



ELŻBIETA STAWNICKA

**FILOZOFIA  
CZŁOWIEKA**

*Antoniego  
Kępińskiego*

## RADA WYDAWNICZA

Andrzej Wiśniewski (przewodniczący), Janusz Mielniczuk,  
Dorota Rybczyńska, Hieronim Szczegółka, Zbigniew Śmigieński,  
Wojciech Olszewski (sekretarz)

## RECENZJE

Henryk Pisarek



## REDAKCJA WYDAWNICZA

Iwona Żuraszek

## REDAKCJA TECHNICZNA

PROJEKT OKŁADKI

Irena Bulczyńska

ks2 151728 -

Na stronie drugiej  
fotografia Antoniego Kępińskiego  
z archiwum rodzinnego

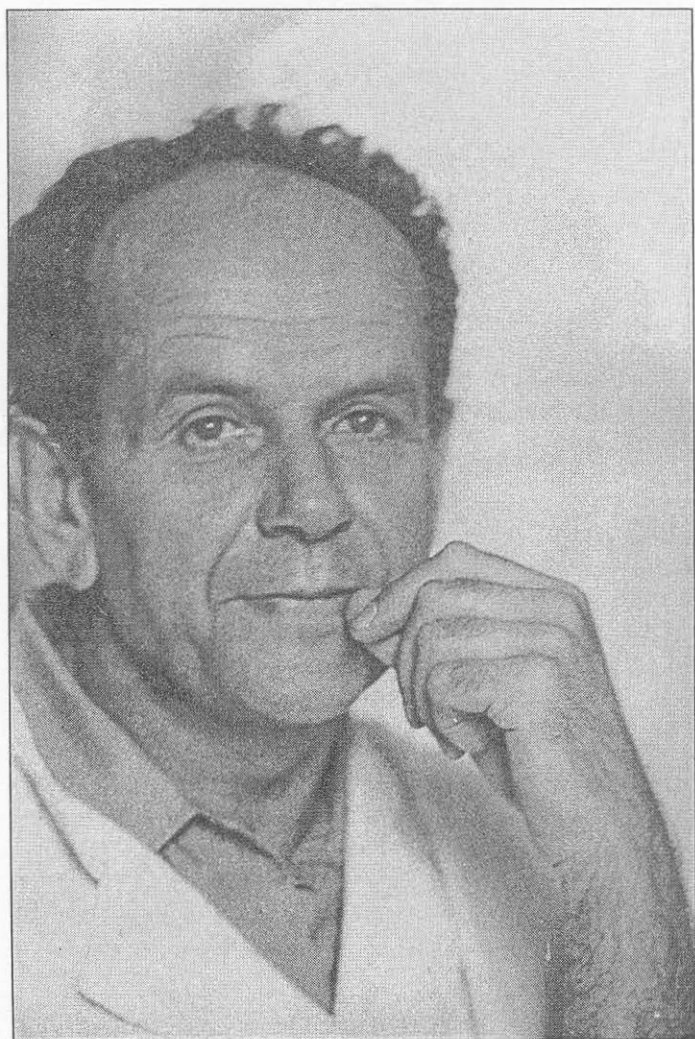
© Copyright by Wydawnictwo WSP TK  
Zielona Góra 1999

ISBN 83-86832-95-9

WYDAWNICTWO WYŻSZEJ SZKOŁY PEDAGOGICZNEJ  
im. TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO  
pl. Słowiański 6, 65-069 Zielona Góra, tel. (0 68) 320 24 39

Wydanie I, format B5, ark. wyd. 9,0, ark. druk. 9,5;  
druk ukończono w grudniu 1999 r.  
Druk: Zakład Poligraficzny WSP TK

069/00



Portrait of a man  
Thinking hard

## WSTĘP

Dzieło i postać polskiego psychiatry i myśliciela Antoniego Kępińskiego (1918-1972) cieszy się rosnącą popularnością wśród zróżnicowanej rzeszy odbiorców, o czym świadczą m.in. ciągle wznowienia dziewięciu jego głównych prac<sup>1</sup>. Stanowią one inspirację twórczą dla badaczy z różnych dyscyplin naukowych, a w szczególności zaś dla przedstawicieli nauk humanistycznych. Przyczyną tego zjawiska jest głęboko humanistyczna treść prac Kępińskiego. Przejawia się ona w świadomym podporządkowaniu rozległych i szczegółowych doświadczeń stricte psychiatrycznych, przybliżających fenomeny zarówno zwykłych zaburzeń psychicznych, takich jak lęki, itp. jak i skomplikowanych oraz „urocznych” psychoz (np. schizofrenii), jednemu nadrzędnemu celowi, jakim jest próba zrozumienia człowieka. Pytanie sformułowane przez Kępińskiego można uznać za niewątpliwie wiodący motyw poznawczy stanowiący swoiste motto teoretyczne przyświecające wszystkim jego pracom:

Każdy sam dla siebie jest zagadką i taką zagadką jest dla drugiego człowieka; prawdopodobnie zawsze człowiek stawiał sobie pytanie: Kim jestem? Kim jest człowiek?<sup>2</sup>

Przedmiotem filozoficznych analiz i syntez, zawartych w tej książce, są węzłowe wątki treściowe dotyczące problematyki antropologii filozoficznej obecnej w głównych dziełach Kępińskiego. Jak sugeruje tytuł książki *Filozofia człowieka Antoniego Kępińskiego* ostatecznym jej zamierzeniem staje się teoretyczna rekonstrukcja filozoficznej wizji człowieka, jaką posiadał i przekazał w swoich książkach autor *Rytmu życia*. Zawila i trudna problematyka typowo psychiatryczna dotycząca lęku, depresji, nerwic, czy psychopatii, w mistrzowski sposób udostępniona czytelnikom, staje się dla Kępińskiego pretekstem dla filozoficznych wypowiedzi na tematy dotyczą-

<sup>1</sup> Dzieła A. Kępińskiego zostaną wyszczególnione w bibliografii, na końcu pracy.

<sup>2</sup> A. Kępiński, *Autoportret człowieka (myśli, aforizmy)*, wybór i wstęp Z. Ryn, Kraków 1992, s. 28.



ce kwestii sensu i wartości życia, istoty i natury człowieczeństwa, a w końcu przedstawienia swojej aksjologii, w której człowiek i jego życie są absolutnie najistotniejsze.

Odtworzenie całościowego obrazu człowieka łącznie z wydobyciem i ukazaniem w jego obrębie wielowymiarowości poziomów wymaga odpowiedzi na zasadnicze pytanie: czy w ogóle Kępiński stworzył w swoich głównych dziełach całościową, filozoficzną wizję człowieka?

Poddanie analizie filozoficznej problematyki z zakresu nauki szczegółowej, jaką jest bez wątpienia psychiatria, rodzi specyficzne problemy. Z jednej strony pojawia się troska o zachowanie autonomii samej filozofii, by nie rozplynęła się ona w detalach nauk szczegółowych, z drugiej zaś strony nasuwają się obiekcje odwrotnej natury, a mianowicie, czy filozofia ze swoją uzurpacją do uogólnień nie znieście ich naukowej wymierności i weryfikalności.

Koncentracja na filozoficznej warstwie rozważań Kępińskiego, dotyczących struktury i istoty człowieka, uzasadnia moją rezygnację z wnikania w szczegółową problematykę z zakresu psychopatologii, neurofizjologii, biochemii, itp. Zejście bowiem na tak niski poziom konkretności, na którym funkcjonuje psychiatria biologiczna, uważam za mało przydatne z punktu widzenia zasadniczego tematu książki.

[Konstrukcja treściowa książki eksponuje pięć płaszczyzn teoretycznych odpowiadających kolejnym jej rozdziałom. Obrazują one hierarchiczny układ poziomów, na których przebiega refleksja dotycząca struktury i istoty człowieka. Poziomy te stopniowo „odsłaniają” nam spójną wizję człowieka, jaką zawarł Kępiński w ramach swojej teorii metabolizmu energetyczno-informacyjnego. Teorię tę bowiem należy uznać za kluczową dla realizowanej rekonstrukcji i logicznej wykładni poglądów autora *Lpku* na temat filozofii człowieka. Opisuje ona go na trzech uzupełniających się płaszczyznach: cielesnej, psychicznej oraz duchowej. Przyporządkować je można kategoriom będącym częściami składowymi teorii metabolizmu energetyczno-informacyjnego, a mianowicie: metabolizmu energetycznego (wymiar cielesności), metabolizmu informacyjnego (psychika podświadoma i świadoma) oraz sumienia i zagadnień aksjologicznych (wymiar duchowy).

Struktura książki rekonstruuje tę teorię, uwzględniając te trzy aspekty istoty człowieka.

W stosunkowo obszernej ilościowo literaturze polskiej poświęconej osobie i twórczości Kępińskiego dominują artykuły o charak-

terze publicystycznym. Część z nich przybliżyła postać i znaczące wątki biograficzne polskiego psychiatry, afirmując jego heroiczność i wielkość moralną, która ujawniła się w stosunku do chorych psychicznie, a także w obliczu śmierci.

Pokaźna liczba publikacji o Kępińskim poświęcona jest recenzjom kolejno wydawanych jego dzieł, które stawały się swoistymi „wydarzeniami” na polskim rynku wydawniczym, wywołując żywe reperkusje nie tylko w kręgach profesjonalnych, czy w środowiskach uczonych humanistów, ale także wśród szerokich mas zwykłych czytelników. Brak jednak w tej obszernej literaturze pracy poświęconej wyłącznie wątkom filozoficznym obecnym w twórczości Kępińskiego. Trzeba stwierdzić, że zagadnienia z zakresu filozofii człowieka, przewijające się w warstwie jawnej i ukrytej dzieł polskiego, filozofującego psychiatry, nie zostały jeszcze ani gruntownie zbadane, ani nie doczekały się systematycznych opracowań. Problematyka antropologii filozoficznej Kępińskiego pozostaje nadal obszarem mało znanym.

Wśród dwustu pięćdziesięciu publikacji o Kępińskim, jakie ukazały się do 1989 r.<sup>2</sup>, tylko nieliczne stanowią propozycję filozoficznej interpretacji jego poglądów. Jedyną, jak dotąd, pracą monograficzną napisaną w latach 1978-1979, a wydaną w roku 1981 jest książka uczniów i najbliższych współpracowników Kępińskiego, Andrzeja Jakubika i Jana Masłowskiego *Antoni Kępiński - człowiek i dzieło*. Cennym osiągnięciem tej pracy jest próba zbadania „przynależności Kępińskiego do określonego nurtu teoretycznego”<sup>3</sup>, a w szczególności „prześledzenie wpływów psychoanalizy freudowskiej i kulturowej (K. Horney, E. Fromm, itp.) na jego twórczość”. Kontrowersyjna pozostaje teza Jakubika o „eklektycznych właściwościach”<sup>4</sup> poglądów Kępińskiego. Pisząc o jego filozofii, wspomniany autor, eksponuje w niej epistemologię, twierdząc, że zagadnienia „granic poznawalności świata i możliwości poznawczych człowieka”<sup>5</sup> należą do kluczowych w jego twórczości.

Z innych typowo filozoficznych refleksji powstałych na bazie bezpośredniej inspiracji dziełami Kępińskiego są dwie pozycje Krzysz-

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>3</sup> A. Jakubik, J. Masłowski, *Antoni Kępiński - człowiek i dzieło*, Warszawa 1981, s. 222.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 287.

tofa Murawskiego: książka *Jaźń i sumienie. Filozoficzne zagadnienia rozwoju duchowego człowieka w pracach Junga i Kępińskiego*<sup>7</sup> oraz artykuł *Pojęcie osoby ludzkiej w poglądach Antoniego Kępińskiego*<sup>8</sup>. W pierwszej pozycji autor przeprowadza interesującą analogię pomiędzy koncepcją jaźni Carla Gustava Junga a propozycją sumienia Kępińskiego, dostrzegając wpływ tych sfer życia ludzkiego (jaźni u Junga i sumienia u Kępińskiego) na rozwój bądź regres duchowy człowieka. W podobnym kierunku myślowym podąża artykuł tegoż autora, w którym eksponując sumienie jako naczelną kategorię filozofii Kępińskiego, proponuje zdecydowaną interpretację jego koncepcji człowieka w wersji personalizmu chrześcijańskiego.

Józef Tischner podejmuje w kolejnych artykułach – recenzjach kolejno wydawanych dzieł Kępińskiego problematykę z zakresu filozofii człowieka, umieszczając ją w znamiennej dla siebie przestrzeni rozważań aksjologicznych, głównie etycznych. I tak, w artykule *Filozofia wypróbowanej nadziei*<sup>9</sup> skupiając się na relacji psychiatra – chory, odwołuje się do fenomenu spotkania i jego aksjologicznych wymiarów. Etos myślenia Kępińskiego nazywa on filozofią wypróbowanej nadziei. Jest to filozofia „po Oświeceniū”, która odkrywa fundamentalną prawdę na temat granic ludzkiej wolności i możliwości jej utrzymania w skrajnych, ekstremalnych sytuacjach egzystencjalnych (np. w obozach koncentracyjnych). Filozofia ta udowadnia, zdaniem Tischnera, optymistyczną prawdę o ludzkim człowieczeństwie, o tym, „że pośrodku bestialstwa może kwitnąć heroizm”<sup>10</sup>.

