, jak wcześniej wskazałem, jest specyficznie pojmowane przez bohatera. Stanowi o zwalczaniu niedoskonałości i oznacza wystarczający powód do tego, by niszczyć to, co jest. Przez wieki bohater dostrzegał zło w czynach i pragnieniach innych, nie umiając dostrzec zła w sobie. Jedynym wnioskiem, jaki mógł wysnuć z tych obserwacji, był ten, że zło trzeba wytępić, bo zło wynika z niewiary i niewiedzy wobec postępu wynikającego z zasad biologicznego ewolucjonizmu. Stąd też pojawia się pokusa tworzenia jednowymiarowego, dobrego człowieka i jednowymiarowej dobrej ludzkości. Porwany entuzjazmem czuł, że musi w imię dobra (nieznośnego) zmieniać, działać. Tym właśnie dobrem uzasadniał kaźnie i tortury. Nie zawsze był powodowany gniewem, nienawiścią do ludzi, ani nawet własnymi interesami. Jego działanie nie było determinowane nawet przez wartości społeczne, którymi w gruncie rzeczy zwykł pogardzać jako „małoduszność mieszczańska”, „niewolnicza mentalność”. Brał świadomie na barki ciężar odpowiedzialności za innych, ginął za nich, zabijał ich dla nieznośnego dobra¹⁵². Perswazja, nękanie, cierpienie, śmierć – to środki, z których korzystał swobodnie od wieków¹⁵³. Zanim nie zrozumiał, że skutki

¹⁵¹ Dla poznańskiego uczonego postęp wówczas jest jak fatum; staje się nieuchronny. Istnienie niedoskonałości, istnienie zła staje się dla bohatera wystarczającym powodem do tego, by niszczyć to, co jest. Nieuzasadnione staje się tylko czekanie, by słabsze miało samo ustąpić. Niszczenie staje się odtąd dobrem samym w sobie, obliczonym według zysków i strat, o których mówić nie wypada (Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 166-167).

¹⁵² Dlatego w imię „przeklętego poczucia odpowiedzialności za dobro ludzkości i pewność własnych kompetencji w czynieniu tego dobra kazało niektórym przyzwoitym i prostym, a nie głępszym niż inni bohaterom rewolucyjnym różnych <<Czewengurów>> i <<Gremiaczych Łogów>> oraz setkom tysięcy żołdaków dywizji KGB zabijać i zagładać dziesiątki milionów tych, których istnienie nie mieściło się w kategoriach przyszłego, a więc lepszego świata” (Ibidem, 168).

¹⁵³ Brach-Czaina pyta zatem: ile zła wyrządzono w walce ze złem. „Jeśli mimo wszystko walczących to nie zniechęca, można by się zastanawiać, czy to czasem nie okazja do bezkarnego powodowania zła pociąga nas do tej walki” (Brach-Czaina, J.: *Szczeliny istnienia*, eFka, Kraków 2006, s. 100).

własnych działań zdominowały jego racje, był człowiekiem pełnym klarownej, bezinteresownej wiary w ludzkość i w jej dobro.

W imię nieznośnego dobra bohater potrzebuje stworzyć odpowiedni sens ludzkiej egzystencji. Wyznacza go albo rola pasywnego *homo sovieticus*, albo podejrzanego, oskarżonego. Sens ludzkiej egzystencji miała wypełnić mentalność *homo sovieticus*, wyrażającego się przekonaniem o nieuchronności najgorszego stanu rzeczy, a niezbędnym tłem dla tego typu mentalności jest przekonanie o dobru wynikającym z tej nieuchronności. Okazuje się potrzebna do tego właściwa aksjmosfera. Ma ona być gwarantem dla racji uzyskiwania takiego a nie innego stanu rzeczy. Racje wynikające z aksjofery nie wywołują oporu, bo umysł ludzki preferuje porządek, przyjmując swoisty „układ konieczności”, a nie znosi dowolności. Zwykł poszukiwać porządku nawet w chaosie. Nie był jednak wolny od świadomości, że w każdej chwili jest w stanie uruchomić wszelkie siły destrukcyjne w imię dobra wynikającego z nieuchronności postępu. W tej mentalności zapisane były treści zniekształcone, sfałszowane, sfabrykowane. Przyświecały jej hasła „szczęścia ludzkości” czy „sprawiedliwości społecznej”. Bohater myślał, że kształtuje Nowego Człowieka, kroczącego ku świetlanej przyszłości, ku królestwu wolności dla wszystkich, podczas gdy *homo sovieticus* miał się okazać człowiekiem submisywnym, uległym wobec rewolucji, która ma zapewnić warunki rozwoju sił zwalczającym nędzę ludzkości. Rewolucja miała być zawieszeniem praw do życia lub działania tych, którzy są w stanie sprzeciwić się jej¹⁵⁴. Przekonania i postawy konformistyczne, służalcze, najbardziej opisywałyby zespół przekonań *homo sovieticus*. Jednocześnie totalitarnej ideologii zależało, by z Nowego Człowieka wyrugować wszystkie te cechy charakteru, które nie odpowiadałyby kolektywnej duszy: indywidualizm, autonomia osobista, godność, prywatność. *Homo sovieticus*, poddany socjalizacji, zyskiwał poczucie bycia człowiekiem intencjonalnym, bowiem stworzono w nim ułudę własnego myślenia, nadając jego *ja* synkretycznemu pozory *ja* intencjonalnego¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Obuchowski, K.: *Człowiek intencjonalny...*, dz. cyt., s. 151.

¹⁵⁵ Może niepokoić czytelnika również los Józefa K. wędrującego po przestrzeniach gmachu sądu, który kiedyś w końcu wyda wyrok, nie wiadomo za co i po co. Droga sądowa to nie tylko koszmar, ale to także „wychylenie się poza pęcherzyk niczego, w którym zamknięty był Józef K., co poszerza wymiar jego sensu życia. Sensu, który wykracza poza codzienne zadania: <<ubierać się i rozbierać>>” (Obuchowski, K.: *Refleksje autobiograficzne psychologa...*, dz. cyt., s. 195). Dlatego

3.8. PODSUMOWANIE

W trzeciej części rozdziału dokonałem analizy wybranych przeżyć i wartości człowieka. Obuchowski przyjmuje, że fundament aksjologiczny pełniej i bardziej tłumaczą takie fenomeny osobowe jak: intencjonalność, miłość, dobro, godność, tragedia, podmiotowość. Nie sposób ich sprowadzić jedynie do inklinacji naturalnych, psychicznych i teleologicznie działających mechanizmów, kierujących ku rozwojowi entelechii człowieka lub samorozwoju. Trudno też widzieć w analizowanych fenomenach jedynie zgodność z naturą człowieka jako wyznacznik ich moralnego dobra. Analizowane fenomeny takie jak: miłość, dobro lub zło, godność, tragedia wynikają z ludzkiej intencjonalności, polegają między innymi na możliwości przededefiniowania samego siebie, dążenia ku dobrom bezwzględnym, czyli takim, które znajdują się poza zasięgiem bezpośrednich potrzeb i pragnień. Przyjąłem, że intencjonalność uwyrażniająca się w tych doświadczeniach prowadzi do indywidualnej odpowiedzialności za innych ludzi i w imię miłości do nich.

Józef K. nie protestuje. Jego gotowość poddania się nieuzasadnionemu wyrokowi związana z posłuszeństwem może wynikać z tego, że w momencie wezwania do Sądu życie przestało być puste, bowiem zostało dopełnione przypisaniem mu roli oskarżonego. Jest potrzebny komuś, tylko nie wiadomo do czego. Demiurg sensu tej „potrzebności” pozostaje nieodgadniony.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszych rozważań było wskazanie, że ludzka intencjonalność określa osobliwe wyzwania, które wynikają z realizacji ludzkich potrzeb i dóbr. Jej istotną cechą okazją się działania powodowane standardem podmiotowym, zrywającym alienację ze strony części jakiejś całości (np. narodu) czy funkcji (instynktowności, racjonalności myśli, moralności). Inne działania oparte na tym standardzie to odpowiedzialność za siebie, konieczność autorskich rozwiązań swojego życia czy ryzyko własnej winy za przegraną. Wszystkie one wymagają wysiłku, który w określonych warunkach może naznaczyć ludzkie życie różnymi napięciami, konfliktami, czyniącymi jego życie pełniejszym. W świadomości człowieka intencjonalnego pojawiają się zatem różne możliwości działań i związane z nimi emocje. Możliwości działań wynikają z doboru kodu, który z kolei zależy od znaku emocji. Emocje pozytywne sprzyjają włączeniu kodów hierarchicznych, a emocje negatywne ułatwiają włączenie kodów konkretnych.

Swoistość wartości wynika z niepowtarzalności człowieka. Wartość jest tą własnością, która pojawia się ze swoją wartościowością wobec konkretnego człowieka, stosującego zgodnie z własną orientacją określone kody i standardy waluacyjne. Człowiek, który posługuje się przedmiotowym standardem waluacyjnym, uformowanym w kodach konkretnych, nie posiada intencjonalnego odniesienia do swoich wartościowań, do tych dóbr, które pojawiają się w toku interakcji z otoczeniem. Wówczas może tylko utożsamiać się ze swoją oceną i ma to związek także z jego postawą aksjomoralną. Proces ten przedstawiłem w związku z błędną postawą etyczną, która prowadzi do licznych konfliktów natury nie tylko psychicznej, ale także moralnej. Tych z kolei nie sposób pomyśleć jako wyniku działania odruchów warunkowych, będących tworam kodów konkretnych, które w przestrzeni psychicznej są autonomiczne w stosunku do osoby. Kody konkretne są regulatorem postępowania, skazując człowieka na swoistą iluzję aksjologiczną: to, co wyżej stojące w systemie wartości, staje się niższym dobrem, a to co posiada mniejszą wartość jakościową wyznacza

przedmiot pragnień i pożądań ludzkich określając uporządkowanie dóbr zgodnie z subiektywnymi wyznacznikami¹⁵⁶. Każda inna ocena staje się dla człowieka utożsamiającego się z własną oceną błędem i niedoskonałością moralną. Nie może być zatem negocjowalna, co starałem się podkreślić odnośnie wzoru identyfikacyjnego fundamentalisty. Krytyka takich ocen jest odbierana wyłącznie jako krytyka całej osoby. Można zatem wnioskować, że niemożliwe w przypadku fundamentalisty jest zachowywanie dystansu, zarówno wobec standardów waluacji (wartościowań) ukształtowanych w kodzie konkretnym, jak też wobec wyników ich zastosowania.

Człowiek intencjonalny posiadający określoną strukturę psychofizyczną i miejsce w świecie, odpowiada na konkretne dobra, wyznaczające jego potrzeby, pragnienia, pożądania czy braki. Egzystując pośród innych wyposażony jest w osobiste, przedmiotowe, kulturowe i hedoniczne standardy, wzorce, mierniki wyznaczające jego nastawienie względem wartości oraz oddziaływujące na postawy wartościujące. Jednak te standardy, wzorce, nie mogą zastąpić mu samych wartości, które mogą ujawnić się bezpośrednio. Dostarczają swą wartościowość człowiekowi z całą siłą swej intensywności, często współbrzmiać z jego stanem, nastawieniem określonym najczęściej konkretnością doświadczenia. Pytanie jednak, które nasuwa się w tym momencie w związku z koncepcją Kazimierza Obuchowskiego, brzmi: czy nie stanowi ona kolejnego uproszczenia, mapy, za pomocą której próbuje się zrozumieć człowieka? Czy służy rozpoznaniu jego kondycji, przyjmując, że istnieją mniej lub bardziej udane redukcje? Jaki może mieć wpływ na konkretnego człowieka? Nie sposób przecież zwolnić badacza wyrażającego określone tezy na naturę człowieka i jego świata wartości od odpowiedzialności za konsekwencje dokonywanych uproszczeń w związku z przedstawionym modelem.

Przyjęte antropologiczne założenia przez Obuchowskiego przedstawione w pierwszym rozdziale nie tłumaczą i nie wnikają głębiej w warstwę niezależną od sfery psychofizycznej. Przedstawiony model, pomimo jego oryginalności na tle współczesnej myśli psychologicznej, upraszcza patrzenie na człowieka

¹⁵⁶ Por. Scheler, M.: *Resentyment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 74.

i sprowadza go przede wszystkim do określonych struktur poznawczych, wyznaczonych działaniem kodów i standardów, które z kolei są właściwe określonej dynamice rozwoju. Tożsamość człowieka, która definiowana jest poprzez podmiotowość, związana jest z odczuciem, przeżyciem *autora* własnych aktów. Jak widać, jest to również redukcjonizm sprowadzający przeżycia człowieka do doświadczeń natury psychicznej, utożsamiając np. jego wolność z wolnością psychiczną. Tożsamości nie zdobywa się wpierw, nie odczuwa się, jeśli prowadzi się rozważania na poziomie analiz filozoficznych. Ona po prostu jest, choć nie przekreśla to faktu odczuwania, doświadczenia jej. Doświadczenie jej ma charakter oczywistości psychologicznej, która, w mniej lub bardziej ukryty sposób, pragnie uwolnić się od balastu filozoficznego. Podobnie rzecz ma się z wolnością, która, zdaniem poznańskiego uczonego, wynika z intencjonalności i uzależniona jest od kodu hierarchicznego, wyznaczającego pulę określonych zachowań. Czy zatem nie mamy tutaj do czynienia z zapomnieniem o istocie wolności, której nie sposób sprowadzić jedynie do przeżyć natury psychicznej?

Podobny problem pojawia się w kontekście rozważań aksjologicznych, które stanowią przedmiot dociekań drugiego i trzeciego rozdziału, uzupełnione właściwą im perspektywą antropologiczną. Wartości – tak przynajmniej zakładają fenomenolodzy – mogą pojawić się bezpośrednio, odpowiednio do nastawienia i wrażliwości człowieka. Wybór wartości właściwy jest konkretnej, niepowtarzalnej chwili życia człowieka, związanej z określonym postępowaniem moralnym. Chwila zagaduje człowieka, apeluje do niego, bowiem nigdy już nie powtórzy się. Nie może być związana z „pospolitym rozsądkiem”, który – powiedzielibyśmy za Bergsonem – dzieli unieruchamia rzeczywistość, osłabiając jakiegokolwiek tendencje twórcze u człowieka¹⁵⁷. Natomiast dla Obuchowskiego moment wyboru wartości sprowadzony jest przede wszystkim do sfery rozumu, ściślej rzecz ujmując do kodów hierarchicznych¹⁵⁸. Cała sfera intuicji

¹⁵⁷ Bergson, H.: *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, przeł. P. Beylin, K. Bleszyński, PWN, Warszawa 1963, s. 19-52.

¹⁵⁸ Poznański uczony nie wyklucza działania kodu twórczego jako równoczesnych operacji przestrzenno-czasowych, stanowiącego o twórczości alternatywnej rozumianej jako oryginalne rozwiązanie typu „iluminacja” i „wgląd” (Obuchowski, K.: *Kody umysłu i emocje...*, dz. cyt., s. 16). Psycholog utożsamia proces twórczy z procesem myślenia przebiegającym poza świadomością nie sprowadzającym się ani do operacji intelektualnych za pomocą obrazów ani za pomocą słów. Najpierw wynik tego procesu zostaje dany w formie obrazu (poczucie ogólnego ukierunkowania) to znaczy przekazany do kodu

aksjomoralnej, pozwalającej dokonać wyboru dóbr, jest za mało wyrazista, a mniej wytrawny czytelnik, zagłębiając się w analizy Obuchowskiego, błędnie może ją utożsamić z odruchowo –warunkowym przeżyciem wynikającym z kodów konkretnych.

Kończąc rozważania, niech będzie mi wolno podkreślić novum dociekań antropologiczno – aksjologicznych poznańskiego badacza. Z pewnością wyznacza je analiza wzorów identyfikacyjnych, szczególnie odnoszących się do indywidualisty, którego utożsamiłem z probabilistą etycznym. Probabilista zdaje się pytać: czy, aby uchronić się przed niepotrzebnymi konfliktami spod naiwnej interpretacji mówiącej o walce dobra ze złem, nie trzeba najpierw ukazać fatalnej w skutkach względności ludzkich prawd? Czy każda prawda może wyzwać a nie wikłać człowieka w sieć zbędnych zależności? Czy istnieje inne, bardziej pierwotne, prawo niż racja własnych przekonań, sądów moralnych, o których wiedza nie mogłaby się ani wyczerpać ani wyjaśnić? Z pewnością probabilista zawiesza pewność własnych racji, rozstrzygnięć aksjomoralnych i akceptuje różnorodność otaczającego świata.