W następnej publikacji Tischnera – artykule *Ludzie z kryjówek*<sup>11</sup> – pretekstem do niezwykle ciekawych rozważań filozoficznych o człowieku stają się *Psychopatie* Kępińskiego. Tischner opisuje fenomen psychopatii w aksjologicznej kategorii pięknie zobrazowanej i meta-

<sup>7</sup> K. Murawski, *Jaźń i sumienie. Filozoficzne zagadnienia rozwoju duchowego człowieka w pracach Junga i Kępińskiego*, Wrocław 1987, s. 7-8. Porównanie koncepcji jaźni Carla Gustava Junga z koncepcją sumienia Kępińskiego prowadzi Murawskiego do wniosku, iż w obu przypadkach kategorie te opisują moralną sferę psychiki, a tym samym „obaj wymienieni uczeni reprezentują w filozofii szczególną odmianę personalizmu polegającego bezpośrednio na analizie rozwoju duchowego człowieka”.

<sup>8</sup> Idem, *Pojęcie osoby ludzkiej w poglądach Antoniego Kępińskiego*, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t. 29, Wrocław 1983.

<sup>9</sup> J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, „Znak” 1974, nr 237 (3), s. 343.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 344.

<sup>11</sup> J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, „Znak” 1978, nr 283 (1).

forycznie nazwanej kryjówką, definiując ją jako „miejsce wolności zależnionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie”<sup>12</sup>, a więc nadziei skurczonej do świadomości przetrwania.

Godny odnotowania, ze względu na filozoficzne wątki rozważań, jest artykuł Andrzeja Kowala *Metabolizm informacyjny według Antoniego Kepińskiego*<sup>13</sup>, w całości poświęcony teorii metabolizmu informacyjnego Kepińskiego. Autor artykułu wskazuje na oryginalność teorii metabolizmu informacyjnego, zalicza ją do modelu biologicznego, twierdząc jednocześnie, że lepiej niż modele mechaniczne, energetyczne i cybernetyczne wyjaśnia on psychikę człowieka. Kowal podkreśla wartość tej teorii dla integralności i jedności nauk badających istotę człowieka.

Tadeusz Płużański napisał artykuł *U źródeł uczuć i postaw*<sup>14</sup> rzucający światło na problem uwarunkowań ludzkiej świadomości w ujęciu Kepińskiego, trafnie odnajdując podstawę „ludzkich uczuć, postaw moralnych i wartościowania w sferze biologicznej”<sup>15</sup>, co sytuuje polskiego psychiatrę w tradycji neofreudowskiej.

Marek Woźniak wybiera z różnorodnej i wszechstronnej twórczości krakowskiego lekarza tematykę antropologiczną uznając ją za pierwszoplanową i koncepcyjnie opracowaną. W artykule *O koncepcji człowieka Antoniego Kepińskiego*<sup>16</sup> zalicza myśli autora *Lęku* do „czysto naukowej, lekarskiej filozofii człowieka, do literacko-filozoficznej eks-

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 59. Przenosząc pojęcie kryjówki na grunt, wypracowanej przez siebie, fenomenologii spotkania Tischner pokazuje, w jaki sposób poszczególne rodzaje psychopatii organizują aksjologicznie przestrzeń obcowań, jakie wartości etyczne (lub ich brak) ujawniają się w takim obszarze. Propozycję psychoterapii Kepińskiego postrzega Tischner jako próbę kuracji etycznej, w której szczególną rolę odgrywa wartość prawdy. Stanięcie wobec prawdy na swój temat jest początkiem uzdrowienia, a także przekroczenia progu kryjówki (wychodzeniem z psychopatii).

<sup>13</sup> A. Kowal, *Metabolizm informacyjny według Antoniego Kepińskiego*, „Znak” 1975, nr 254 (8), s. 974. Autor artykułu twierdzi, że „sposób rozpatrywania zjawisk przez Kepińskiego jest dialektyczny, co znaczy, że są one rozpatrywane w ich procesie stawania się i rozwoju filo- i ontogenetycznego (w przeciwieństwie do takiego punktu widzenia, który traktowałby je jako statyczne, gotowe i niezmiennne), co znaczy dalej, że przy rozpatrywaniu poszczególnych zjawisk uwzględnia się możliwe wszechstronne związki, w których badane zjawisko pozostaje z innymi”.

<sup>14</sup> T. Płużański, *U źródeł uczuć i postaw*, „Człowiek i Światopogląd” 1983, nr 1, s. 52-72.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 71.

<sup>16</sup> M. Woźniak, *O koncepcji człowieka Antoniego Kepińskiego*, „Człowiek i Światopogląd” 1984, nr 7.



presji typowego praktyka, którego pomysły filozoficzne (antropologiczne) ściśle trzymają się po przyrodniczemu traktowanej empirii<sup>17</sup>.

W kierunku filozoficznych refleksji inklinuje także artykuł ks. Stanisława Kowalczyka *Elementy filozofii człowieka Antoniego Kępińskiego*<sup>18</sup>, w którym autor zwraca uwagę na novum w sposobie myślenia Kępińskiego o człowieku. Upatruje je w holistycznej wizji człowieka, przekraczającej ograniczenia poszczególnych modeli (mechanistycznych, energetycznych czy cybernetycznych), oraz w materialistycznej proveniencji myśli antropologicznej Kępińskiego.

Kępiński i recepcja jego myśli uobecniają się także w pracach znanego polskiego filozofa, twórcy etyki prostomyślności, Józefa Bańki. Częste powoływanie się i cytowanie myśli Kępińskiego wynika z dostrzegalnego pokrewieństwa w przedstawianiu problematyki człowieka współczesnego, coraz bardziej zagrożonego oddziaływaniami cywilizacji i jej wymogami. Bańka, który od lat oryginalnie uprawia współczesną filozofię człowieka<sup>19</sup>, szczególnie w kontekście zagrożeń moralnych stwarzanych przez nowe wartości kultury technicznej, dostrzega i przyznaje się do owego myślowego powinowactwa.

W stosunkowo niedawno wydanym podręczniku do filozofii *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, jej autor, Jan Galarowicz wymienia Kępińskiego jako autora jednej z „trzech najciekawszych i najbardziej oryginalnych koncepcji człowieka, jakie w obecnym stuleciu narodziły się na polskiej ziemi”<sup>20</sup>, obok ujęć Karola Wojtyły i Józefa Tischnera. Galarowicz omawia dwie ostatnie, natomiast pomija koncepcję człowieka Kępińskiego, ze względu na, jak można się domyślić, niedostatek systematycznego i spójnego jej opracowania.

Żywię nadzieję, że moja praca wypełni latniejącą lukę w filozofii polskiej, udostępniając wszystkim zainteresowanym twórczością Kępińskiego systematyczny wykład jego filozofii człowieka.

Pragnę serdecznie podziękować tym, którzy pomogli mi nadać ostateczny kształt tej książce, a przede wszystkim prof. Henrykowi Pisarkowi z Uniwersytetu Wrocławskiego, głównie za to, że zachęcał mnie do jej wydania, a ponadto służył cennymi uwagami meryto-

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>18</sup> S. Kowalczyk, *Elementy filozofii człowieka Antoniego Kępińskiego*, „Chrześcijaństwo w świecie” 1988, nr 12, s. 21-34.

<sup>19</sup> J. Bańka, *Problemy współczesnej filozofii człowieka*, Katowice 1978.

<sup>20</sup> J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 524.

rycznymi. Gorące podziękowania kieruję także w stronę prof. Józefa Bańki i prof. Józefa Kosiana za przychylnie recenzje i słowa uznania pod adresem tej książki oraz w stronę moich kolegów z Instytutu Filozofii WSP w Zielonej Górze, którzy pomogli mi swą życzliwością i konstruktywną krytyką (m.in. prof. Janowi Kurowickiemu oraz prof. Ryszardowi Palaczowi).



## METABOLIZM ENERGETYCZNY A LUDZKA CIELESNOŚĆ

*Ciało jest obiektywnym aspektem tego, co subiektywnie przeżywa się jako psychikę. Traktując wymianę energetyczno-informacyjną (metabolizm) jako podstawowe zjawisko życia, można by zjawiska cielesne przypisać metabolizmowi energetycznemu, a zjawiska psychiczne - metabolizmowi informacyjnemu.*

*[...] Właściwe odwołanie się z prawami życia (zachowania własnego życia i życia gatunku) dokonuje się w metabolizmie energetycznym.*

A. Kępiński: *Lęk*, Warszawa 1977, s. 38, 39.

Jeżeli prawdą jest, że „każdy filozof w swym życiu wypowiada tylko jedną ważną rzecz, jedną przewodnią myśl czy intencję, która nadaje sens całemu jego dziełu”<sup>1</sup>, to głównym przesłaniem przenikającym całość twórczości Antoniego Kępińskiego jest problem struktury i istoty człowieka, jak również próba zrozumienia jego „metafizyczności”.

„Metafizyczność” zdefiniowana jako nieuchwytna istota wymykająca się racjonalnemu poznaniu, a w „platońskim” znaczeniu ukryta za przesłoną zewnętrznych, zmysłowo postrzeganych pozorów, osiąga wymiary absurdu w chorobie psychicznej. W niej bowiem cała istota natury ludzkiej, łącznie z indywidualnymi, tylko dla chorej jednostki znamienymi rysami powikłań, zostaje ujawniona w sposób przesadny i wyolbrzymiony. To, co normalnie ukryte jest za kotarą kulturowych „otorbień”, zostaje w chorobie psychicznej „wywinięte” na nice. Tajemnica wnętrza ludzkiego, jego przeżycia i najtajniejsze uczucia zostają wyrzucone na zewnątrz, w przestrzeń społeczną, międzyludzką, w formie udziwnionej, wymykającej się powszechnie akceptowanym sposobom komunikacji.

Kępiński docierał do prawdy o wnętrzu człowieka poprzez krzywe zwierciadło deformacji. W praktyce lekarskiej bowiem nie

<sup>1</sup> L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1990, s. 8.



tylko nieustannie stykał się z ludźmi, którym przydarzyło się dramatyczne doświadczenie swojego „wykrzywionego” świata przeżyć wewnętrznych, ale wchodził z nimi w głębokie emocjonalne związki oparte na miłości pojmowanej jako postawa współczucia i poszanowania człowieka cierpiącego. W tej optyce istota człowieczeństwa jawiła się polskiemu filozofującemu psychiatrze wyraziściej,

[...] bo w patologii – wskutek patologicznego wyolbrzymienia – zasadnicze problemy życia ludzkiego stają się lepiej widoczne. Występują one wprawdzie w życiu każdego człowieka, ale niejednokrotnie są dostrzegalne dopiero w krzywym zwierciadle patologii<sup>2</sup>.

Pierwszym krokiem metodycznym Kępińskiego w poznawaniu istoty człowieka jest ujęcie go w perspektywie przyrodniczej – tj. jako żywego organizmu, podlegającego na równi z innymi przedstawicielami przyrody ożywionej prawom życia. Istotą życia, według Kępińskiego, jest proces nieustannej wymiany zachodzący między organizmem a środowiskiem, czyli metabolizm. W *Lęku* konstatuje:

Istotą życia jest wymiana energetyczno-informacyjna [podkr. E. S.] z otoczeniem. Jest to może najbardziej charakterystyczna różnica między przyrodą nieożywioną a ożywioną. W przyrodzie ożywionej regułą jest ustawiczna wymiana (metabolizm), z jej przerwaniem ustaje życie, przychodzi śmierć<sup>3</sup>.

Już na poziomie ujęcia człowieka jako cząstki bytu przyrody ożywionej, której podstawową funkcją jest życie, tj. metabolizm energetyczno-informacyjny, wynikają dalsze wnioski i wskazania dotyczące jego właściwości. Po pierwsze, człowieka nie można zrozumieć wyabstrahowując go z jego środowiska, które w pewnym momencie przekracza już granice biosfery, a staje się światem wytworów ludzkich, społeczeństwem o określonym stopniu rozwoju kulturowo-cywilizacyjnego. Bez świata społecznego, który staje się w pewnym sensie „naturalnym” środowiskiem życia poszczególnego człowieka, niemożliwa byłaby wymiana głównie informacyjna, w „ścisze znaków

<sup>2</sup> A. Kępiński, *Fundamentowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, Warszawa 1978, s. 60.

<sup>3</sup> *Idem*, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 81; por. także: „Cechą życia jest dialektyka zmienności i niezmienności. Życie polega na ustawicznej zmianie [podkr. E. S.]; wynika to choćby z jego charakteru metabolicznego – istoty żywe są tzw. układami otwartymi, tzn. istniejącymi dzięki stałej wymianie (metabolizmowi) energetyczno-informacyjnej ze środowiskiem, bez swego środowiska nie mogą istnieć”. *Idem*, *Psychopatie*, Warszawa 1988, s. 5.

i symboli, w sferze »ducha«<sup>4</sup>. W warunkach środowiska społecznego rozbudowana zostaje warstwa „metabolizmu informacyjnego”, co świadczy o tym, że człowiek wydziela się ze świata zwierząt poprzez ilościowe spotęgowanie procesów informacyjnych. Bez środowiska, jakim dla człowieka jest społeczeństwo, zamarłaby wymiana energetyczno-informacyjna, co równałoby się śmierci organizmu. Po drugie, by mógł zaistnieć metabolizm:

[...] w przyrodzie ożywionej obowiązuje zasada układu otwartego, tzn. takiego, który powstaje dzięki wymianie energetyczno-informacyjnej ze środowiskiem. Dlatego dla jednostek przyrody ożywionej najważniejsza jest zachowanie specyficznego dla każdej z nich porządku [podkr. E. S.]. Zakłócenie tego porządku jest zwycięstwem przyrody nieożywionej nad fenomenem życia<sup>5</sup>.