STRESZCZENIE

W związku z przedstawionymi rozważaniami nasuwają się pytania: Czy psychofizyczność człowieka należy traktować jako narzędzie realizacji intencjonalności? Czy intencjonalność jest człowiekowi nie tylko dana, ale zadana? Czy podstawowa właściwość osoby, jaką jest intencjonalność, oznacza możliwość wykorzystania i podporządkowania własnej psychofizyczności realizacji kształtowania życia według określonych dóbr? W konsekwencji przyjętych przez Kazimierza Obuchowskiego założeń antropologicznych, które przedstawiłem w pierwszym rozdziale, człowieka nie sposób sprowadzać do intencjonalności, bowiem warunkiem pogłębienia jego podmiotowości staje się „uprzedmiotawianie własnej intencjonalności”. Ostry podział na podmiotowość (*ja intencjonalne*) i przedmiotowość wyznaczająca psychofizyczność (*ja przedmiotowe*) został zniesiony, uwalniając z jednej strony od różnego rodzaju sentymentalizmów (obecne np. w psychologii humanistycznej) czy od scjentyzmu psychologicznego, odrzucającego możliwość istnienia sfery intencjonalnej w człowieku. Antropologia, dostarczana przez psychologię, uchylająca się od związków z filozofią, może nie wyczerpywać psychofizycznej natury człowieka związanej zwłaszcza z jego intencjonalnością i wolnością, zapominając również o możliwościach jego aksjologicznego rozwoju. Przy pominięciu aspektu filozoficznego, kontekst antropologiczny zostaje zubożony do sprawnościowego, praktycznego, często zinstrumentalizowanego charakteru. Podobnie uproszczającą wizję człowieka dostarczał ruch humanistyczny ze swym skrajnym optymizmem w stosunku do potencjałów rozwojowych, obecnych w każdej jednostce ludzkiej. Pomimo tego, że każda z budowanych przez psychologię koncepcji człowieka oznacza dla poznawczego uczonego tylko niedoskonały obraz całości, to wart trudu jest namysł, na ile budowany przez nią model ma wpływ na konkretnego człowieka. Czy głoszone przez psychologię teorie pomagają człowiekowi w lepszym rozumieniu czy też utrudniają mu to zadanie? Nie sposób nie przyjąć *niezgrabności* człowieka, niewyczerpalność jego aksjosfery, które tłumaczą i usprawiedliwiają redukcjonistyczny charakter przyjętych antropologii. Trudno jednak zwolnić twórców tych koncepcji od odpowiedzialności za skutki, jakich doświadcza człowiek w wyniku przeprowadzanych przez nią redukcji. Stąd też, pragnąc zbliżyć się do prawdy o człowieku, zakładając jednocześnie, że próba ta ma być uczciwa i rzetelna, Obuchowski proponuje ją nazwać modelem w odróżnieniu od obrazu. Model da się przekształcać, można zmieniać jego formę bez zniszczenia jego istoty. Każda uczciwa teoria, będąca takim modelem wymaga nieustannego odnawiania, kreowania na nowo. Model nigdy właściwie nie jest, on staje się. Natomiast obraz zniekształca wizję człowieka, sprowadzając ją do wiedzy konkretnej, oczywistej, nienegocjowalnej, której pokonanie wymaga wysiłku poznawczego. Jaki model człowieka przyjmuje poznawski uczonego? Człowiek, zdaniem Obuchowskiego nie jest, ale bywa podmiotem, co wyznaczone jest różnymi okolicznościami. Podstawowym warunkiem podmiotowości jest umiejętność posługiwania się kodem abstrakcyjnym, który umożliwia ludzkiej aktywności większą różnorodność działania, szersze powiązanie z doświadczeniem, niezależniące od aktualnie działającej sytuacji. Pozwala człowiekowi postrzegać siebie jako przedmiot. Posługuje się również standardem podmiotowym, który tworzy poglądy człowieka wyznaczone własną koncepcją, spoglądającego siebie jako *autora* swojego postępowania. Cele własnych działań traktuje jako przedmiot swoich intencji, a otaczającą rzeczywistość jako wyraz swoich entechealnych możliwości. Stosując standard podmiotowy, człowiek wartościuje siebie pozytywnie. Co dzieje się, gdy traci poczucie podmiotowości? Stosując kody konkretne, ogranicza własną orientację do odruchowo-warunkowej reakcji wyznaczonej cechami fizycznymi aktualnie działającego bodźca naturalnego. Uzależniając własne wartościowanie od sytuacji, a zwłaszcza od standardu przedmiotowego, umożliwiającego reakcje

natychmiastowe, człowiek spostrzega siebie w kontekście przypisanej mu przez innych roli. Kod konkretny określający standardy przedmiotowe powoduje, iż wartości – cele uzgodnione zostają z powinnościami i roszczeniami innych wobec człowieka, wyrażonymi poprzez kulturę, religię, społeczeństwo czy gatunek. Świat traktowany jest jako obszar, w którym czyni to, co do niego należy z uwagi na rolę. W związku z tym, nasuwa się koncepcja człowieka jako odbiorcy wartości, pozostawiając go presji zewnętrznej, której ulega z uwagi na to, że sam nie jest gotowy do uczestnictwa w odbiorze. Owa aktywność odbiorcza określa raz: wzorce postaw adaptacyjnych jako pożądaných, sprowadzonych najczęściej do odgrywania właściwej roli; dwa: standardy kulturowe, wyznaczone normami przygotowania odpowiednich instrumentów rozpoznawczych sytuacji. Poglądy wynikające z uruchomienia tego standardu są naturalne, bowiem kształtują się samoistnie w toku doświadczenia indywidualnego człowieka. Aby przezwyciężyć konkretność doświadczenia wynikającego z uruchomienia standardów przedmiotowych, ograniczającego rozpoznanie sytuacji do aktualnie działających bodźców, istotnym staje się mechanizm twórczej adaptacji, dzięki któremu w pełni wolny akt wyboru człowieka polega na maksymalnym uwolnieniu się od przypisanej mu procesami socjalizacji roli. Procesy te sprowadzają się najczęściej do nacisków ze strony ogólnie przyjętych norm społecznie wyznawanych, przyzwyczajęń aksjologicznych, nieuprawnionych uogólnień, wynikłych z przeszłych doświadczeń. Mechanizm adaptacji twórczej wynika z wolności sytuacyjnej określonej swoją niepowtarzalnością. Człowiek jako wolny podmiot nastawiony jest każdorazowo na dokonanie całkowicie autonomicznego wyboru dóbr, które przyjmuje *tu i teraz* do realizacji.

W rozdziale drugim, poświęconym aksjologicznym kontekstom koncepcji Obuchowskiego, rozważam podstawy ludzkiego wartościowania, które są związane z funkcjonowaniem standardu przedmiotowego, podmiotowego, hedonicznego i kulturowego. Podstaw wartościowania należy szukać nie tylko w historii człowieka (standard kulturowy), ale i w jego naturze (standardy: podmiotowy, przedmiotowy i hedoniczny). Poznański uczony przyjmuje jednocześnie założenie, że orientacja aksjomoralna realizuje się za pomocą wyspecjalizowanych, niezależnych od siebie kodów: kodu konkretnego i kodu hierarchicznego. Przyjmując, że każdy kod stanowi swoisty język – narzędzie, za pomocą którego człowiek komunikuje się z samym sobą i ze światem, można mówić o kodach mniej lub bardziej dostosowanych do różnego rodzaju operacji, wartościowań aksjomoralnych. W wyborze kodu mogą towarzyszyć emocje, wpływając wprost lub pośrednio na skuteczność realizowanych przez jednostkę wartości – celów. Rozróżnienie tych kodów uwyrażnia nie tylko specyfikę przestrzeni aksjomoralnej, ale obecność w tej przestrzeni podstawowych wzorców identyfikacyjnych takich jak: fundamentalista, sytuacionista czy indywidualista. Fundujące przestrzeń aksjomoralną kody konkretne, które są nośnikami wiedzy gorącej, kształtują obrazy rzeczywistości fundamentalisty, które stanowią reprezentację ubiegłego doświadczenia, nasyconego przerostami emocji. Człowiek – wzór, ograniczając się do tych samych wyuczonych standardów, odczuwa komfort moralny, który zwykł opierać się na odruchowo-warunkowych kryteriach standardu przedmiotowego. Brak mu męczącego relatywizmu standardów podmiotowych, a kody konkretne zapewniają mu pewność wartościowań oraz pełnię poczucia zgodności tych wartościowań z sobą i z ocenami innych „porządných ludzi”. Dzięki temu, określone zachowania zawsze ocenia jednoznacznie jako cnotę lub grzech, niezależnie od kontekstu, od intencji jednostki ludzkiej lub odległych konsekwencji mogących stanowić wartości wynikowe. Stając się doktrynerem, jest z natury niezdolny do bycia sobą, człowiekiem, jest niezdolny do działania na rzecz innych ludzi. Będąc często zsocjalizowanym, przypomina egoistę, pomimo tego, że standardy postępowania określone zostają przez formuły prospołeczne.

Nieco innym wzorem jest wzór sytuacionisty, który zwykł redukować wszystkie dobra do wartości pragmatycznej, z której wynika sukces i korzyści. Brak w nim świadomości powinności (odpowiedzialności) wyznaczającej działanie. Hierarchia wartości sytuacionisty odzwierciedla fundamentalny charakter dóbr

witalnych, odbiera natomiast specyfikę i bogactwo innym, bezwzględny dobrom. Różnorodność przestrzeni aksjomoralnej przykrojona jest na miarę potrzeb związanych z biologicznie pojmowanym życiem. W przypadku sytuacjonisty nawet wartości moralne tracą swój tradycyjny charakter, sprowadzone do zachowania i podtrzymania życia społecznego. Nieco odmiennym wzorem jest typ indywidualisty, którego na potrzeby naszych rozważań określam probablistą etycznym. Probabilista nie posiada komfortu uczuciowej pewności swojej prawdy, bowiem jest świadomy relatywizmu jej przesłanek. Nie jest jednak relatywistą, bowiem nie wyklucza, by prezentujący mu się świat wartości dał się poprawnie uporządkować w spójny system. Posiada świadomość nieabsolutności uzasadnień etycznych i ma poczucie niepewności, co do ich przesłanek. Jest przekonany, iż powielając czyjś wzór, zdany jest co najwyżej na reprodukcję zinterioryzowanego schematu działania. Stąd też nie może żyć w świecie obcym, cudzym, realizując obcy mu schemat działania.

W rozdziale tym wskazuję możliwą systematyzację wartości widoczną u Obuchowskiego. Najkrócej można by ją ująć podziałem zaproponowanym przez Elzenberga i Tatarkiewicza na wartości perfekcyjne i wartości instrumentalne. Wartości perfekcyjne mogą być sprowadzone do wartości instrumentalnych i wówczas ma miejsce opisany przez poznańskiego uczonego „techniczny system doskonalenia”. Trudno zatem traktować dążenie do pozyskania dobra perfekcyjnego jako pragnienie realizacji wartości bezwzględnej, stojącej ponad kategoriami użyteczności. Bliski jest temu dążeniu obszar dóbr instrumentalnych tak ważny dla kreacji cywilizacji przemysłowej, adaptacji człowieka do zmiennych warunków życia, ułatwiający mu znalezienie właściwego miejsca w świecie. W tym przypadku inni ludzie są traktowani zgodnie z rolą, jaką mogą odegrać w urzeczywistnianiu zamierzonych celów. Trudno ich postrzegać jako wolnych, autonomicznych. Stają się raczej przedmiotami, mogącymi ułatwiać lub utrudniać realizację zamierzonych celów.