Porządek na poziomie funkcji somatycznych (w metabolizmie energetycznym) utrzymywany jest samodzielnie, na zasadzie homeostazy<sup>6</sup>. Oznacza to samosterowność ludzkiego organizmu, swoistą mądrość ciała<sup>7</sup>, która przejawia się w autonomicznym i automatycznym przyswajaniu energii i przekształcaniu jej zgodnie z porządkiem wewnętrznym, a następnie taką wymianę powstałych struktur energetycznych (na zasadzie sprzężenia zwrotnego), by nie naruszała ona podstawowej równowagi między organizmem a otoczeniem.

O metabolizmie energetycznym człowiek się nie troszczy, w tym znaczeniu, że porządek w nim ustala się bez jego świadomego udziału; nawet – jeśli nie jesteśmy w tej dziedzinie fachowcami – nie wiemy, w jaki sposób energie do nas dochodzące z otoczenia zostają zmienione na swoiste dla ustroju struktury energetyczne i morfologiczne. Dzieje się to całkowicie bez naszej wiedzy i bez aktywnego (w sensie świadomego wysiłku) udziału<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Idem, *Łęk*, s. 81.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> A. Dawidowicz, *Homeostaz*, Warszawa 1970, s. 18. Homeostaza jest „nie tylko mechanizmem, który, zapobiegając gwałtownym zmianom, utrzymuje bieg procesów fizjologicznych w pewnych określonych granicach, ale i procesem zapewniającym samoregulację [podkr. E. S.], utrzymującą pewien stan czynnościowy organizmu, określony jako równowaga [podkr. E. S.], jak też procesem, który jest w stanie przywrócić tę równowagę w wypadku jej zaburzenia. Mechanizm ten decyduje o niezależności i integralności organizmu”.

<sup>7</sup> Por. W. B. Cannon, *Mądrość ciała*, ze: A. Dawidowicz, *op. cit.*, s. 16-17.

<sup>8</sup> A. Kępiński, *Łęk*, s. 81.

Wprowadzając termin metabolizmu energetyczno-informacyjny Kępiński mówi nam o dwuwarstwowej strukturze wszelkich organizmów żywych (począwszy od roślin, zwierząt aż po człowieka włącznie), a mianowicie o warstwie głębokiej, cielesnej, gdzie rozgrywają się procesy fizjologiczne o skomplikowanej strukturze biochemicznej, którą nazywa metabolizmem energetycznym, oraz o poziomie powierzchniowym, psychicznym, określanym w terminologii autora *Lęku* metabolizmem informacyjnym. Ten ostatni stanowi „tę jakby sferę »duchową«, która otacza i przenika metabolizm energetyczny<sup>9</sup>. W *Lęku* Kępiński pisze o dwuwarstwowości materiiżywioncej w następujący sposób:

Świat ożywiony składa się więc jakby z dwóch warstw: wewnętrznej – jądra życia, którym jest metabolizm energetyczny i spełnienie dwóch praw biologicznych, i warstwy zewnętrznej – metabolizmu informacyjnego, stwarzającego wokół jądra życia sferę symboli, a więc sferę w jakimś sensie duchową. Interesujące jest to, że ewolucja życia i wysiłek z nią związany koncentruje się nie tylko na spełnieniu dwóch praw biologicznych, lecz także na rozwoju sfery symbolicznej<sup>10</sup>.

Cielesność ludzka, zwana w słownictwie Kępińskiego metabolizmem energetycznym, łącząca człowieka z całym uniwersum bytów materialnych posiadających życie, opisywana jest, jak wynika z cytowanego tekstu, przez dwa prawa biologiczne: I prawo biologiczne, prawo zachowania własnego życia, oraz II prawo zachowania gatunku. Prawa te działają w pewnym centrum cielesnym, które Kępiński nazywa metaforycznie „jądrem życia”<sup>11</sup>. Funkcjonują one na zasadzie dialektycznego prawa jedności i walki przeciwieństw. Prawo samozachowawcze rządzi bowiem zarówno wegetatywnymi procesami mobilizacji, jak i rozpadu, destrukcji, organizując wymianę z otoczeniem na zasadzie walki o przetrwanie, o zachowanie życia organizmu za wszelką cenę. Determinuje w jednostkowym organizmie, jak i w całej przyrodzie „rytm śmierci”, przemijania. Prawo zachowania gatunku natomiast posiada „naturę” przeciwną w stosunku do I prawa biologicznego, generuje bowiem wegetatywne procesy budowy w sensie konstrukcji nowych struktur komórkowych oraz, w szerszym znaczeniu, jako tworzenie nowej żywej istoty. Kępiński

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 45: „Pierwszy sposób [wymiany, tj. metabolizm energetyczny – E. S.] stanowi jakby »jądro« życia, bez niego życie istnieć nie może”.

przypisuje II prawu biologicznemu moc kreatywną, bowiem nie „zdajemy sobie też sprawy z siły drugiego prawa biologicznego, z faktu, że każda komórka ustroju ma swój seksualny imprinting i nie ma komórek bezpiecznych poza rzadkimi aberracjami chromosomalnymi”<sup>12</sup>. Prawo to wyznacza w całej przyrodzie rytm „rodzenia i zmartwychwstania”<sup>13</sup> oraz określa rodzaj relacji i wymiany ze światem oparty na zbliżeniu się do niego i zjednoczeniu się z nim. Charakterystyka sfery cielesności (metabolizmu energetycznego) przez dwa prawa biologiczne wskazuje więc na to, że Kępiński wyraża akceptację dialektycznego sposobu myślenia o życiu. Powstaje zatem pytanie, o to, czy można znaleźć w ciele ludzkim, w owej bazie życia w ogóle, znamionującej się ciągłą zmiennością, nietrwałością struktur<sup>14</sup>, a w końcu rozpadem (śmiercią) jakąś podstawową zasadę (arche), w znaczeniu, jakie przypisywali jej starogrecy filozofowie, czyli jakąś trwałą praosnową zjawisk cielesnych, która w odróżnieniu od nich jest stała?

Kępińskiemu nieobce są poszukiwania takiej zasady, która byłaby odpowiedzialna za porządek na poziomie procesów somatycznych, chroniący organizm żyjący „przed chaosem, entropią panującą w przyrodzie nieożywionej”<sup>15</sup>. Już na podstawie powyższej konstatacji możemy zorientować się, że Kępiński widzi radykalny przedział występujący pomiędzy materią ożywioną a nieożywioną, w której rządzą

[...] prawa fizyki, ściśle i bezwzględne prawa, dla których nie liczy się jednostka, ale statystyczne wielkie liczby. Statystyczne prawidłowości stwarzają prawdopodobnie określony porządek w dążeniu materii do bezwładnego ruchu cząsteczek (entropii)<sup>16</sup>.

Jakie więc prawa wyodrębniły z materii fizycznej materię obdarszoną życiem?

Wprawdzie przyrodę ożywioną obowiązują też prawa dotyczące przyrody nieożywionej, bo jest ona jej wykwitem, to jednak wytworzyły się w niej nowe prawa, już dla życia swoiste i nie mające odpowiednika w przyrodzie nieożywionej, tj. prawo zachowania życia własnego i życia gatunku<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 39-40.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 79.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.





Ów niezmienny fundament cielesnej organizacji wszystkich organizmów żywych, nie wyłączając człowieka, upatruje Kępiński w zaprogramowanym wyposażeniu genetycznym (kodzie genetycznym), w którego skład wchodzi pewne uniwersalne inwarianty w postaci dwóch praw biologicznych o antynomicznej „naturze” oraz swoisty, niepowtarzalny sposób ich zaprogramowania stanowiący o indywidualności każdego egzemplarza przyrody<sup>18</sup>. Zapewnia on „stałość środowiska wewnętrznego”<sup>19</sup>, względną równowagę pozwalającą organizmom nie tylko oprzeć się zmienności środowiska zewnętrznego, ale dostosować się do niego w taki sposób, by zachować w nim swoją niezależność i integralność. Owe minimum genetyczne zabezpiecza samoregulację organizmu, samosteroowność, co pozwala zaliczyć sferę ludzkiego ciała do struktury organicznej<sup>20</sup>. Zaprogramowanie genetyczne w postaci dwóch praw biologicznych, swoiste dla każdego organizmu, decyduje o porządku wewnętrznym, który staje się dla nich immanentnym i zasadniczym celem życia. Utrzymanie porządku na poziomie komórkowym przenika wyższe piętra organizacji organizmów (np. poziom życia psychicznego) i nadaje, zarówno jednemu, jak i drugiemu, charakter procesów teleonomicznych, celowych, określonych przez immanentne prawa strukturalne<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> W. Osiatyński, *Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi polakami*, Warszawa 1988, s. 19-20.

<sup>19</sup> C. Bernard (cyt. za: A. Dawidowicz, *op. cit.*, s. 7).

<sup>20</sup> J. Piaget, *Strukturalizm*, Warszawa 1972, s. 40-41. Według Piageta jedną z cech charakteryzujących strukturę „jest to, że sama siebie reguluje; otóż ta samosteroowność polega za sobą ich stałość oraz ich pewne zamknięcie”. Żywy organizm „jest prototypem struktur”, jest „całościowym systemem autoregulacyjnych przekształceń” (*ibidem*, s. 72).

<sup>21</sup> Teza o zaprogramowanym celu struktur biopsychicznych przemawia o amechanicznym podejściu Kępińskiego do żywych organizmów. Podobne stanowisko w tej kwestii reprezentuje M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 127; por. także: „Oba procesy, zarówno fizjologiczny, jak i psychiczny, są amechaniczne, oba są ukierunkowane celowo (teleoklin) i nastawione na całość. Procesy fizjologiczne są także tym bardziej, im niższe (a więc nie im wyższe) są segmenty systemu nerwowego, w którym przebiegają; również procesy psychiczne są tym bardziej całościowe i celowe, im są one prostsze. Oba procesy są tylko dwiema stronami jednego, z uwagi na jego ukształtowanie i współdziałanie jego funkcji, ponadmechanicznego procesu życia”.

Podobną intuicję, choć przy innych założeniach, odnośnie do duszy ludzkiej, uosobianej z archetypową strukturą nieświadomości kolektywnej, formułuje Jung w *Rebis czyli kamień filozofów*, Warszawa 1989, s. 226. „Dusza jest sekwencją obrazów w najszerszym znaczeniu tego słowa, ale obrazy te nie pojawiają się w niej obok siebie czy po sobie w sposób przypadkowy, lecz jest ona strukturą ponad wszelką miarę s e n s o w -

## W *Rytmie życia* Kępiński tak oto pisze na ten temat:

W ustawicznej wymianie energii i informacji ze środowiskiem (metabolizm energetyczny i informacyjny) każdy żywy ustrój, od najprostszego do najbardziej skomplikowanego, stara się zachować swój własny porządek [podkr. E. S.]. Utrata tego porządku jest równoznaczna ze śmiercią, jest zwycięstwem drugiego prawa termodynamiki (entropii). Mimo pozorniej stałości żywego ustroju żaden atom w nim nie pozostaje ten sam; po krótkim stosunkowo czasie zostaje wymieniony przez atom środowiska zewnętrznego. Stała pozostaje tylko struktura, swoisty porządek [podkr. E. S.], specyficzny dla danego ustroju. Ta swoistość, czyli indywidualność, odnosi się zarówno do porządku na poziomie biochemicznym (swoistość białek ustroju), fizjologicznym, morfologicznym, jak też informacyjnym. [...] Utrzymanie porządku swoistego dla danego ustroju wymaga od niego stałego wysiłku, który jest warunkiem życia<sup>22</sup>.

Kategoria struktury wyjaśnia problem względnej niezmienności w obrębie zmieniającej się (wskutek metabolicznej wymiany ze środowiskiem) sfery zarówno biologicznej, jak i psychicznej człowieka. Struktura warunkuje także porządek „wewnętrzny”, który pozwala skonfrontować się ze światem i przetwarzać go zgodnie z danym porządkiem, przeciwstawiając się entropii otoczenia. Struktura, a także implikowany przez nią porządek indywidualny „w najprostszej formie zawarty w kodzie genetycznym”<sup>23</sup>, przekazywany jest na drodze biologicznego dziedziczenia. W *Schizofrenii* Kępiński zupełnie świadomie pisze, że struktura „jest uporządkowaniem poszczególnych elementów w pewną całość”<sup>24</sup>. W dalszej części wyszczególnia trzy elementy struktury: 1. punkt centralny „ja”, 2. granicę oddzielającą świat wewnętrzny od zewnętrznego, 3. porządek przestrzenno-czasowy oraz wartościujący. Z wyodrębnionych elementów tylko dwa ostatnie odnoszą się do metabolizmu energetycznego, do wymiaru *stricto* biologicznego. Nie oznacza to wszakże, że elementy struktury somatycznej redukują się tylko do niej. Zgodnie bowiem z podaną przez Jeana Piageta definicją „struktura pojęta jako samosterowany

---

ną i celową [podkr. E. S.], wyrażoną w obrazach przedstawiających czynności życiowe. I w takim samym stopniu, w jakim gotowa do życia materia potrzebowała psychiki, by być do życia zdolną, również dusza musi mieć żywe ciało jako swe założenie, aby mogły żyć jej obrazy”.