Innym wątkiem rozpoznany za Obuchowskim jest teza mówiąca, że nerwica wynika z błędnej postawy etycznej, z rozchwiania aksjomoralnego, spowodowanego lekceważeniem wartości etycznych. Nerwica, będąc konfliktem moralnym, sięga najgłębszych głębin ludzkiego *ja* — człowiek nie tylko traci szacunek dla siebie, ale jednocześnie przestaje akceptować własne czyny. Zdarza się, że wpada w rozpacz, a w skrajnej sytuacji — wkracza na drogę obłędu. Człowiek cierpiący, a jest nim bezsprzecznie neurotyk, ma dojmującą świadomość wewnętrznego fałszu i zakłamania, bowiem jego życie jest dalekie od przyjętych przez siebie zasad etycznych. Zdaje sobie sprawę, że występuje przeciwko samemu sobie, i wówczas przeżywa lęk i poczucie winy. W ten sposób karze samego siebie za niewierność własnym przekonaniom, hołdowanym dotąd wartościom. W świadomości neurotyka popełnione zło odpowiada nieposzanowaniu indywidualnego świata wartości. Neurotyk, zdaniem poznańskiego uczonego, używa mechanizmów obronnych, aby zmniejszyć psychiczne koszty braku wierności samemu sobie, prowadzące do lęku i poczucia winy. Wówczas myśl o braku wierności własnym uwewnętrznionym zasadom etycznym oddala się.

W trzecim rozdziale dokonałem analizy przeżyć i dóbr człowieka w ujęciu Obuchowskiego i wskazałem fundament wszystkich osobowych aktów związany z intencjonalnością człowieka. Dzięki intencjonalności człowiek kreuje siebie, upodmiatawiając własną biografię poprzez kontrolę własnego istnienia. Tworzy tym samym koncepcję własnej drogi. Za poznańskim uczonym można przyjąć, iż fenomeny takie jak: miłość, dobroć lub zło, godność, tragedia wynikają z intencjonalności, która polega przede wszystkim na posiadaniu prywatnej filozofii życia. Dzięki intencjonalności ujawnia się możliwość przededefiniowania samego siebie, dążenie ku dobrom naczelnym czyli takim, które znajdują się poza zasięgiem bezpośrednich potrzeb i pragnień. Przejawem intencjonalności staje się między innymi systematyzacja wartości – celów jako organizacja zadań osobistych, w której skład wchodzić tzw. wartości naczelne, fundujące sens życia, a także zadania konkretne wyznaczające sposób realizacji tych wartości i zadania pośrednie wiążące zadania

konkretne z zadaniami głównymi o najwyższym poziomie ogólności. Intencjonalność porządkuje wielowymiarowość zadań, które koncentrują się wokół realizacji rozmaitości poszczególnych dóbr, których nie sposób zestawić na jednej skali. Przyjmując założenie za poznańskim uczonym, że intencjonalność jest psychologicznym korelatem doświadczenia wolności, pokazałem możliwości blokady działań intencjonalnych. Wyznacza je zwłaszcza przypadek synkretyzmu, pod wpływem którego człowiek spętany neurotyczną fikcją, opanowany przez lęk i rozpacz, zdolny jest tylko do obrony i agresji. Zamiast posługiwać się własną intencjonalnością, porządkującą jego wewnętrzny świat, staje się kontrolowany przez własne wytwory. Brak wolności wynikającej z intencjonalności oznacza poddanie się tym wytworom, unikanie racjonalnego stawienia im czoła. Doświadczenie wolności przejawia się poprzez gotowość akceptacji strat, przykrości i rezygnacji. Dotyczyć to może każdego rodzaju wolności, pod wpływem której człowiek nie zwykł obciążać nikogo winą za skutki i przyczyny własnego działania. Z intencjonalności wynika także doświadczenie miłości, które dla poznańskiego uczonego jest łącznikiem między standardem przedmiotowym a podmiotowym. Odwołanie się do miłości staje się sygnałem nawiązującym do określonej przestrzeni wyborów aksjomoralnych, stanowiąc o najbardziej wyrazistej formie przekazu dodatniej energii z jednej osoby do drugiej, z jednej społeczności ku innym kochającym się ludziom. Tajemnica miłości zakłada zdolność łączenia sprzecznych tendencji wyznaczonych standardami przedmiotowymi i podmiotowymi. Czymś fundamentalnym dla rzeczywistości podmiotowej okazuje się zależność między ludzką egzystencją a miłością. Gdy brak tej zależności pojawiają się *sytuacje graniczne derealizacji* związane z uprzedmiotowieniem miłości. Odwołując się do miłości, można wskazać także na określoną przestrzeń wyborów, wartościowań.

W rozdziale tym podkreśliłem jednocześnie, że z intencjonalności wynika świadomość własnej godności. Bez tej świadomości człowiek nie jest w stanie stawiać czoła przeciwnościom losu, nie jest przygotowany na niepowodzenia i wstrząsy. Aby walczyć i być odpornym na stresy, musi mieć świadomość własnej godności, w obronie której toczy się walka. Przywracając człowiekowi naruszone poczucie godności przemianami cywilizacyjnymi powodującymi przedmiotowy sposób bycia jednostki ludzkiej istotna staje się *rewolucja podmiotów*, która określa dojrzałe formy działania nakierowane na otaczający świat materialny, społeczny czy symboliczny. Rewolucja podmiotów oznacza odkrycie samego siebie, własnych możliwości rozwojowych, ale też własnych powinności względem innych ludzi.

Zdaniem Obuchowskiego, nie ma doświadczenia tragiczności bez intencjonalności. Istota tragedii wynika z możliwości przededefiniowania siebie, rezygnacji z tego z czym człowiek się utożsamia, stanie się kimś innym czy wreszcie stworzenie alternatywnej koncepcji samego siebie. Każdy rodzaj aktywności wynikający z ludzkiej wolności powoduje określone skutki, które dają się przewidzieć tylko częściowo. Również i na tym polega doświadczenie tragedii, która jest konsekwencją wolności. Nie dające się przewidzieć skutki czynów wywołują lęk u człowieka, który ma świadomość, że to on jest ich *autorem*. Lęk ten wyznacza przeżycie tragedii, odsłaniając w człowieku zadaniowy charakter jego egzystencji, której nie można identyfikować tylko z wymiarem biologicznym, psychicznym czy społecznym definiujących procesy, dynamikę socjalizacji. Pokazuje, że z tym, co faktyczne określone przez standardy przedmiotowe, zbiega się to, co zadane poprzez standardy podmiotowe. Powinność aksjomoralna określająca podjęcie właściwych działań przez człowieka, które są związane z przewartościowaniem dotychczasowej wiedzy uniwersalnej jako rodzaj prywatnej filozofii życia dotyczy ustosunkowania się do samych wartości. Lęk natomiast staje się barometrem tego ustosunkowania.

Poznański uczony odsłania również paradoks podmiotowości, wynikający z *uczłowieczenia* jednostki ludzkiej, które okazuje się niepełne, niedokończone i niestabilne, określając szanse rozwoju. Przeciwwagą dla intencjonalności ludzkiej jest brak dystansu do samego siebie, ograniczenie własnej wiedzy do konkretności doświadczenia, uzależniającej od sytuacji i umożliwiającej natychmiastowe reakcje.

Podsumowując rozważania, warto podkreślić, że ludzka intencjonalność fundująca byt ludzki określa nie tylko różnicowanie się potrzeb psychicznych, rozstrzyganie dominacji określonego typu potrzeb, ale także pojawienie się bogatej oferty aksjologicznej, którą trudno sprowadzić do tego, co przyjemne i użyteczne. Zatem to, co wydaje się być wyznaczone jej aktywnością, to między innymi czynniki podmiotowe rozumiane jako potrzeby. Związek człowieka ze światem polegałby na pobieraniu ze świata tego, co zaspokaja potrzeby. Wartości podlegałyby jednak w tym przypadku relatywizacji, rozszerzając w znacznym stopniu biopsychiczną dynamikę życia i zakładałyby zawsze wartość nie tylko *czegoś*, ale i wartość *dla kogoś*. Człowiek nie mógłby wychodzić poza nisze subiektywnych przeżyć, poszukując dopełnienia egzystencjalnego poprzez potrzeby w świecie realnym. W ramach relacji z sobą samym i ze światem poprzez działanie intencjonalne, istotne okazuje się kierowanie wartościami ze względu na nie same, ze względu na ich autonomię jakościową. Poprzez wspomnianą dynamikę adaptacji twórczej dokonuje się szereg zmian w człowieku intencjonalnym. Łączą się one z realizacją wartości kształtujących te postawy, które można byłoby określić jako dojrzałe czyli autonomiczne wobec psychofizyczności (postawa tragiczna, dystansu wobec samego siebie, *transcendencji personalnej*). Wartości uzyskane przez aktywność intencjonalną mogą nie przystawać do siebie, nie łączyć się w harmonijną całość, być wyższe i niższe, pojawiając się w mniejszych lub większych ilościach i nie tworząc zależnościowych powiązań. Niekiedy nawet wykluczając się w różnorodnych sytuacjach życiowych, mogą być przedmiotem konfliktu psychicznego i moralnego, a wszelkie próby porządkowania ich mogą natrafiać na granice racjonalnej możliwości przeprowadzania takiej operacji. O pełnym urzeczywistnianiu się bytu intencjonalnego można mówić wtedy, gdy relacje człowieka ze światem i z samym sobą różnicują ten świat dóbr.