<sup>22</sup> A. Kępiński, *Lęś*, s. 79; a także: i d e m, *Rytm życia*, Kraków 1978, s. 28.

<sup>23</sup> I d e m, *Lęś*, s. 79.

<sup>24</sup> I d e m, *Schizofrenia*, Kraków 1992, s. 194-195.

system przekształceń<sup>25</sup> powoduje, iż strukturalizacji podlegają wyższe piętra (psychiczne, informacyjne) nadbudowane na bazie cielesności. Metabolizm energetyczny, w ujęciu Kępińskiego, uznawany jest za podstawę procesów życiowych, za bazę ontologiczną, w której zogniskowane są elementarne funkcje życiowe. Stanowi on warunek wstępny zjawisk psychicznych, które nie tylko posiadają swoje siedlisko w materii żywej, lecz pojawiły się w niej jako swoista „nadbudowa”, efekt jej wzrastającej złożoności. Zjawiska psychiczne zwane na gruncie teorii metabolizmu energetyczno-informacyjnego Kępińskiego strefą informacyjną, stanowią subiektywny korelat procesów somatycznych. Nie wyprzedzając późniejszych rekonstrukcji poglądów Kępińskiego na temat istoty ludzkiej psychiki, w tym miejscu warto nadmienić, iż wygłaszając myśl „by stroną subiektywnych zjawisk życiowych rozpatrywać przez pryzmat zasadniczych praw biologicznych<sup>26</sup>”, wyznaje jawnie pogląd o jedności ontologicznej metabolizmu energetycznego (ciała) z metabolizmem informacyjnym (psychiki). Metabolizm informacyjny, powiada Kępiński, „jest ściśle zespolony z metabolizmem energetycznym, jeden bez drugiego istnieć nie może<sup>27</sup>”. Istotnie, Kępiński rozprawiając o neurofizjologicznym ujęciu zjawisk somatycznych i psychicznych sytuuje je w tym samym materialnym „gmachu”, w mózgu. Zjawiska wegetatywne, manifestujące się cieleśnie, zajmują niższe, „piwniczne” pokłady mózgu (pień mózgowy). Przechodząc już jednak na wyższe piętra systemu nerwowego stykamy się z większą złożonością struktur nerwowych (np. wydłużenie „luku odruchowego”), co przejawia się w bogatszym repertuarze zachowań zewnętrznych, które już posiadają znamię czynności psychicznych. Jednakże każde zjawisko psychiczne ma swoje obiektywne, neurofizjologiczne podłoże. Stanowisko Kępińskiego w sprawie tzw. problemu psychofizycznego wydaje się więc być całkiem klarowne. Reprezentuje bowiem pogląd monizmu material-

<sup>25</sup> J. Piaget, *op. cit.*, s. 63.

<sup>26</sup> A. Kępiński, *Melencolia*, Warszawa 1979, s. 184; a także: *idem*, *Podstawowe zagadnienia w współczesnej psychologii*, s. 12; „to, co psychiczne jest subiektywnym aspektem życia”; por. także: S. L. Rubinsztejn, *Był i świadomość*, Warszawa 1961, s. 431; M. Woźniak, *O koncepcji człowieka Antoniego Kępińskiego*, „Człowiek i Światopogląd” 1984, nr 7, s. 113. „Zakłada ona [koncepcja psychiki Kępińskiego – E. S.], że życie psychiczne jest pozbawione substancjonalnej swoistości, stanowi wyłącznie subiektywny wyraz procesów materialnych zachodzących w układzie nerwowym. Innymi słowy nie istnieje dusza czy świadomość różna od ciała”.

<sup>27</sup> *idem*, *Lpł*, s. 45.

stycznego, głoszącego jedność psychofizyczną człowieka. W wielu wypowiedziach Kępiński podkreśla nierozdzielność obu typów metabolizmów, odpowiedzialnych za funkcjonowanie ciała i psychiki. W *Melancholii* pisze:

Zaburzenia metabolizmu informacyjnego odbijają się na metabolizmie energetycznym. Oba typy metabolizmu są ze sobą integralnie powiązane [podkr. E. S.]. Metabolizm informacyjny jest bowiem jak gdyby wstępnym krokiem do metabolizmu energetycznego. Metabolizm informacyjny nie tylko obejmuje relację ustroju z jego środowiskiem, lecz też sygnały wewnątrzustrojowe. W ten sposób każdy bodziec zewnętrzny odbija się na czynnościach całego ustroju i – na odwrót – czynności wewnątrzustrojowe odbijają się na wymianie sygnałów z otoczeniem. Tak istotne w medycynie zagadnienie jedności psychofizycznej sprowadza się do wzajemnej zależności obu typów metabolizmu<sup>28</sup>.

Prace Kępińskiego obfitują w rozmaite egzemplifikacje mające zobrazować wzajemne wpływy obszaru cielesnego na psychikę ludzką, na jego zachowania, na procesy intelektualne itp. I odwrotnie, głębokie przenikanie i zapośredniczenie sfery psychicznej, symboli metabolizmu informacyjnego (w nazewnictwie Kępińskiego) w cielesne, anatomiczno-fizjologiczne pokłady. W *Psychopatologii* na przykład powołuje się na teorię stresu Sely'ego i rolę konkretnych narządów anatomicznych (przysadki i kora nadnerczy) w procesie mobilizacji psychicznej zwanej stresem. Przytacza także znane przykłady śmierci z przerażenia, lęku przed złamaniem tabu, tzw. śmierci woodoo. Wszelkie procesy poznawcze związane z metabolizmem informacyjnym nie są indyferentne dla sfery wewnątrzsomaticznej, co A. Kępiński obrazuje w swoich dziełach za pomocą sporej liczby przykładów.

Człowiek wesóły czuje się lekki, choćby w rzeczywistości ważył sporo. Człowiek smutny czuje się ciężki, mimo że może wykazywać niedowagę, a ruchy jego są ciężkie<sup>29</sup>.

Kępiński w żadnym razie nie akceptuje dualizmu psychofizycznego. Poszukując źródeł myślenia dualistycznego na temat istoty człowieka odkrywa je w „naturze” samej świadomości, która niejako jest gnoseologicznie „skażona”. Przystępując bowiem do aktu poznawczego szatkuje rzeczywistość, dzieląc ją na podmiot (tj. świadomą psychikę jako centrum poznawcze) oraz przedmiot, który obej-

<sup>28</sup> Ibidem, *Melancholia*, s. 113-114.

<sup>29</sup> Ibidem, *Autoportret człowieka (myśli, sferyzmy)*, wybór i wstęp Z. Ryn, Kraków 1992, s. 146



muje to wszystko, co jest poza nią, na zewnątrz psychiki. Przedmiotem w takim ujęciu staje się też ciało człowieka. Podział ten znajduje swój wyraz w nazywaniu ciała czymś „obiektywnym”, przedmiotowym i przeciwstawieniu mu psychiki jako „subiektywnej”. Kępiński trafnie rozpoznaje gnoseologiczne źródło nieporozumienia klasycznego dualizmu psychofizycznego, rozbijającego jedność somatyczno-psychiczną człowieka. Terminy „obiektywny” i „subiektywny” reprezentują dwa aspekty, fizjologiczny, cielesny (obiektywny) oraz psychiczny (subiektywny) tego samego zjawiska życia, które jest jednością bytową tego, co fizyczne i tego, co psychiczne albo duchowe. „Z biologicznego punktu widzenia przedział między »psyche« a »soma« jest całkowitą fikcją”<sup>30</sup>.

Wracając do kategorii struktury, która stanowi coś na kształt „arche”, w odniesieniu do wszystkich stworzeń żyjących, uwidacznia się jej związek z systemem nerwowym. Struktura tkwi immanentnie w systemie nerwowym organizmów żywych.

Taki sposób rozumowania pozwala dostrzec Kępińskiemu podobieństwa między całym światem roślinnym i zwierzęcym a człowiekiem. Jest to problem dość skomplikowany, wymagający rozwinięcia. Kępiński uznając fakt istnienia systemu nerwowego, nawet na niższych szczeblach rozwoju filogenetycznego, dochodzi do wniosku, że trudno rozpatrywać fenomen życia organizmów wyłącznie w wymiarze wymiany energetycznej, czysto cielesnej. Organizmy bowiem, które realizują swoje „zaprogramowanie” biologiczne, „bez dłuższego wstępu wchodzą w wymianę energetyczną ze swoim otoczeniem i w aktywność reprodukcyjną”<sup>31</sup>, dysponują mniej lub bardziej rozwiniętym systemem kodów, za pomocą których następuje „psychiczny”, znaczeniowy proces komunikacji. W opinii Kępińskiego, już instynkt zwierzęcy nie jest tylko fizjologicznym wypełnieniem drugiego prawa biologicznego, lecz z główną

[...] rolę odgrywa tu kompleks sygnałów – wprawdzie nie wiemy jeszcze jakich – a nie ilości energii. Sygnały te są ponadczasowe, gdyż wiele pokoleń zwierząt według takiego samego ich kodu się orientuje. [...] Ota-  
czający świat również dla zwierząt jest przede wszystkim światem symboli, które muszą odpowiednio odcyfrować. [...] To, co określamy wygodnym, ale właściwie niewiele znaczącym pojęciem instynktu [podkr. E. S.],

<sup>30</sup> *I d e m*, *Lp*, s. 38.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 43. Max Scheler również uważa, że instynkt jest już wyższym (w porównaniu do „pędu roślin”) stopniem psychiczności świata biopsychicznego. U podstaw instynktu leżą procesy podporowe, „twórczej dysocjacji”. *M. S c h e l e r*, *op. cit.*, s. 62-63.

byłoby w zasadzie określonym systemem symboli, którym żywa istota łączy się ze swym otoczeniem i który determinuje jej zachowanie<sup>32</sup>.

Uwzględniając rozpoznanie Kępińskiego, że tworzenie „symboli jest funkcją metabolizmu informacyjnego”<sup>33</sup>, a symbole, jakimi operuje w procesie komunikacji organizm, posiadają „raczej charakter psychiczny [podkr. E. S.] niż somatyczny”<sup>34</sup>, trzeba stwierdzić, że przypisuje on „psychiczność” całemu ożywionemu światu roślinnemu i zwierzęcemu.

Kępiński preferując poglądy „ewolucjonistyczne” postrzega w przyrodzie tendencję do rozbudowy metabolizmu informacyjnego, czyli do jego coraz większego upsychnienia.

W miarę ewolucji ta warstwa ochronna [symboliczna, związana z metabolizmem informacyjnym – E. S.], broniąca przed bezpośrednim zetknięciem się z prawami życia, znacznie się rozrasta.[...] Również rozwój ontogenetyczny koncentruje się na rozbudowie metabolizmu informacyjnego<sup>35</sup>.

Ta orientacja myślowa częściowo jakby sytuuje i zbliża Kępińskiego do poglądów ewolucyjnych Pierre’a Teilharda de Chardina i Maxa Schelera. Wątkiem wspólnym łączącym tych trzech myślicieli jest przyjęcie takiej perspektywy odnośnie do rozwoju świata, w której dostrzegany jest związek pomiędzy coraz bardziej wzrastającym stopniem złożoności, „kompleksyfikacji” materii a poziomem jej upsychnienia. Uwieńczeniem drabiny bytów, o coraz bardziej złożonych systemach nerwowych, jest człowiek obdarzony najdoskonalszym, najbardziej rozwiniętym mózgiem, posiadający „zdolności tworzenia najrozmaitszych struktur czynnościowych”<sup>36</sup>. Kępiński, w odróżnieniu od wspomnianych filozofów, nie dopuszcza w ewolucji momentów odwiecznych, „spirytualistycznych”, nadprzyrodzonych. Obciążony metafizyczną interpretacją termin „dusza” stosowany jest przez tego myśliciela w cudzysłowie, co może oznaczać, że nie rezygnując z niego, stosuje go jednak z krytycznym dystansem. Dusza bowiem w piśmiennictwie autora *Lęku* jest jednoznaczna z terminem

<sup>32</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 43-44.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 44. Struktura czynnościowa w dziełach Kępińskiego oznacza określony sposób myślenia, przeżywania lub zachowania. Może być bądź potencjalna, bądź zrealizowana.

psychika, a „to, co psychiczne, jest subiektywnym aspektem życia”<sup>37</sup>. Rozwijając tę myśl Kępiński pisze:

W tym ujęciu „dusza” byłaby udziałem nie tylko człowieka, ale wszystkiego, co żyje. Sąd taki musi oczywiście pozostać zawsze hipotetyczny, choćby ze względu na niemożliwość komunikowania się ze światem zwierzęcym i roślinnym. Pewne analogie, jakie obserwuje się między zachowaniem się zwierząt a ludzi, pozwalają przypuszczać, że i przeżycia związane z analogicznymi zachowaniami są zbliżone<sup>38</sup>.

W celu lepszego zrozumienia poglądu Kępińskiego o istnieniu psychiczności w całej przyrodzie ożywionej należałoby wyjaśnić pojęcie psychiki, które na gruncie teorii metabolizmu energetyczno-informacyjnego odpowiada zawartości znaczeniowej „metabolizmu informacyjnego”. Rezygnując w tej części z rozwinięcia problematyki związanej z metabolizmem informacyjnym, pragnę jedynie zasygnalizować, iż Kępiński dzieli psychikę na dwie, współzależne części, które w swojej kategoryzacji nazywa I i II fazą metabolizmu informacyjnego. I faza „sterowana przez filogenetycznie starsze części mózgu (diencephalon i rhinencephalon)”<sup>39</sup> odpowiada zjawiskom psychicznym określanym jako życie uczuciowe, pozostające pod bezpośrednim wpływem praw biologicznych imperatywnie rządzących cielesnością. II zaś faza metabolizmu informacyjnego jest obszarem świadomości związanej z funkcjonowaniem neocortex i „jest zarezerwowana dla bardziej precyzyjnej wymiany informacji z otoczeniem”<sup>40</sup>.

Materialistyczna interpretacja psychiki wyraża się w powiązaniu jej z realnym, materialnym podłożem, z określonymi poziomami układu nerwowego oraz z fizycznością świata zewnętrznego, do którego odnoszą się twory (symbole) psychiczne. Pewne wątpliwości dotyczące konsekwentności owej materialistyczno-dialektycznej proveniencji Kępińskiego budzić mogą wypowiedzi, z których wynika, że rolę materii istniejącej obiektywnie, jako realnego środowiska życia organizmów, sprowadza on do „zespołu sygnałów zwrotnych”<sup>41</sup>. Jawnie wyznaje pogląd o wspomnianym już pewnym preuformowaniu biologicznym każdego organizmu (w tym także człowieka); o owym genetycznym minimum w postaci dwóch praw biologicznych, które

<sup>37</sup> A. Kępiński, *Podstawowe zagadnienia w współczesnej psychiatrii*, s. 12.

<sup>38</sup> *Idem*, *LpK*, s. 48.

<sup>39</sup> *Idem*, *Melancholia*, s. 197.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 196-197.

<sup>41</sup> A. Kępiński, *LpK*, s. 115.

wpływają na to, iż nie jest on w całości determinowany przez środowisko, lecz występuje wobec niego w pewnym stopniu jako „kreator”.

Bycie kreatorem oznacza, że wszelki żywy organizm nie jawi się wobec świata jako tabula rasa<sup>42</sup>, biernie wystawiona na zapisywanie, lecz przeciwstawia mu swój własny porządek i poprzez jego pryzmat przekształca wszystkie „dane” od niego pochodzące.

Trudno rostrzygnąć tu problem genetycznej pierwotności świata i preformowania biologicznego organizmu. Wydaje się, że na gruncie przedstawionych poglądów Kępińskiego można raczej mówić o równoczesności i dialektycznym współdziałaniu organizmu biopsychicznego i świata obiektów wobec niego zewnętrznych.

Poglądy o pewnej gotowości czy predyspozycjach danych człowiekowi i innym organizmom żywym przed wszelkim doświadczeniem, a stanowiących osnowę i punkt wyjścia dla nowych doświadczeń, dla procesu uczenia się, są podzielane i uznawane przez wielu filozofów, biologów i genetyków<sup>43</sup> oraz empirycznie ugruntowane. Konrad Lorenz nazywa je aprioryzmem względnym<sup>44</sup>.

Zacytowany fragment wypowiedzi Kępińskiego potwierdza przypuszczenia o sprowadzeniu świata zewnętrznego do roli stymulatora i „wyzwalacza” ukrytych biologicznych programów wpisanych w strukturę organizmów żywych, tudzież „oponenta”, wówczas gdy środowisko blokuje i nie sprzyja tej aktywności.

Z nieprzerwanego strumienia sygnałów (informacji), które krążą między ustrojem a jego środowiskiem, zasadnicze znaczenie dla modyfikacji [podkr. E. S.] czynności ustroju (tj. dla tworzenia nowych struktur czynnościowych, dla zmiany planów aktywności itp.) mają sygnały zwrotne. Informują one o tym, jak dana aktywność została wykonana i jaką reakcję w otoczeniu wywołała. Jest to strumień informacji najważniejszy, gdyż on moduluje aktywność ustroju. Fakt, że spośród różnorodnych informacji zwrotne są najważniejsze, implikuje, iż obraz świata wytworzony przez ustrój jest w głównej mierze zdeterminowany przez tegoż ustroju aktywność [podkr. E. S.] w tym świecie<sup>45</sup>.

Problem „psychiczności” zwierząt skłania mnie do postawienia zasadniczego pytania o specyficznie ludzkie własności, które za Maxem

<sup>42</sup> Idem, *Autoportret człowieka (myśli, aforyzmy)*, s. 24. „Mózg nigdy nie jest tabula rasa”.

<sup>43</sup> T. Dobzhanski, *Działalność a natura człowieka*, Warszawa 1968, s. 13, 62.

<sup>44</sup> K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, Warszawa 1986.

<sup>45</sup> A. Kępiński, *Lpł*, s. 115.

Schelerem można sformułować następująco: „Czy między człowiekiem a zwierzęciem w ogóle jeszcze zachodzi jakaś różnica istotnościowa?”<sup>46</sup>.

Kępiński różnicę pomiędzy światem roślin i zwierząt a człowiekiem sprowadza jedynie do zmian o charakterze ilościowym. Twierdzi bowiem, że „śladowy metabolizm informacyjny istnieje nawet na najniższych szczeblach rozwoju filogenetycznego”<sup>47</sup>. W innym miejscu pisze: „To, co w człowieku jest naprawdę ludzkie, jest w historii milionów lat ewolucji bardzo świeżego pochodzenia”<sup>48</sup>. W *Psychopatiach* zaś pisząc o postawie twórczej „nad” łączy ją „z gwałtownym rozwojem nowej kory mózgu (neocortex), struktury raczej s p e c y f i c z n i e l u d z k i e j”<sup>49</sup>. Wypowiedzi tego typu sugerują, że Kępiński uznaje istnienie w świecie zwierzęcym psychiki „niższej”, I fazy metabolizmu informacyjnego, odpowiedzialnej za emocje i uczucia, za przeżyciowe odzwierciedlenie rzeczywistości. Natomiast zdaje się, że odmawia im zdolności uświadamiania sobie swoich własnych przeżyć. Jeżeli funkcją metabolizmu informacyjnego jest tworzenie symboli, którym Kępiński przypisuje atrybuty ponadczasowości, ponadprzestrzenności, niezniszczalności oraz względnej autonomii, to zdaje się, że zwierzęta wytwarzają jedynie symbole mające bezpośredni związek z biologiczną stroną ich egzystencji. Tworzą kody, za pomocą których informują się między sobą czy orientują się w otoczeniu. Badacze zgadzający się z tezą, podobnie jak Kępiński, „że materia ożywiona posiada zdolność do abstrahowania, czyli do symbolicznego przedstawiania rzeczywistości, czyli do kodowania”<sup>50</sup>, nazywają ten sposób informowania się zwierząt „biologicznym językiem mózgu”<sup>51</sup> bądź językiem impulsacji neuronalnej. O takim rodzaju

---

<sup>46</sup> M. Scheler, *op. cit.*, s. 126-127.

<sup>47</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 43.

<sup>48</sup> *Ibidem*, *Autoportret człowieka*, s. 31.

<sup>49</sup> *Ibidem*, *Psychopatie*, s. 98.

<sup>50</sup> Por. J. Trąbka, *Mózg a świadomość*, Kraków-Wrocław 1983, s. 116.

<sup>51</sup> O biologicznym języku mózgu wypowiada się Trąbka w następujący sposób: „Mózg w aspekcie jednostkowym i sieciowym neuronalnym posługuje się językami biologicznymi, niepojęciowymi. [...] Gdyby nie język impulsów, to symboliczno-abstrakcyjne wnętrze wypustek drzewiastych byłoby hermetycznie zamknięte dla świata zewnętrznego. Impulsy więc mają podwójną naturę: fizyczną i symboliczną. Fizyczna natura wyraża się w ich układzie (częstotliwości, amplitudzie i interwałach), natomiast symboliczna niesie znaczeniowy przekaz na temat tego, co dzieje się w intymnej sferze dendrytów”. J. Trąbka, *op. cit.*, s. 173-174.

symboli mówi Kępiński, kiedy opisuje zjawiska wędrówki ryb i ptaków, rozpoznając w takich wypadkach „typową strukturę informacyjną”<sup>52</sup>. Taki sens posiadają liczne wypowiedzi, z których wynika wprost, że sygnały „zwierzęce” pozostają w integralnej więzi ze sferą potrzeb biologicznych i generowanych przez nie uczuć (np. II prawo biologiczne „jest źródłem postawy »do«, tj. uczuć miłości, miłość stwarza piękno w przyrodzie”<sup>53</sup>). W *Lęku* Kępiński konstatuje:

Wprawdzie w świecie zwierzęcym też nie można życia zredukować wyłącznie do jego podstawowych celów i świat symboli (a więc świat w jakimś sensie duchowy) przenika życie wszystkich istot żywych, to jednak poniżej poziomu człowieka sfera symboliczna jest ściśle związana z podstawowymi prawami życia [podkr. E. S.] i łatwo od symbolu dojść do biologicznego jego znaczenia<sup>54</sup>.

Psychiczność roślin i zwierząt w perspektywie systemu myślowego Kępińskiego wykazuje pewne analogie do dwóch pierwszych części duszy według Arystotelesa – czyli do duszy roślinnej i duszy zwierzęcej, albo do pożądliwej i uczuciowej duszy według Platona. Owe dwie części duszy obecne są także w człowieku. (.)

Kępiński zdaje się jednak dostrzegać granicę, do której w swym rozwoju dochodzą zwierzęta. Tę linię demarkacyjną stanowią mowa i zdolność człowieka do myślenia abstrakcyjnego na wysokim szczeblu ogólności, które wykształciły się w oparciu o ewolucję określonych części mózgu. Istnieje więc zasadnicza różnica pomiędzy symbolami zwierzęcymi, za którymi kryją się znaczenia bezpośrednio związane ze sferą popędowo-afektywną a symbolami ludzkimi, tworzonymi na bazie języka pojęciowego generowanego przez społeczeństwo i jego kulturę, która budowana jest w trakcie praktyk społecznych. Symbole ludzkie, zapośredniczone przez warstwę znaczeń kulturowych, oddalają człowieka od bezpośrednich, biologicznych przeznaczeń obowiązujących apodyktycznie w świecie przyrodniczym, tak iż

[...] odległość między symbolem a jądrem życia jest znacznie odleglejsza i nieraz nie da się prześledzić powiązania symbolu z jego biologicznym podłożem. W ten sposób u człowieka świat ducha (symbolu) odszczepia się od świata cielesnego<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 43.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 54.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

Widoczna ambiwalencja Kępińskiego, co do przeprowadzonego ostro i wyraźnie rozróżnienia między symbolami biologicznymi a społecznymi<sup>66</sup>, prowadzi do tego, że sprowadza on różnice między ludzką a zwierzęcą psychiką do zmian tylko ilościowych. Nie sposób oprzeć się refleksji, że przyrosty ilościowe w metabolizmie informacyjnym (rozbudowanie systemu nerwowego i świadomości) spowodowały u człowieka zmiany jakościowe. Sam Kępiński dostrzega przecież ograniczoność i względną „zamkniętość” psychiki zwierzęcej oraz ograniczoną możliwość poszerzenia jej o nowe właściwości. Bariery tkwią immanentnie w strukturze zwierzęcego systemu nerwowego. Myśl wypowiedziana na ten temat w *Lęku* jest bardzo zbliżona z poglądami Schelera:

Człowiek może rozszerzyć zakres swoich symboli [...]. Możliwe to jest dzięki tkwiącej w ludzkim układzie nerwowym zdolności tworzenia najrozmaitszych struktur czynnościowych. Świat symboli człowieka nie jest zamknięty, istnieją wciąż możliwości tworzenia nowych. Przeciwnie w świecie zwierzęcym, układ symboli jest raczej zamknięty [podkr. E. S.] i szanse tworzenia nowych niewielkie<sup>67</sup>.

Tezę o względnej zamkniętości psychiki zwierzęcej, której Kępiński nie odmawia świadomości, można rozumieć w ten sposób, że otwarcia w niej bywają sporadyczne, „tylko na tę chwilę, w której stworzy nowy automatyzm”<sup>68</sup>. Oznacza to możliwość krótkich momentów świadomości i przywodzi na myśl metaforę Henriego Bergsona o drzwiach więzienia, które zamykają się w momencie ich otwarcia<sup>69</sup>.

Odwołując się do wcześniej prezentowanej kategorii struktury, na którą powołuje się w *Schizofrenii* Kępiński, zwierzęta jako żyjące

<sup>66</sup> Kępiński obszerniej wyjaśnia ten problem, formułując opinię: „Nie można zresztą ostro odgraniczyć symboli biologicznych od symboli społecznych. Grupa społeczna jest najważniejszym środowiskiem biologicznym nie tylko człowieka, ale też dla zwierząt. Komunikacja symboliczna wywarza się przede wszystkim między jednostkami tego samego gatunku. Jak np. określić taniec pszczoł, w którym dają one wskazówki swoim towarzyszkom co do położenia pokarmu [...]” (*ibidem*, s. 57).