V súvislosti s uvedenými úvahami vznikajú otázky: Treba považovať psycho-fyzickú stránku človeka za nástroj realizácie intencionality? Je intencionalita človeku nielen daná, ale aj zadaná? Znamená základná vlastnosť osoby, akou je intencionalita, možnosť používať a podriaďovať vlastnú psycho-fyzickosť formovaniu života podľa určitých dohier? V dôsledku antropologických predpokladov, prijatých Kazimierzom Obuchowským, ktoré som predstavil v prvej časti, človeka nie je možné redukovať na intencionalitu, pretože podmienkou prehlbenia jeho subjektivity sa stáva „spredmetnenie vlastnej intencionality“. Ostré rozlíšenie na subjektivitu (*intencionálne ja*) a predmetnosť, ktorá vymedzuje psycho-fyzickosť (*predmetné ja*), bolo odstránené a zbavilo nás sentimentalizmov rôzneho druhu (prítomných napr. v humanistickej psychológii) alebo psychologického scientizmu, ktorý odmieta možnosť jestvovania intencionálnej sféry v človeku. Antropológia, poskytovaná psychológiou, ktorá sa vyhýba spojeniu s filozofiou, nemusí vyčerpávať psycho-fyzickú podstatu človeka, ktorá je spätá najmä s jeho intencionalitou a slobodou, keď súčasne zabúda na možnosť jeho axiologického rozvoja. Pri zanedbaní filozofického aspektu, zostáva antropologický kontext zredukovaný na úroveň rutinného, praktického, často inštrumentalizovaného charakteru. Podobne zjednodušujúcu víziu človeka poskytovalo humanistické hnutie so svojím krajným optimizmom vo vzťahu k rozvojovým možnostiam, prítomným v každom ľudskom jednotlivcovi. Okrem toho, že každá z koncepcií človeka budovaná psychológiou znamená pre poznaňského vedca iba nedokonalý obraz celku, stojí za úvahu myšlienka, nakoľko má ňou budovaný model vplyv na konkrétneho človeka. Či teórie hlásané psychológiou pomáhajú človeku v lepšom porozumení alebo mu túto úlohu zťažujú? Nedá sa nepriať *tajomnosť* a nevyčerpatelnosť jeho axio-sféry, ktoré objasňujú a zdôvodňujú redukcionistický charakter prijatých antropológii. Ťažko je však zbaviť tvorcov týchto koncepcií zodpovednosti za dôsledky, ktoré prežíva človek v dôsledku nimi uskutočnených redukcií. Preto tiež, v snahe priblížiť sa k pravde o človeku a súčasne predpokladajúc, že táto snaha má byť poctivá a svedomitá, navrhuje ju Obuchowsky nazývať modelom, na rozdiel od obrazu. Model sa dá pretvárať, je možné meniť jeho formu, bez zničenia jeho podstaty. Každá poctivá teória, súc takýmto modelom, si vyžaduje neustálu obnovu, novú kreáciu. Model vlastne niekedy nie je, on sa stáva. Na rozdiel od toho, obraz deformuje víziu človeka, keď ho redukuje na konkrétne, evidentné a nesprostredkované poznanie, na prekonanie ktorého je potrebné poznávacie úsilie.

Aký model človeka teda prijíma poznaňský vedec? Človek, podľa Obuchowského, nie je, ale sa stáva subjektom, čo je dané rôznymi okolnosťami. Základným predpokladom subjektivity je schopnosť používať abstraktný kód, ktorý umožňuje ľudskej aktivite väčšiu diferencovanosť činnosti a širšie prepojenie so skúsenosťou, čo ho robí nezávislejším od aktuálne pôsobiacej situácie. Dovoľuje človeku, aby sa vnímal ako predmet. Používa tiež subjektívny štandard, ktorý tvorí názory človeka podmienené vlastnou koncepciou, kde sa vníma ako *autor* svojho konania. Ciele vlastnej činnosti chápe ako predmet svojich intencií a okolitú skutočnosť ako výraz svojich entelechiálnych možností. Používajúc subjektívny štandard sa človek hodnotí pozitívne. Čo sa deje, keď stráca pocit subjektivity? Používajúc konkrétne kódy, obmedzuje vlasnú zameranosť na podmieneno-reflexnú reakciu determinovanú fyzickými vlastnosťami aktuálne pôsobiaceho prírodného podnetu. Tým, že robí vlastné hodnotenie závislým od situácie a najmä od predmetného štandardu, ktorý umožňuje okamžité reakcie, vníma človek seba v kontexte roly, ktorú mu pripisujú iní. Konkrétny kód určujúci predmetné štandardy spôsobuje, že hodnoty-ciele sú koordinované s povinnosťami a nárokmi iných voči človeku, vyjadrenými kultúrou, náboženstvom, spoločnosťou či biologickým druhom. Svet je chápaný ako sféra, v ktorej človek robí to, čo mu prináleží z hľadiska roly. V súvislosti s tým, sa ponúka koncepcia človeka ako príjemcu hodnôt, ktorá ho vystavuje vonkajšiemu tlaku, ktorému podlieha vzhľadom k tomu, že sám nie je pripravený participovať na prijímaní. Táto aktivita prijímateľa určuje po prvé: vzorce adaptívnych postojov

ako žiadúcich a najčastejšie redukovaných na hranie príslušnej roly; po druhé: kultúrne štandardy, vymedzené normami prípravy zodpovedajúcich nástrojov, na rozpoznávanie situácie. Názory vyplývajúce z pôsobenia tohto štandardu sú prirodzené, pretože vznikajú spontánne v priebehu individuálnej skúsenosti človeka. Aby bolo možné prekonať konkrétnosť skúsenosti, vyplývajúcej z pôsobenia predmetných štandardov, ktorá sa obmedzuje na identifikáciu situácie pri aktuálne pôsobiach podnetoch, stáva sa podstatným mechanizmus tvorivej adaptácie, vďaka ktorému plne slobodný akt vyberu človeka spočíva na maximálnom oslobodení sa od roly, ktorá mu je pripisovaná socializačnými procesmi. Tieto procesy sa najčastejšie redukujú na vplyv zo strany všeobecne prijatých a spoločensky uznávaných noriem, axiologických návykov a neoprávnených zovšeobecnení, vyplývajúcich z minulej skúsenosti. Mechanizmus tvorivej adaptácie vyplýva zo situačnej slobody, podmienenej svojou neopakovateľnosťou. Človek ako slobodný subjekt je vždy zameraný na uskutočnenie plne autonómneho výberu dobieh, ktoré sa rozhoduje uskutočniť *tu a teraz*.

V druhej časti, venovanej axiologickým kontextom Obuchowského koncepcie, uvažujem o základoch ľudského hodnotenia, ktoré sú späté s fungovaním predmetného, subjektívneho, hedonistického a kultúrneho štandardu. Základy hodnotenia netreba hľadať iba v dejinách človeka (kultúrny štandard), ale aj v jeho prirodzenosti (subjektívny, predmetný a hedonistický štandard). Poznaňský vedec zároveň predpokladá, že sa axio-morálna orientácia realizuje pomocou špecializovaných, od seba nezávislých kódov: konkrétneho a hierarchického. Vychádzajúc z toho, že každý kód tvorí špecifický jazyk – nástroj, pomocou ktorého človek komunikuje so sebou samým i so svetom, môžeme hovoriť o kódach viac alebo menej prispôbovaných k rôznemu druhu operácií, axio-morálnych hodnotení. Pri výbere kódu môžu spolupracovať emócie, ktoré vplývajú priamo alebo sprostredkované na účinnosť hodnôt-cieľov, realizovaných jednotlivcom. Odlíšenie týchto kódov zvyrazňuje nielen špecifiku axio-morálneho priestoru, ale tiež prítomnosť základných identifikačných vzorcov v tomto priestore, ktorými sú: fundamentalista, situacionista či individualista. Konkrétne kódy, konštitujúce axio-morálny priestor, ktoré sú nositeľom naliehavého poznania, formujú obrazy skutočnosti fundamentalistu, ktoré tvoria reprezentácie minulej skúsenosti, nasýtené nadmernými emóciami. Človek, ktorý sa obmedzuje na tie isté naučené štandardy, pociťuje morálny komfort, ktorý sa opiera na podmieneno-reflexných kritériách predmetného štandardu. Chýba mu trýznivý relativizmus subjektívnych štandardov a konkrétne kódy mu zabezpečujú istotu hodnotení a zároveň plný pocit zhody týchto hodnotení navzájom i s hodnoteniami iných „slušných ľudí“. Vďaka tomu posudzuje určité správanie vždy jednoznačne ako cnosť alebo hriech, nezávisle od kontextu, od zámeru ľudského jednotlivca alebo od vzdialených dôsledkov, ktoré môžu byť výslednými hodnotami. Stávajúc sa doktrínárom, je z povahy neschopný byť sám sebou, človekom, je neschopný konať v prospech iných ľudí. Hoci často socializovaný, pripomína egoistu, napriek tomu, že štandardy konania sú určené prosociálnymi formulami. Keby sme rozlišovali motiváciu na motiváciu úloh a motiváciu redukujúcu napätie, potom by motivácia fundamentalistu spočívala v redukcii napätia a jej sila by bola založená na nutkaniach, pri absencii túžieb vyššieho rádu.