<sup>67</sup> M. Scheler, *op. cit.*, s. 84-85. „U zwierzęcia – zorganizowanego wyżej lub niżej – wszelkie działanie, wszelka reakcja, również «inteligentna», wypływa z fizjologicznego stanu jego systemu nerwowego, któremu po stronie psychicznej przyporządkowane są instynkty, impulsy popędowe i spostrzeżenia myślowe. [...] Przebieg zwierzęcego zachowania ma zawsze formę: T → U (gdzie T – zwierzę; U – otoczenie)”.

<sup>68</sup> H. Bergson, *Pamięć i życie*, Warszawa 1988, s. 105.

<sup>69</sup> *ibidem*. Bergson w metaforze o drzwiach więzienia, które jedynie mogą uchylić się na długość łutucha (jest to metafora psychiki zwierzęcej) twierdzi, że „w przypadku człowieka świadomość zrywa ten łańcuch”.



strukturalne całości posiadają tylko dwa elementy wchodzące w skład struktury świadomości – granicę oraz czaso-przestrzeń. Ich struktura biopsychiczna pozbawiona jest natomiast elementu trzeciego, a mianowicie ego świadomości, które u człowieka „jest punktem centralnym jego świata przeżyć”<sup>60</sup>, ośrodkiem poczucia tożsamości. Brak tego elementu jest równoznaczny z faktem nieosiągalności przez zwierzęta najwyższego poziomu integracyjnego i porządku związanego ze samoświadomym wysiłkiem rozumu i woli<sup>61</sup>.

Dwa elementy struktury, granica oraz porządek czasowo-przestrzenny, występują w strukturze układu nerwowego każdego organizmu, łącząc człowieka ze światem przyrody. Charakteryzują one na równi organizmy roślinne, zwierzęce, jak i ludzkie.

Granica, w piśmiennictwie Kępińskiego, pojmowana jest jako bariera, mechanizm hamujący układ nerwowy, za pomocą którego organizm broni się przed „naporem bodźców ze świata otaczającego, a także z wnętrza ustroju”<sup>62</sup>. Kępiński, mówiąc o granicy oddzielającej świat wewnętrzny organizmów, ich zintegrowane środki (tkwiące w strukturze) od zewnętrznych wpływów, posługuje się porównaniem do błony komórkowej chroniącej wewnątrz komórki i zespolonej morfologicznie oraz funkcjonalnie z jądrem komórkowym.

Istnienie granic swoistych dla określonej struktury (konkretnych układów nerwowych) pozwala nam zrozumieć problem różnicy „gatunkowej” istniejącej pomiędzy wyraźną i w zasadzie skończoną możliwością w przyjmowaniu i przetwarzaniu informacji z zewnątrz u zwierząt a potencjalnym przesunięciem granicy w nieskończoność w przypadku człowieka<sup>63</sup>. U człowieka granicą między podmiotem a przedmiotem staje się świadomość. Występowanie granicy, a więc mechanizmu pozwalającego każdej żywej istocie, w tym także człowiekowi, na częściowe osłanianie się przed otoczeniem, przeczy i ujawnia nieprecyzyjność sformułowania Kępińskiego, określającego orga-

<sup>60</sup> A. Kępiński, *Schizofrenia*, s. 197.

<sup>61</sup> Wyższa faza świadomościowa opisywana jest przez Kępińskiego przez decyzje wólcjonalne i intelekt, dzięki którym człowiek może, w pewnym stopniu, porządkować chaos fa uczuciowego, wprowadzając „ład serca”. W *Melancholii pisze*, iż „świadomy wysiłek w kierunku uporządkowania życia uczuciowego nie jest wysiłkiem daremnym, działanie drugiej (świadomej) fazy ma swój efekt także w pierwszej fazie (nieświadomej)”. A. Kępiński, *Melancholia*, s. 250.

<sup>62</sup> *I d e m*, *Schizofrenia*, s. 198; por. także: H. von Dittfurth, *Duch nie spada z nieba*, Warszawa 1979, s. 49-57.

<sup>63</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 264.

nizmy żywe jako „systemy otwarte”<sup>94</sup>. Można co najwyżej mówić o organizmach żywych jako układach częściowo otwartych albo otwartych selektywnie, względnie. Biolodzy orzekają, że już pojedyncze komórki posiadają „półprzepuszczalne” błony graniczne, których „rola jest znacznie donioślejsza, niż gdyby to był filtr czy siatka”<sup>95</sup>, ponieważ rozróżniają one właściwości środowiska i przesiewają je „według kryteriów jakościowych”. Granice, według Kępińskiego, jako zewnętrzne elementy struktury, utrzymują porządek na styku organizmu a świata zewnętrznego.

Z granicą związane jest także pojęcie układu czasowo-przestrzennego, który jako immanentny element struktury zabezpiecza z kolei porządek wewnętrzny organizmów, organizując wszystkie przyswojone w wyniku wymiany z otoczeniem wielkości energetyczne i informacyjne w zwartą formę czasowo-przestrzenną. Formie tej zawdzięczamy doświadczenie rzeczywistości w czasowych ramach przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, a także w wymiarach przestrzennych.

Kępiński zalicza tę zdolność układu nerwowego (do przekształcania bodźców na „różnorodne struktury czynnościowe czasowo-przestrzenne sygnałów nerwowych”<sup>96</sup>) do sposobów poznawczego rozpoznawania i odzwierciedlania świata. Konsekwencją takiego poglądu jest uznanie faktu pozaświadomego, tworzonego na niższych piętrach układu nerwowego, poznawczego obrazu świata. Jest on inny niż racjonalny porządek gnoseologiczny oparty na świadomości, który wszakże pełni te same funkcje poznawcze – pozwala adekwatnie orientować się w świecie. Kępiński respektując inne (np. zwierzęce) obrazy świata stara się niejako wykazać, że antropomorficzne widzenie rzeczywistości w żadnym razie nie jest uprzywilejowane i nie może rościć sobie pretensji do jedynie prawdziwego. Tym bardziej, że u podstaw czynności poznawczych, zarówno ludzkich, jak i zwierzęcych, leżą te same elementy struktury biopsychicznej, porządkujące funkcje układu nerwowego, zapewniające wrażeniom ze świata obrazową, a więc poznawczą formę czasowo-przestrzenną. W *Schizofrenii* Kępiński twierdzi, że różnice w poznawaniu, odzwierciedlaniu świata zasadzają się głównie na stopniu rozwoju filogenetycznego i ontogenetycznego układu nerwowego:

<sup>94</sup> Por. Z. Trziszka, *Zgodnie z naturalnym rytmem przyrody*, „Argumenty” 1978, nr 1025 (5).

<sup>95</sup> H. von Dittfurth, *op. cit.*, s. 54, 66.

<sup>96</sup> A. Kępiński, *Schizofrenia*, s. 199.

Obraz świata otaczającego zależy więc od stopnia rozwoju zarówno filogenetycznego, jak i ontogenetycznego układu nerwowego (Inaczej widzi świat człowiek, a inaczej koza, inaczej człowiek dorosły, a inaczej dziecko). Nie wiadomo jeszcze, w jakim stopniu układ czasowo-przestrzenny impulsów nerwowych, tj. metabolizm informacyjny wpływa na morfologiczne kształtowanie się ustroju (symetria budowy – oś podłużna, powierzchnia przednia i tylna, biegun głowowy i odbytniczy, strona lewa i prawa)<sup>67</sup>.

Nie sposób oprzeć się refleksji „odkrycia” pewnego podobieństwa pomiędzy apriorycznymi strukturami naoczności, czasu i przestrzeni w teorii poznania Immanuela Kanta, a omawianym układem czasowo-przestrzennym u Kępińskiego. U obu myślicieli są to bowiem aprioryczne formy wewnętrzne dane przed wcześniejszym ukształtowaniem oraz niezależne od wszelkiego doświadczenia, jednakże odnoszące się do empirycznego poznania świata. Konstruują one obrazowe, fenomenologiczne poznanie rzeczywistości, umożliwiając jednocześnie poznanie istniejących obiektów. Oczywiście, że na gruncie kantowskiej teorii poznania przesadą byłoby nazwać podmiotem żywe organizmy zwierzęce obdarzone nawet dość skomplikowanymi systemami nerwowymi. Kant rezerwuje to pojęcie wyłącznie do ludzkiej psychiki. Dużym nadużyciem byłoby zrównanie filozoficznych odkryć Kanta z poziomem refleksji Kępińskiego. Niemniej jednak trudno nie dostrzec preferowanego przez Kępińskiego stanowiska aprioryzmu (nawet jeśli nie znajduje ono swojego wyrazu w Jego teoretycznej samoświadomości) głoszącego, że bez form poznawczych czy zmysłowych, czy intelektualnych, świat byłby dla człowieka, a także i dla innych organizmów, niedostępną poznawczo, enigmatyczną „rzeczą samą w sobie”.

Sposób myślenia Kępińskiego o człowieku nawiązuje do tradycji demaskatorskich, reprezentowanych chociażby przez Karola Darwina czy Zygmunta Freuda. Pokazuje bowiem człowieka od strony jego biologicznej i filogenetycznej genealogii, uświadamiając, że nawet procesy zdawałoby się specyficznie ludzkie (np. procesy poznawcze) istnieją już w przyrodzie ożywionej. Psychika świadoma, stanowiąc sferę wyróżniającą człowieka z przyrody, posiada swoje korzenie w starszych częściach mózgu, które jak „żywe skamieliny” przypominają o biologicznych jej fundamentach, identycznych pod wieloma względami z tą, jaka istnieje w organizmach określanых jako „niższe”. U człowieka istotnie nastąpił jedynie przyrost metabo-

<sup>67</sup> *Ibidem*.

lizmu informacyjnego, który spowodował, że pierwiastek poznawczy góruje nad ontycznym<sup>68</sup>.

Niezmiernie nowatorskim i wielce kontrowersyjnym poglądem Kępińskiego, potwierdzającym jego teoretyczne inklinacje do otwarcia perspektywy widzenia podobieństw i związków człowieka z przyrodą, mimo postępu ewolucyjnego i cywilizacyjnego, jest pogląd o „moralności” przyrody. W systemach filozoficznych, poczynając od Kanta w szczególności, rewindykowano moralność jako obszar i domenę jedynie i swoście człowieczą, wynosząc człowieka ponad uwarunkowania przyrodnicze i dającą mu wyróżnioną pozycję w kosmosie. Kępiński sprzeciwia się takiemu punktowi widzenia, twierdząc, że „porządek moralny nie jest czymś swoistym dla człowieka; istnieje on też – tylko w postaci znacznie prymitywniejszej – w świecie zwierzęcym”<sup>69</sup>. Kontynuując ten wątek myślowy stwierdza:

Obserwując zachowanie się zwierząt można przypuszczać, że wykazują one pewne cechy świadczące o istnieniu w nich sumienia [podkr. E. S.] czy poczucia winy, wstydu, lęku przed karą<sup>70</sup>.

Kępiński wyraźnie mówi o sumieniu biologicznym, które usytuowane jest wewnątrz cielesności, w tzw. metabolizmie energetycznym, a dokładniej w pewnym centrum energetycznym zwanym metaforycznie „jądrem życia”. Owe centrum biologiczne pulsujące życiem, charakteryzowane jest przez autora *Lęku* przez dwa prawa biologiczne, I prawo samozachowawcze oraz II prawo „prokreacji”. Należą one także do elementów struktury na równi z porządkiem czasowo-przestrzennym, wprowadzając równie ważny obok porządku czasowo-przestrzennego, porządek wartościujący<sup>71</sup>.

Wartościowanie na szczeblu komórki ma więc, według Kępińskiego, charakter wyborów moralnych. Każdy wybór, jaki dokonuje organizm w zderzeniu ze światem można bowiem zakwalifikować jako zwycięstwo albo I, albo II prawa biologicznego. Pogląd ten stanie się klarowniejszy, gdy przytoczę fragment wypowiedzi Kępiń-

<sup>68</sup> „W miarę rozwoju ewolucyjnego metabolizm informacyjny staje się coraz bardziej bogatszy w porównaniu z metabolizmem energetycznym, u człowieka znacznie go przewyższa. W związku z tym coraz szersza staje się sfera symboliczna [...]. Człowiek już nie może zamknąć swego życia w samym jego sednie, musi on żyć na jego obwodzie, w sferze duchowej, w sferze symbolu”. A. Kępiński, *Lęk*, s. 53-54.

<sup>69</sup> *Ibidem*, *Autoportret człowieka*, s. 20.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> A. Kępiński, *Schizofrenia*, s. 199.

skiego, w której dobro moralne przypisuje się II prawu biologiczemu i inspirowanym przez nie procesom budowy, natomiast zło kojarzy się z I prawem biologicznym i procesami destrukcji w przyrodzie, a także (manifestującymi się w świecie ludzkim) działaniami oraz zjawiskami wszelkiego rodzaju rozpadu społecznego.

Dobro w tym ogólnym ujęciu byłoby stymulacją procesów budowy, tworzenia, w jakimś sensie kontynuacją drugiego prawa biologicznego [podkr. E. S.]. Struktury czynnościowe związane z macierzyństwem i troską o młode pokolenie są przepełnione dobrocią. Dobro tkwi w budowie gniazda, w miłości, w opiece, w trosce o słabszego. U człowieka dochodzą struktury czynnościowe bardziej skomplikowane, ale genetycznie też wywodzące się z drugiego prawa biologicznego; włączają się one z budową wartości społecznych i kulturalnych. [...] Zło natomiast polegałoby na pobudzaniu procesów niszczenia [podkr. E. S.]. [...] Niszczenie przeciwnawia się negatywnej entropii, która stanowi istotę życia<sup>72</sup>.

Procedura „umoralnienia” przyrody i potraktowanie praw w niej działających jako obiektywnych sił moralnych, a więc spojrzenie na naturalne procesy obumierania i odnawiania przez pryzmat moralnego wartościowania typu dobro – zło, wydaje się wielce problematyczna i budzi zastrzeżenia. Po pierwsze, trudno zgodzić się z poglądem, że gatunkowe, zwierzęce systemy wartości, jeżeli w ogóle takie istnieją<sup>73</sup>, zdeterminowane całkowicie biologicznie, pozwalające dokonywać, na bazie istniejącego zaprogramowania, określonych wyborów i różnicować środowisko pod kątem znaczeń, posiadają walor systemów etycznych. Czyż można bowiem rozpatrywać czynność budowy gniazda przez ptaka w kategoriach dobra? Po drugie, trudno obronić pogląd, że ludzkie wartości moralne i zachowania w kategoriach etycznych wyrastają z tych samych biologicznych podstaw, z tych samych praw biologicznych, determinujących naturalny porządek moralny, co zachowania zwierzęce, nawet te, które są interpretowane jako tzw. altruistyczne. Wielu biologów i antropologów precyzuje pogląd na temat ludzkiej moralności twierdząc, że wyrwała się ona spod dyktatu genów<sup>74</sup>, że tylko człowiek ma zdolność wartościowa-

<sup>72</sup> *Ibidem*, LpB, s. 123.

<sup>73</sup> W. Osiatyński, *op. cit.*, s. 20. Tadeusz Bielicki przyjmując istnienie „sociogramu” homo sapiens, który definiuje jako „ pewien repertuar genetycznie zdeterminowanych predyspozycji do takich, a nie innych sposobów zachowań” twierdzi, że tylko ludzie „jako jedyni w przyrodzie, potrafimy te nasze zwierzęce skłonności próbować przetrzymać, okiełznać”.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

nia świadomego opartego na samoświadomości, a więc wolnego wyboru tychże wartości. Kultura ludzka wraz z moralnością jako jej formą tak dalece wycmiecypowała się od materialnego podłoża biologicznych potrzeb, że w zasadzie stała się autonomiczną sferą ducha zbiorowego (społecznego).

Kępiński, nie wykluczając roli ludzkiej świadomości i samoświadomości w wybieraniu wartości, twierdzi wszakże, że bazą i źródłem skomplikowanego tworu – jakim jest sumienie, jest jego warstwa pierwotna, w sensie genetycznym – tzw. sumienie biologiczne. Tutaj istnieją – obiektywna wartość dobra i zła moralnego oraz jakaś intuicyjna zdolność ich rozpoznawania. Przy omawianiu koncepcji sumienia skupię się na problematyce tu zaledwie zasygnalizowanej. Przekonanie Kępińskiego o istnieniu moralności przyrody, o tym, że biologiczne prawa mają moc imperatywów moralnych rozstrzygających o wyborze między dobrem a złem, stanowi zasadniczą płaszczyznę kontrowersji. Nie negując wartości i norm etycznych wypracowanych społecznie twierdzi, że są one nabytkiem „sztucznym”, oddalającym raczej człowieka od źródła moralności, od naturalnego, obiektywnego porządku aksjologicznego wynikającego z biologicznych praw rządzących życiem. Stwarzają one swoisty dysonans, zaburzenie przyrodniczej harmonii danej człowiekowi a priori. W *Lęku* czytamy:

Gdy w pewnych okresach historycznych z tych czy innych powodów ulegnie zachwianiu naturalne poczucie porządku [podkr. E. S.], które w każdym człowieku istnieje, wówczas obsesyjny gąszcz różnego rodzaju norm, nakazów i zakazów ma stworzyć sztuczny porządek, mający zastąpić naturalne rozeznanie między dobrem a złem (między dobrem a złem, gdyż porządek moralny jest filogenetycznie najwyższą formą porządku i z nim człowiek ma największe kłopoty)<sup>19</sup>.

Porządek moralny immanentnie zawarty na poziomie przyrody wewnątrz człowieka zasadza się, według Kępińskiego, na primacie procesów progresywnych służących życiu organizmu, czyli na przewadze dobra nad chaosem i destrukcją, czyli nad złem ontologicznym. U podstaw wszelkiego lęku tkwi, jego zdaniem, lęk nazywany przez Karen Horney pierwotnym, związany z przekraczaniem i łamaniem porządku moralnego. Lęk ten, zwany moralnym, mówi o naruszeniu praw biologicznych zawiadujących życiem i o karze, w postaci naturalnych, obiektywnie zachodzących procesów dezintegracji, manifestujących się na poziomie subiektywnym (psychicznym) nie-

<sup>19</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 36.

pokojem oraz zespołem uczuć negatywnych. W *Lęku* Kępiński wyraźnie o tym mówi:

Lęk moralny byłby swoistą karą za naruszenie porządku moralnego: wewnętrzny spokój, poczucie ładu wewnętrznego byłoby nagrodą za utrzymanie tegoż porządku<sup>76</sup>.

Wypowiadający się na ten temat antropolodzy przeczą jakoby moralność istniała i regulowała zachowania zwierząt, twierdząc, że powstanie pojęć moralnych (np. pojęcie winy) jest konsekwencją przekroczenia jakiegoś „nieдоступnego dla zwierząt progu zdolności poznawczych”<sup>77</sup>. Próg ten wprost nazywają świadomością własnego ja, samoświadomością.

Dotychczas omawiając ludzką cielesność, odpowiadającą pojęciu metabolizmu energetycznego w systemie myślowym Kępińskiego, koncentrowałam się na wnętrzu ciała. Sfera wewnątrzsomaticzna jawiła się terenem hegemonii praw biologicznych, które w koncepcji Kępińskiego posiadały status praw moralnych i skupione w ośrodku zwanym metaforycznie „jądrem życia” stanowiły fundament aksjologiczny istot żywych. Obszar wnętrza ciała przedstawia się także jako strukturę zorganizowaną, w której oprócz elementu centralnego, wspomnianego centra „moralnego”, wyróżnić można inne elementy utrzymujące porządek na zasadzie automatyzmów, które często-kroć zwane są przez niego „mądrością ciała”.

Kępiński, chociaż nie używał świadomie kategorii struktury w sensie używanym przez strukturalistów, to przytaczane przez niego charakterystyki ludzkiego organizmu opisywanego w terminie metabolizmu energetycznego wykazują wiele podobieństw do orientacji strukturalistycznej w biologii. Otóż do takich najważniejszych cech należą:

1) Wykroczenie w charakterystyce organizmów żywych poza redukcjonizm fizykalistyczny sprowadzający te ostatnie do obiektów świata nieorganicznego, a więc ujmujących je na kształt maszyn (np. *La Mettrie: Człowiek – maszyna*). Przypisanie im „duszy”, w sensie wewnętrznych autodynamizmów, sił biologicznej natury, które immanentnie ożywiają materię, wynosi Kępińskiego poza mechanistyczne rozwiązanie tego problemu. Rozwija w naukowy sposób idee hilozomu głoszącego ożywienie, uduchowanie ciał i umieszczającego źródło ruchu w środku materii.

<sup>76</sup> Idem, *Autoportret człowieka*, s. 190.

<sup>77</sup> W. Osiatyński, *op. cit.*, s. 35.



2) Ujęcie życia jako procesu samostercującego. Autoregulacja nie jest, według Kępińskiego, zwykłym procesem równoważenia, lecz polega na wytyczeniu własnego kierunku rozwoju, utrzymaniu stałego porządku wewnętrznego organizmu, mimo dialektycznej wymiany „energii i informacji” ze środowiskiem. Opisy samostercowości organizmów spotykane w pracach Kępińskiego odpowiadają, pod pewnymi względami, pojęciu „homeostazy”, tę zaś strukturaliści uważają za kategorię strukturalizującą<sup>78</sup>, przybliżającą zrozumienie automechanizmów rządzących rozwojem i funkcjonowaniem organizmów jako struktur biologicznych.

3) Pokazanie ontologicznych związków każdej żywej istoty (w tym także człowieka) ze światem zewnętrznym za pomocą cybernetycznego pojęcia sprzężeń zwrotnych oraz rytmów budowy i niszczenia, rodzenia i obumierania, zdeterminowanych działaniem biologicznych autodynamizmów zaszczerpionych w strukturę biofizyczną organizmów obdarzonych życiem. Najbardziej uniwersalne i syntetyczne swe dzieło zatytułował Kępiński *Rytm życia*. Dokonał w nim bogatego przeglądu różnego typu rytmów zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, którym podlega życie ludzkie w różnych wymiarach rozwoju, funkcjonowania i przejawiania się. Człowieka widzi w powiązaniu z ogólnymi prawidłowościami, którym podlega przyroda.

Środowisko przyrody ma swoje zasadnicze rytmy, którym też człowiek podlega. Jest to rytm dnia i nocy – wysiłku życia i odpoczynku, ale też jasności i ciemności, rozumu i ślepych namiętności – ekstazy, nurt apoliński i dionizyjski w kulturze<sup>79</sup>.

Cielesność ludzka nie jest „uwięziona” jedynie w sferze wewnętrznej. Ujawnia się ona na zewnątrz, chociażby w formie wyglądu i ekspresji ciała. Tę zewnętrzną warstwę metabolizmu energetycznego Kępiński nazywa układem somatycznym, w przeciwieństwie do opisanego już układu wegetatywnego. Jest to część najbardziej powierzchowna i za jej pośrednictwem organizm styka się bezpośrednio z otoczeniem zewnętrznym. Z tego także względu pełni rolę widocznej granicy pomiędzy organizmem a światem. Ciało zewnętrzne, które jest granicą, przeznaczone jest przede wszystkim do zabezpieczenia swego własnego wnętrza, ale również w jeszcze większym stopniu do przyjmowania i odpowiadania na bodźce świata. Stąd

<sup>78</sup> Por. J. Piaget, *op. cit.*, s. 63.

<sup>79</sup> A. Kępiński, *Autoportret człowieka*, s. 47.

ciało od strony zewnętrznej zorientowane jest totalnie na ruch zewnętrzny, na wymianę z otoczeniem. Przystosowanie organizmów do warunków środowiska zmusiło je niejako do rozwijania ciała a poprzez nie do ekspansji zewnętrznej.

Ewolucja ruchu w świecie zwierzęcym skoncentrowała się na ruchu zewnętrznym [podkr. E. S.], tj. takim, który zmienił sytuację zwierzęcia w stosunku do jego otoczenia. Ruch wewnętrzny, tj. mający na celu utrzymanie wewnętrznej integracji ustroju, pozostał w rozwoju ewolucyjnym daleko w tyle za ruchem zewnętrznym<sup>80</sup>.

Ciało i jego ruchowa ekspresja stanowią sferę przejawów psychicznych, teren ekspresji ludzkiej psychiczności – podświadomej i świadomej. Pierwsza z nich manifestuje się poprzez ruchy zautomatyzowane. Kępiński twierdzi, że w bezwiednym „języku” ciała

[...] zawarta jest historia trudu ich uczenia się [ruchów zautomatyzowanych – E. S.], pokonywania oporu otoczenia i własnej niesprawności. W każdym z ruchów zautomatyzowanych w formie skrytylizowanej mieści się styl człowieka<sup>81</sup>.

Ruchy celowe demonstrują działanie woli jako aktu świadomej i celowej oraz niemożliwej do przewidzenia kombinacji aktywności podmiotu. Ciało, a zwłaszcza twarz, jest obszarem „nagości”<sup>82</sup>, tzn. tą częścią, która jest bezpośrednio wystawiana do świata, do innych ludzi. Kępiński zarysowując fenomenologię ciała traktuje je jako pole wyrazu, na którym ujawniają się, zakryte w rewirach wewnętrznie-snych, prawdziwe, żywe emocje, uczuciowe nastawienia do świata, wreszcie dynamizmy biologicznej natury, trudno uświadamialne. Dlatego Kępiński zalicza twarz do najważniejszych elementów objawiających to, co „wewnętrzne”, a przez to najmocniej organizujących przestrzeń międzyludzkich obcowania.

Twarz jest może jednym z najważniejszych elementów w dynamice stosunków międzyludzkich. Według niej człowiek rozoznaje się w reakcjach emocjonalnych swego partnera, co pozwala mu przyjąć odpowiednią wobec niego postawę. Jest to pewnego rodzaju wymiana bardzo istotnych informacji, bo dotyczących zasadniczego nastawienia uczuciowego, swoista „walka na gęby”, mówiąc językiem Gombrowicza<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> *Ibidem*, *Melanchofia*, s. 103.