Trocha iným vzorom je vzor situacionistu, ktorý si zvykol redukovať všetky dobrá na pragmatickú vlastnosť, z ktorej vyplýva úspech a zisk. Chýba v ňom vedomie povinnosti (zodpovednosti), určujúcej činnosť. Hodnotová hierarchia situacionistu odzrkadľuje základný charakter vitálnych dobieh, naopak, odoberá špecifikum a bohatstvo iným, absolútnym dobrám. Rozmanitosť axio-morálneho priestoru je pristrihnutá podľa miery potrieb spätých s biologicky chápaným životom. V prípade situacionistu, dokonca aj morálne hodnoty strácajú svoj tradičný charakter, sú redukované na zachovanie a udržanie spoločenského života. Trocha odlišným vzorom je typ individualistu, ktorého pre potreby našich úvah nazývam etickým probabilistom. Propabilista nemá komfort pociťovej istoty svojej pravdy, pretože si uvedomuje relativizmus jej predpokladov. Nie je však relativistom, pretože nevylučuje, že sa dá svet hodnotiť, ktorý sa mu prezentuje, korektne usporiadať do konzistentného systému. Má vedomie neabsolútnej etických zdôvodnení a má pocit

neistoty, čo sa týka ich premís. Je presvedčený, že rozširujúci niečí vzor, je odkázaný maximálne na reprodukciu zinteriorizovanej schémy konania. Preto tiež nemôže žiť v cudzom svete a realizovať preň cudziu schému konania.

V tejto časti ukazujem na možnú systematizáciu hodnôt, ktorú môžeme vidieť u Obuchowského. V krátkosti by sme ju mohli vyjadriť prostredníctvom rozlíšenia, navrhnutého Elzenbergom a Tatarkiewiczom - na hodnoty dokonalé/perfektné a na hodnoty inštrumentálne. Dokonalé hodnoty môžu byť redukované na hodnoty inštrumentálne a vtedy ide o „technický systém zdokonalenia“, ktorý opisuje poznaňský vedec. Tu je preto ťažké ponímať snahu o získanie dokonalého dobra ako túžbu po uskutočnení absolútnej hodnoty, ktorá stojí nad kategóriami užitočnosti. Tejto snahe je blízka oblasť inštrumentálnych dohier, taká dôležitá pre tvorbu priemyselnej civilizácie, pre adaptáciu človeka na premenlivé životné podmienky, ktorá mu uľahčuje nájdanie správneho miesta vo svete. V tomto prípade sú iní ľudia chápaní v súlade s rolou, ktorú môžu zohrať v uskutočňovaní zamýšľaných cieľov. Je ich ťažké chápať ako slobodných a autonómnych. Stávajú sa skôr predmetmi, ktoré môžu uľahčovať alebo zťažovať realizáciu zamýšľaných cieľov. Nemalú úlohu v tomto prípade zohráva výchova, ktorá je v prevažnej miere zameraná na správne používanie štandardov. Každé konanie smerujúce k zdokonaleniu v oblasti účinného učenia sa štandardom vyplýva z nasmerovania na spredmetnenie človeka. Týka sa to, podľa poznaňského vedca nielen základného, ale aj vyššieho školstva.

Iným názorom, ktorý nájdeme u Obuchowského je téza, ktorá hlása, že neuróza vyplýva z mylného etického postoja, z axio-morálneho otrasu, spôsobeného podcenením etických hodnôt. Neuróza ako morálny konflikt zasahuje do najhlbších hĺbin ľudského ja – človek nielen že stráca úctu k sebe, ale zároveň aj prestáva akceptovať svoje vlastné činy. Stáva sa, že upadá do zúfalstva, a v krajnej situácii vstupuje na cestu šialenstva. Trpiaci človek, a neurotik ním nesporne je, má dominujúce vedomie vnútorného klamu a neúprimnosti, pretože sa jeho život vzdialil od etických zásad, ktoré si predsavzal. Je si vedomý, že ide sám proti sebe a neustále prežíva úzkosť a pocit viny. Týmto spôsobom trestá sám seba za nevernosť vlastným presvedčeniam a hodnotám, ktoré doteraz vyznával. Zlo uskutočnené vo vedomí neurotika spočíva v nerešpektovaní individuálneho sveta hodnôt. Neurotik, podľa poznaňského vedca, využíva obranné mechanizmy na to, aby zmenšil psychické náklady na absenciu vernosti sebe samému, ktoré vedú k úzkosti a pocitu viny. Potom sa myšlienka o nevernosti vlastným zvnútorneným etickým zásadám stráca.

V tretej časti som uskutočnil analýzu zážitkov i dohier človeka v chápaní Obuchowského a poukázal som na základ všetkých osobných aktov, ktorý je spätý z intencionalitou človeka. Vďaka intencionalite sa človek kreuje tým, že, subjektivizuje svoju biografii kontrolovaním vlastnej existencie. Týmto tvorí koncepciu vlastnej cesty. Podľa poznaňského vedca môžeme predpokladať, že také fenomény ako láska, dobro alebo zlo, dôstojnosť a tragédia vyplývajú z intencionality, ktorá spočíva predovšetkým vo vlastnení súkromnej filozofie života. Vďaka intencionalite sa objavuje možnosť redefinície seba samého, úsilie o vrcholné dobré, teda také, ktoré sa nachádzajú mimo okruh bezprostredných potrieb a túžob. Prejavom intencionality sa okrem iného stáva systematizácia hodnôt-cieľov, ako organizácia špeciálnych úloh, súčasťou ktorej sú tzv. vrcholné hodnoty, konštituujuce zmysel života, konkrétne úlohy určujúce spôsob realizácie týchto hodnôt a taktiež úlohy sprostredkované, ktoré viažu konkrétne úlohy s hlavnými úlohami s najvyšším stupňom všeobecnosti. Intencionalita triedi viacdimenzionalnosť úloh, ktoré sa sústreďujú na realizáciu rozmanitosti jednotlivých dohier a ktoré sa nedajú usporiadať v rámci jednej škály. Vychádzajúc z predpokladu poznaňského vedca, že intencionalita je psychologickým korelátom skúsenosti slobody, som poukázal na možnosť blokády intencionálnych činností. Určuje ju najmä prípad synkretizmu, pod vplyvom ktorého je človek spútaný neurotickou fikciou, ovládaný úzkosťou a zúfalstvom schopný iba obrany a agresie. Namiesto toho, aby využíval intencionalitu, organizujúcu jeho vnútorný svet, je kontrolovaný svojimi vlastnými výtormi. Absencia slobody vyplývajúcej z intencionality znamená podriadenie sa týmto výtormom a vyhýbanie sa ich

rozumnému čeleniu. Skúsenosť slobody sa prejavuje ochotou akceptovať straty, nepríjemnosti i rezignáciu. Môže sa to týkať každého druhu slobody, pod vplyvom ktorej človek nezvykne obviňovať iného za výsledky i príčiny vlastného konania. Z intencionality tiež vyplýva skúsenosť lásky, ktorá je podľa poznaňského vedca, spojením medzi predmetným a subjektívnym štandardom. Apel na lásku sa stáva signálom nadväzujúcim na určitý priestor axio-morálnych volieb, tvoriac najzreteľnejšiu formu prenosu pozitívnej energie z jednej osoby na druhú, z jednej spoločnosti na iných milujúcich sa ľudí. Tajomstvo lásky predpokladá schopnosť spojiť protikladné tendencie určené predmetnými i subjektívnymi štandardami. Niečím fundamentálnym sa pre subjektívnu skutočnosť ukazuje závislosť medzi ľudskou existenciou a láskou. Keď chýba táto spätosť, objavujú sa *hraničné situácie derealizácie*, spojené so spredmetnením lásky. Odvolávaním sa na lásku je taktiež možné poukázať aj na určitý priestor volieb, hodnotení.

V tejto časti som zároveň zdôraznil, že z intencionality vyplýva vedomie vlastnej dôstojnosti. Obuchowski je presvedčený, že medziľudské vzťahy sú obyčajne záujmové a samotná kultúra je utkaná z užitkových vzťahov. Napriek tomu v tej spleti rôznych užitkových ponúk, rozličných dohôd, vyplývajúcich z prijatých konvencií, je možné ukázať popri láske i na inú absolútnu normu, nezávislú od užitkových vzťahov alebo hedonistických dobier. Je ňou dôstojnosť, vďaka ktorej intencionálny človek poznáva hodnotu svojej bytosti, niečoho, čo je neredukovateľné na pragmatickú alebo hedonistickú hodnotu, ako aj pocitov s nimi spätých. Keď človeku chýba vedomie dôstojnosti, podobne ako aj v prípade lásky, stráca pocit vlastnej hodnoty alebo pocit vôle. Bez tohto vedomia nie je človek v stave čeliť protivenstvám osudu, nie je pripravený na neúspechy a otrasy. Aby mohol bojovať a bol odolný voči stresom, musí mať vedomie vlastnej dôstojnosti, na obranu ktorej sa deje boj. Pri navracaní človeku pocitu dôstojnosti, narušeného civilizačnými premenami, spôsobujúcimi predmetný spôsob bytia ľudského jednotlivca, sa stáva podstatnou *revolúcia subjektov*, ktorá určuje zrelé formy činnosti, zamerané na okolitý materiálny, spoločenský či symbolický svet. Revolúcia subjektov znamená objav seba samého, vlastných rozvojových možností, ale aj vlastných povinností vo vzťahu k iným ľuďom.

Podľa Obuchovského neexistuje tragická skúsenosť bez intencionality. Podstata tragédie vyplýva z možnosti redefinovať seba, rezignovať na to, s čím sa človek stotožňuje, stávať sa niekym iným či nakoniec vytvoriť alternatívnu koncepciu seba samého. Každý druh aktivity vyplývajúci z ľudskej slobody vyvoláva určité následky, ktoré sa dajú predvídať iba čiastočne. Rovnako aj v tom spočíva tragická skúsenosť, ktorá je dôsledkom slobody. Následky činov, ktoré sa nedajú predvídať, vyvolávajú u človeka, ktorý má vedomie, že to on je ich *autorom*, úzkosť. Táto úzkosť vymedzuje zážitok tragédie, odhaľujúc v človeku normatívny charakter jeho existencie, ktorú nie je možné identifikovať iba s biologickou, psychickou či spoločenskou dimenziou, definujúcimi procesy a dynamiku socializácie. Ukazuje, že s tým, čo je fakticky určené predmetnými štandardami, je spojené to, čo je určené subjektívnymi štandardami. Axio-morálna povinnosť určujúca realizáciu správneho konania človeka, ktoré je späté s prehodnotením deterajšieho všeobecného poznania, ako druhu sukromnej filozofie života, sa týka zaujatia postoja k samotným hodnotám. Úzkosť sa naproti tomu stáva barometrom zaujatia daného postoja.

Poznaňský vedec zároveň odhaľuje paradox subjektivity, vyplývajúci z *humanizácie* ľudského jednotlivca, ktorá sa, určujúc možnosti rozvoja, ukazuje ako neúplná, nedokončená a nestabilná. Vďaka subjektivite má človek koncepciu seba samého, svojich úloh. Preto mu tiež nové objavy, spolu s poznaním toho, čo na mape jeho vedomia nebolo, nielen že neprekážajú v realizácii úloh, ale ju v značnom stupni uľahčujú. Metafora moreplavcu, ktorý bol zvyknutý disponovať jasnými mapami súostroví ku ktorým smeruje, by vyjadrovala skúsenosť subjektivity. Prežívanie subjektivity spôsobuje, že sa intencionálny človek stáva objaviteľom, ktorý je v stave vždy nanovo určiť smery a ciele vlastnej životnej cesty. Keď pripája nové poznanie, jeho šance dospieť k vytúženým súostroviám sa zväčšujú. Stáva sa nezávislým od náhodných

determinácií vyplývajúcich z kultúrnych vzorov alebo vnútených pudom. Protiváhou k ľudskej intencionalite je absencia odstupe od seba samého, obmedzenie vlastného poznania na konkrétnu skúsenosť, ktorá ho robí závislým od situácie a umožňuje okamžité reakcie.

Pri rekapitulácii úvah je treba zdôrazniť, že intencionalita, konštitujúca ľudskú bytosť, neurčuje iba diferenciáciu psychických potrieb, dominanciu potrieb určitého typu, ale aj vznik bohatej axiologickej ponuky, ktorú je ťažko redukovať na to, čo je príjemné a užitočné. Lebo to, čo vyzerá ako podmienené jej aktivitou, to sú, okrem iného, subjektívne činitele chápané ako potreby. Vzťah človeka so svetom by tu spočíval v zbere toho v ňom, čo uspokojuje tieto potreby. Hodnoty by v tom prípade podliehali relativizácii a, rozširujúc v značnej miere biopsychickú dynamiku života, predstavovali by vždy nie iba hodnotu *niečoho*, ale aj hodnotu *pre niekoho*. Človek by, hľadajúc existenciálne doplnenie prostredníctvom potrieb v reálnom svete, nemohol vykročiť poza výklenok subjektívnych pocitov. V rámci vzťahu so sebou samým i so svetom prostredníctvom intencionálnej činnosti sa ukazuje ako podstatné riadiť sa hodnotami kvôli nim samým, z ohľadu na ich kvalitatívnu autonómiu. Prostredníctvom spomínanej dynamiky tvorivej adaptácie sa v intencionálnom človeku uskutočňuje veľa zmien. Sú späté s realizáciou hodnôt formujúcich tie postoje, ktoré by sme mohli označiť ako zrelé čiže autonómne voči psycho-fyzickosti (tragický postoj, odstup od seba samého, *personálna transcendencia*). Hodnoty získané intencionálnou aktivitou môžu byť navzájom v nesúlade, nespájať sa do harmonického celku, byť vyššie i nižšie, objavovať sa v menšom či väčšom počte a nevytvárať väzby závislosti. Niekedy, keď sa v rozličných životných situáciách vylúčujú, môžu byť dokonca predmetom psychického a morálneho konfliktu a všetky pokusy usporiadať ich môžu narážať na hranice racionálnej možnosti takúto operáciu uskutočniť. O úplnej realizácii intencionálnej bytosti môžeme hovoriť vtedy, keď vzťahy človeka so svetom i sebou samým tento svet dobiehajú diferencujú.

BIBLIOGRAFIA

- Adler, A. (1986): *Sens życia*, przeł. M. Kreczowska, wyd. 2, PWN, Warszawa.
- Allport, G. (1955): *Becoming. Basic Considerations for a Psychology of Personality*, Yale University Press, New Haven.
- Bartoszewski, J. (2011): *Bycie: od filozofii możliwości do psychoterapii krótkoterminowej*, „Psychiatria i Psychoterapia”, t. 7, nr 2-3.
- Bauman, Z. (2000): *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, wyd. 2, Sic!, Warszawa.
- Bergson, H. (1963): *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, przeł. P. Beylin, K. Bleszyński, PWN, Warszawa.
- Blaustein, L. (2005): *Wybór pism estetycznych*, oprac. Z. Rosińska, Universitas, Kraków.
- Brach-Czaina, J. (2006): *Szczeliny istnienia*, eFKa, Kraków.
- Buczyńska-Garewicz, H. (1969): *Pragmatyczna koncepcja wartości instrumentalnej*, „Etyka” nr. 5.
- Czeżowski, T. (1989): *Pisma z etyki i teorii wartości*, Ossolineum, Wrocław.
- Dąbrowski, K. (1988): *Pasja rozwoju*, Alma Press, Warszawa.
- Dąbrowski, K. (1986): *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Elzenberg H. (1963): *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Znak, Kraków.
- Elzenberg, H. (2002): *Wykłady toruńskie 1946/47. Podstawowe pojęcia aksjologii* w: H. Elzenberg, *Pisma aksjologiczne*, oprac. L. Hostyński, A. Lorczyk, A. Noga, UMCS, Lublin.
- Frankl, V. E. (1992): *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Aufl. 4, Fischer Taschenbuch Verlag, Wien.
- Frankl, V. E. (1984): *Homo patiens*, wyd. 3, przeł. R. Czernecki, J. Morawski, PAX, Warszawa.
- Frankl, V. E. (1982): *Der Wille zum Sinn, Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, Aufl. 3, Verlag Hans Huber, Bern, Stuttgart, Wien.
- Freud, Z. (1975): *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa.
- Fromm, E. (2005): *Mieć czy być?* przeł. J. Karłowski, wyd. 4, Rebis, Poznań.
- Fromm, E. (1974): *O granicach i niebezpieczeństwach psychologii*, „Więź” 199.
- Fromm, E. (1993): *Ucieczka od wolności*, przeł. O. A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa.
- Gadamer, H. G. (2000): *Semantyka i hermeneutyka*, przeł. K. Michalski, w: tenże *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, PIW, Warszawa.
- Galarowicz, J. (1993): *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Oficyna Naukowa i Literacka TIC, Kraków.
- Gałdowa, A. (1994): *Drogi i bezdroża psychologii religii*, „Znak”, nr 2.
- Gałdowa, A. (2000): *Powszechność i wyjątek, Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, wyd. 2, UJ, Kraków.
- Grzegorzczak, A. (2003): *Psychiczna osobliwość człowieka*, Scholar, Warszawa.
- Hartmann, N. (1974): *Najważniejsze problemy etyki*, „Znak”, nr 11.

- Hartmann, N. (1962): *Ethik*, Aufl. 4, Walter de Gruyter & Co., Berlin.
- Heidegger, M. (2004): *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, wyd. 2, PWN, Warszawa.
- Heidegger, M. (1977): *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, Warszawa.
- Heidegger, M. (1998): *Nietzsche*, t. I, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, red.n. C. Wodziński, PWN, Warszawa.
- Hessen, S. (1973): *Filozofia – kultura – wychowanie*, oprac. M. Hessenowa, PAN KNP, Wrocław.
- Hildebrand, D. (1974): *Die drei Grundformen menschlicher Teilhabe an der Werten* w: tenże, *Situationsethik und kleinere Schriften*, Aufl. 2, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart.
- Hildebrand, D. (1974): *Ethik, Gesammtliche Werke* t. II, Stuttgart.
- Horney K. (1994): *Nasze wewnętrzne konflikty*, przeł. A. Gomola, Rebis, Poznań.
- Horney, K. (1978): *Nerwica a rozwój człowieka*, przeł. Z. Doroszowa, wyd.2, Rebis, Poznań.
- Ingarden, R. (1987): *Książeczka o człowieku*, wyd. 4, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Ingarden, R. (1966): *Przeżycie, dzieło, wartość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Ingarden, R. (1994): *Uwagi o względności wartości* w: *O wartościach, normach i problemach moralnych*, oprac. M. Środa, PWN, Warszawa.
- Jarnuszkiewicz, A. (1994): *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*, Wyd. TJ., Kraków.
- Jaspers, K. (2006): *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty.
- Jung, C. G. (1989): *Rebis czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, PAX, Warszawa.
- Kant, I. (1971): *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, wyd.2, PWN, Warszawa.
- Kępiński, A. (1995): *Lęk*, wyd. 4, Sagitarius, Warszawa.
- Kępiński, A. (1992): *Schizofrenia*, wyd. 5, Sagitarius, Warszawa.
- Kowalczyk, S. (2011): *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, wyd. 2, KUL, Lublin.
- Kozielecki, J. (1987): *Koncepcja transgresyjna człowieka: analiza psychologiczna*, PWN, Warszawa.
- Kozielecki, J. (2001): *Psychotransgresjonizm*, Żak, Warszawa.
- Kozielecki, J. (2002): *Transgresja i kultura*, wyd. 2, Żak, Warszawa.
- Kwaśnica, R. (2007): *Dwie racjonalności. Od filozofii sensu ku pedagogice ogólnej*, wyd. 2, DSWE TWP, Wrocław.
- Lipiec, J. (2005): *Koło etyczne*, Wyd. Fall, Kraków.
- Lipiec, J. (1997): *Wolność i podmiotowość człowieka*, Fall, Kraków.
- Lipiec, J. (2001): *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Fall, Kraków.
- Maslow, A. H. (1986): *W stronę psychologii istnienia*, przeł. I. Wyrzykowska, PAX, Warszawa.
- May, R. (1989): *Psychologia i dylemat ludzki*, przeł. T. Mieszkowski, wyd. 2, PAX, Warszawa.

- Musil, R. (2002): *Człowiek bez właściwości*. przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Warszawa, Porozumienie Wydawców, t. II.
- Nelicki, A. (1999): *Psychologia jednostki Gordona W. Allporta*, w: A. Gałdowa (red.), *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, UJ, Kraków.
- Obuchowski, K. (1985): *Adaptacja twórcza*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Obuchowski, K. (2001): *Człowiek, dążenie, sens – myśli wybrane*, AB, Bydgoszcz.
- Obuchowski, K. (1993): *Człowiek intencjonalny*, PWN, Warszawa.
- Obuchowski, K. (2000): *Galaktyka potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*, wyd. 2, Z-ska, Poznań.
- Obuchowski, K. (1992): *Autobiografia naukowa* w: T. Rzepa (red.), *Historia psychologii polskiej w autobiografiach*, cz. 1, Zakład Poligraficzny M-druk, Wągrowiec.
- Obuchowski, K. (1996): *Jednostka ludzka*, „Czasopismo psychologiczne”, 1.
- Obuchowski, K. (2004): *Kody umysłu i emocje*, WSHE, Łódź.
- Obuchowski, K. (1988): *Mikroświat i makroświat człowieka*, „Przegląd humanistyczny”, nr 4-5, s. 23.
- Obuchowski, K. (2001): *Od przedmiotu do podmiotu*, wyd. 2, AB, Bydgoszcz.
- Obuchowski, K. (1988): *Psychologia jako historia duszy* w: J. Drozdowski (red.), *Między historią a teorią: refleksje nad problematyką dziejów i wiedzy historycznej*, PWN, Poznań – Warszawa.
- Obuchowski, K. (2009): *Refleksje autobiograficzne psychologa*, WSHE, Łódź.
- Obuchowski, K. (1989): *Regulacyjna rola standardów ewaluacji* w: P. Buczkowski, R. Cichocki (red.), *Podmiotowość. Możliwość – Rzeczywistość – Konieczność*, Nakom, Poznań.
- Obuchowski, K. (2005): *The subjects revolution*, przeł. M. Kopytowska WSHE, Łódź.
- Obuchowski, K. (2001): *W poszukiwaniu właściwości człowieka*, wyd. 2, Garmond, Poznań.
- Obuchowski, K. (1977): *Życie jako dzieło sztuki*, „Literatura: tygodnik” 4.
- Opoczyńska, M. (2002): *Kim jestem? Doświadczenie choroby a stawanie się sobą*, wyd. 2 zm., UJ, Kraków.
- Opoczyńska, M. (1999): *Moratorium psychospołeczne – szansa czy zagrożenie dla rozwoju* w: A. Gałdowa (red.), *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, wyd. 2, UJ, Kraków.
- Opoczyńska, M. (1994): *Uwagi o trudnościach psychologicznego badania związku pomiędzy zdrowiem psychicznym a indywidualnym światem wartości człowieka*, „Przegląd Psychologiczny”, nr 1-2.
- Orlik, P. (1995): *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, UAM, Poznań.
- Ortega y Gasset, J. (1982): *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Nikiewicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa.
- Paszkiewicz, E. (1983): *Struktura teorii psychologicznych. Behawioryzm, Psychoanaliza, Psychologia humanistyczna*, PWN, Warszawa.
- Piecuch, Cz. (2001): *Człowiek metafizyczny*, PWN, Warszawa – Kraków.
- Piecuch, Cz. (2011): *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Universitas, Kraków.

Podrez, E. (2009): *Zło a kompromis. Dylematy natury moralnej* w: R. Wiśniewski, M. Jaranowski (red.), *Koncepcje i problemy filozofii zła*, UMK, Toruń.

Promieńska, H. (1980): *Poznanie ludzkie a wartości moralne*, UŚ, Katowice.

Rahner, K., Vorgrimler, H. (1987): *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Pax, Warszawa.

Ricoeur, P. (1985): *Konflikt hermeneutyk, epistemologia interpretacji*, przeł. J. Skoczylas w: tenże *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór S. Cichowicz, Pax, Warszawa.

Rosik, S. (1986): *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność*, PWT, Poznań.

Rowan, J. (1987): *Źródła humanistycznej psychologii*, przeł. P. Karpowicz, „Colloquia Communia”, nr 1-2

Rudziński, R. (1978): *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

Scheler, M. (1921): *Der Formalismus in der Ethik die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle.

Scheler, M. (1986): *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, wyd. 2, PWN, Warszawa.

Scheler, M. (1967): *Materialne apriori w etyce*, „Znak”, nr 162.

Scheler, M. (1976): *O zjawisku tragiczności w: Arystoteles, David Hume, Max Scheler. O tragedii i tragiczności*, przeł. W. T. Tatarkiewiczowie, R. Ingarden, WL, Kraków.

Scheler, M. (1997): *Resentyment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa.

Scheler, M. (2004): *Wolność, miłość, świętość*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków.

Siemianowski, A. (1993): *Człowiek a świat wartości*, Gaudentinum, Gniezno.

Skarga, B. (2005): *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków.

Skarga, B. (1997): *O cynizmie słów kilka*, „Etyka”, nr 30.

Sowa, J. (1983): *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*, PWN, Warszawa.

Stachewicz, K. (2012): *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, UAM, Poznań.

Stachewicz, K. (2001): *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Universitas, Kraków.

Stróżewski, W. (2007): *Dialektyka twórczości*, Znak, Kraków.

Stróżewski, W. (1981): *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków.

Szulakiewicz, M. (2004): *Filozofia jako hermeneutyka*, UMK, Toruń.

Tański, M. (2011): *O różnicach między moralnością a moralizmem z perspektywy psychologicznej i aksjologicznej*, „Ruch Filozoficzny”, nr 2.

Tański, M. (2008): *Niezawłaszczone królestwo. Mistyka Mistrzów Nadreńskich Jana Eckharta i Jana Taulera z perspektywy egzystencjalnej*, Akademia Pedagogiczna im. KEN: Instytut Wydawniczy „Maximum”, Kraków.

Tański, M. (2013): *Racjonalność transgresyjna – między emancypacją a instrumentalizmem. W poszukiwaniu podstaw pedagogiki*, Aureus, Kraków.

Tatarkiewicz, W. (1992): *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, oprac. P. J. Smoczyński, PWN, Warszawa.

Tatarkiewicz, W. (2009): *Historia filozofii. T. III. Filozofia XIX wieku i współczesna*, PWN, Warszawa.

- Tilich, P. (1994): *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, wyd. 2, Rebis, Poznań.
- Węgrzecki, A. (1975): *Scheler*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Wiśniewski, R. (2013): *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Epigram, Bydgoszcz.
- Wiśniewski, R. (1999): *Probabilizm etyczny*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 1.
- Wiśniewski R. (2009): *Problemy i drogi hierarchizowania wartości* w: D. Ślęczek-Czakon, M. Wojewoda (red.), *Wartości – tradycja i współczesność*, UŚ, Katowice.
- Wiśniewski, R. (2005): *W stronę pojęcia wartości absolutnej* w: R. Wiśniewski, W. Tyburski (red.), *Rozprawy filozoficzne. Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Pawłakowi*, UMK, Toruń.
- Witkowski, L. (2000): *Edukacja i humanistyka. Nowe (kon)teksty dla nowoczesnych nauczycieli*, IBE, Warszawa.
- Witkowski, L. (2007): *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*, wyd. 2, IBE, Warszawa.
- Witkowski, L. (2007): *Między pedagogiką, filozofią i kulturą: studia, eseje, szkice*, IBE, Warszawa.
- Znaniński, F. (1974): *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa.
- Znaniński, F. (1987): *„Myśl i rzeczywistość” i inne pisma filozoficzne*, t. I, oprac. J. Wociąg, PWN, Warszawa.



PEDAGOGICZNA BIBLIOTEKA CYFROWA

Biblioteki Głównej
Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN
w Krakowie

<http://pbc.up.krakow.pl/dlibra>

ISBN 978-83-923889-1-3