<sup>81</sup> *Ibidem*, *Poznanie chorego*, Warszawa 1989, s. 75.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 84.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

Przytoczony fragment wypowiedzi przywodzi na myśl rozważania Emmanuela Levinasa, który, w bardzo podobny do Kępińskiego sposób, ukazuje twarz jako miejsce doświadczenia Innego. Jest to teren „wyróżniony”, gdyż konstytuuje rodzaj relacji międzyludzkiej, która zawsze nosi znamiona osobowego spotkania, a to ma charakter etyczny. Powiedzenie, że „twarz jest legitymacją”<sup>88</sup> można uzupełnić konstatacją określającą przedmiot owego przedstawiania się – „prawdziwa istota człowieka – objawia się w jego twarzy”<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> Cyt. za: C. Rowińska, *Myśl Emmanuela Levinasa*, [w:] *Przestrzeń logosu i czas historii*, Warszawa 1984, s. 362; por. także: E. Levinas, *Śtyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, Kraków 1982, s. 49-53.

## I FAZA METABOLIZMU INFORMACYJNEGO A PODŚWIADOMOŚĆ

Przystępując do analizy oraz interpretacji drugiego poziomu całości biologiczno-psychicznej składającej się na istotę człowieka, a zwanej w terminologii Antoniego Kępińskiego I fazą metabolizmu informacyjnego, zwracam uwagę na integralny związek tej fazy z warstwą cielesną, opisaną w rozdziale I.

Nie sposób bowiem oddzielić procesów *stricto* cielesnych od ich subiektywnego i w tym sensie psychicznego manifestowania się za pomocą emocji oraz uczuć. Z tegoż względu zasadne wydaje się łączne traktowanie metabolizmu energetycznego z I fazą metabolizmu informacyjnego jako warstwy biopsychicznej.

I Faza metabolizmu informacyjnego opisywana jest przez Kępińskiego za pomocą kategorii kolorytu nastrojowo-uczuciowego<sup>1</sup> [podkr. E. S.]. Podział ten oznacza wydzielenie w obrębie I fazy metabolizmu informacyjnego dwóch warstw:

1) Warstwy endogennej, głębszej, mocniej powiązanej z ciałem i prawami biologicznymi umiejscowionymi w centrum witalności („jądrze życia”) i pozostającej pod bezpośrednim ich dyktatem. Warstwa ta stanowi nastrój emocjonalny, rozumiany potocznie jako bliżej nieokreślony stan obniżonej lub podwyższonej emocjonalności. Nastrój bowiem jest „subiektywnym wyrazem dynamiki życiowej i tym samym najbardziej wiąże się z wewnętrznym (endogennym) stanem ustroju”<sup>2</sup>.

2) Warstwy egzogennej, charakteryzowanej przez uczucia, które już „są subiektywnym wyrazem zasadniczej postawy wobec otaczającego świata, a wtórnie – wobec samego siebie i tym samym bardziej są zależne od relacji ustroju ze światem otaczającym”<sup>3</sup>.

Interesującą wskazówkę na temat, jak należy potraktować zjawiska psychiczne, określane przez Kępińskiego terminem kolorytu

<sup>1</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1979, s. 196, 207, 209.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 199.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

nastrojowo-uczuciowego, jaką „pozycję” zajmują w strukturze ludzkiej psychiki, znajdujemy w *Melanchoii*. Czytamy tam:

Brak możliwości wyboru i kierowania każe nam zaliczyć struktury czynnościowe pierwszej fazy metabolizmu informacyjnego do struktur podświadomych [podkr. E. S.], gdyż ich właśnie zasadniczą cechą jest *zwąbk* – w sensie przymusu i konieczności; nie można tu dokonać swobodnego wyboru<sup>4</sup>.

W tej części książki spróbuję rozpoznać główne tezy i wypowiedzi, za pomocą których Kępiński charakteryzuje ludzką podświadomość. Zorientowanie się w treściowej i merytorycznej zawartości pojęć i twierdzeń formułowanych przy opisywaniu I fazy metabolizmu informacyjnego pozwoli mi odpowiedzieć na pytanie, czy Kępiński pozostaje w nurcie klasycznej psychoanalizy Zygmunta Freuda, czy proponuje inne warianty widzenia problemu podświadomości, wymykające się freudowskiej standaryzacji.

Po pierwsze, podświadomość zaliczana jest przez Kępińskiego do metabolizmu informacyjnego, czyli do psychiki. Konsekwencją takiego ujęcia jest szerokie pojęcie psychiki jako obszaru składającego się ze zjawisk psychicznych, określanymi na gruncie psychoanalizy jako podświadome czy nieświadome, oraz ze zjawisk świadomych. Pojęcie tego co podświadome posiada u Kępińskiego inne znaczenie niż u Freuda. Kategorią podświadomości Kępiński posługuje się raczej zwyczajowo, odwołując się do pewnych skojarzeń utrwalonych na gruncie psychoanalizy. Podświadomości bowiem nie sprowadza do sfery libidinalnej powiększanej przez treści i przeżycia stłumione przez cenzora świadomości „superego”.

Podświadomość integralnie związana jest ze świadomością, na zasadzie związków synergicznych.

Pierwsza faza jest bezpośrednio związana z zewnętrzną i wewnętrzną sytuacją ustroju, stanowi przygotowanie [podkr. E. S.] do dalszej aktywności, już bardziej zróżnicowanej<sup>5</sup>.

Podświadomość określana jest więc przez Kępińskiego jako pewien przedstan świadomości, który jest poza nią, ale w zasadniczy sposób determinuje jej stany i aktywność. Tym przedstanem, który współlistnieje ze świadomością jest właśnie *to* albo koloryt nastrojowo-uczuciowy. Sądzę, że termin podświadomość, tak jak go interpre-

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 197.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

tuje Freud, nieadekwatnie oddaje znaczenie tego obszaru psychicznego, który Kępiński stara się przybliżyć za pomocą określenia kolorytu nastrojowo-emojonalnego. Jeżeli I fazę metabolizmu informacyjnego Kępiński traktuje jako pewne tło przygotowawcze do dalszej aktywności, to można uznać fakt współobecności, współwystępowania nastrojów i uczuć w każdej, nawet najbardziej świadomej aktywności człowieka. Ernst Pöppel powie o tym, co współświadome, które

[...] jest cechą istniejącego w danej chwili świadomego. Rozumiemy przez to, że każda treść świadomości wykazuje również zabarwienie emojonalne. To, co staje się nam świadome, zawsze nosi także cechę barwy uczuciowej, choć bywa ona nieraz bardzo słaba. Niekiedy jednak ta emojonalność może być tak silna, że staje się jedyną treścią świadomości<sup>6</sup>.

Podświadomość więc, jako pierwsza faza metabolizmu informacyjnego, rozumiana jest jako niejednorodny obszar psychiki „usytuowany” poza świadomością, stanowiący wszakże współobecne i współkształtujące ją tło, rozumiane jako obecność energetycznie nieobojętnych treści i impulsów, określanych przez Kępińskiego mianem nastrojów i uczuć. Odpowiada ona w całości kategorii sfery thymos (poziom tymiczny), którą posługuje się Józef Bańka na gruncie swojej etyki prostomyślności. Określa ją jako sferę „wartości emojonalnych o najwyższym wskaźniku prostomyślności”<sup>7</sup>. Na tym poziomie dokonuje

<sup>6</sup> E. Pöppel, *Granice świadomości, o rzeczywistości i doznawaniu świata*, Warszawa 1980, s. 187. „To, co staje się świadomym, jest zawsze wynikiem aktywności przygotowawczej, która sama nie jest świadoma, lecz właśnie przyswajadoma [podkr. E. S.] i którą powinniśmy sobie również wyobrazić jako jednoczesną z tym, co w danej chwili jest świadome. [...] Takie i inne obserwacje przekonują nas o tym, że jednocześnie z każdą treścią świadomości przebiegają umysłowe nieświadome, a zatem przyswajadome procesy, które określają każde nadchodzące świadome” (*ibidem*, s. 186).

<sup>7</sup> J. Bańka, *Świat porzucenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, Katowice 1988, s. 268. Głównym założeniem etyki prostomyślności jest uznanie faktu „zgodności elementarnej w zakresie odczuwania wartości prostych” (*ibidem*, s. 54) oraz, idącego w ślad za tym, porzucenia moralnego tych wartości. Założenie to wymaga przyjęcia i akceptacji tezy o realności prawa naturalnego, działającego w każdym człowieku, „niezależnie od światopoglądowych przekonań ludzi oraz historycznych i kulturowych warunków, w których ci ludzie żyją” (*ibidem*, s. 54). Prawo to konstytuują normy, które są „apelatywne, zachowują stale tę samą moc zniewalającą w stosunku do człowieka prostomyślnego, ponieważ bieg zdarzeń historycznych nie ma wpływu na stałość tej podstawy ich dźwignienia, którą stanowi zasadniczo niezmienna natura ludzka: ten sam sposób odczuwania, reagowania i wartościowania losu ludzkiego pojedynczego człowieka jest podstawą porzucenia wartości prostych i w tym sensie wspólnych dla gatunku” (*ibidem*, s. 55). Kępiński prawie w identyczny sposób zakłada istnienie prawa naturalnego „gatunkowo” przypisanego każdemu człowiekowi. Interpretując je biologicznie (dwa prawa biologiczne), jednocześnie uznaje ich moralny charakter,

się przeżyciowe doświadczenie wartości, a „żywość” i spontaniczność tego doświadczenia gwarantowana jest bliskością ośrodka życia (bios)<sup>8</sup>, w którym tętnią biologiczne siły. Pokrywa się ona z polem nieświadomości, „wskazującej nie tylko te przedmioty, które zaspakajają naturalne i sztuczne potrzeby człowieka, biologiczne lub psychiczne, ale także te, które sprowadzają człowieka „do siebie”, dając mu wskazówki „drogi powrotnej” do człowieka prostomyślnego<sup>9</sup>.

Jaka korelacja zachodzi między nastrojem a uczuciem? Otóż podstawowa różnica między nastrojem a uczuciem sprowadza się, w moim przekonaniu, do tego, że nastroje jako silniej związane z wewnętrznym wymiarem cielesności należą do głębszej nieświadomości. Charakteryzują trudne do wytłumaczenia stany psychiczne. Natomiast uczucia odnoszą się do aktywności człowieka w świecie zewnętrznym, dzięki czemu mogą być uświadamiane i wyjaśniane w relacjach i powiązaniach z nim. Oprócz tego rozczłonkowanie podświadomości przez Kępińskiego na pokład „głęboki”, wewnątrzcielesny, nastrojowy oraz „płytszy”, wychodzący z warstwy intrapsychicznej na zewnątrz za pomocą uczuć, unaocznia teoretyczny dylemat determinowalności podświadomości. W praktyce psychiatrycznej problem ów jawi się w postaci znaczącego pytania o możliwości sterowalności i ingerencji w pozaracjonalne życie nastrojowo-uczuciowe człowieka. A także o zasadności wysiłków świadomych zmierzających do wpływania na nastroje i uczucia. W kwestii determinowalności podświadomości Kępiński skłania się do stanowiska uznającego względną autonomię tej strefy psychicznej. W *Melancholii* formułuje swój pogląd wprost:

*[Kępiński: uczucia i nastroje]* Uczucia i nastroje są autonomiczne. [...] Stopień świadomej sterowalności jest znacznie większy w wypadku myśli niż uczuć. [...] Nasze świadome panowanie nad porządkiem i zmiennością zarówno metabolizmu energetycznego, jak też informacyjnego, jest zatem dość nikle. To, co dla życia wydaje się najistotniejsze – utrzymanie indywidualnego porządku ustroju, co wiąże się z koniecznością utrzymania stałej wymiany energetyczno-informacyjnej z otoczeniem i określonego stopnia jej zmienności – rozgrywa się w znacznie większej mierze poza świadomością, autonomicznie<sup>10</sup> [podkr. E. S.].

a także powszechną i uniwersalną wartość dobra i wartości z nią „spokrewnionych” oraz pierwotną, uczuciową zdolność rozpoznawania owych wartości naczelných, prostych oraz ich przeciwieństwa, biologicznie uwarunkowanego, zła moralnego.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 206.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>10</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, s. 152.



Gdzie indziej wszakże Kępiński podkreśla rolę wysiłku życia, rozumianego jako świadome zabiegi czy formy aktywności zmierzające do wpłynięcia na to, co „niedeterminowalne”. W *Melancholii* pisze:

Możemy świadomie, aktem woli, zwiększyć własną dynamikę życiową, np. zwiększyć tempo metabolizmu informacyjnego przez żywy kontakt z otoczeniem [...]. Możemy zwiększyć negatywną entropię starając się np. uporządkować swoje przeżycia<sup>11</sup>.

[W opinii Kępińskiego granica między nastrojem a uczuciem jest bardzo nieostra: „Oddzielenie nastroju od uczucia jest czymś sztucznym. Lepiej określić te dwa pojęcia wspólnym mianem kolorytu emocjonalnego”<sup>12</sup>.] Na gruncie współczesnej psychologii przyjmuje się określenie afektywności opisu ogółu uczuć. [W obszarze życia uczuciowego wydziela się w zasadzie pewne poziomy ze względu na ich stopień zasilania energetycznego. Otóż uczucia „aktywne” zwane są afektami lub namiętnościami (miłość, nienawiść) i wraz z tzw. skłonnościami afektywnymi stanowią rodzaj bazy i źródła zasilania dla poziomu uczuć „biernych”, do których zalicza się odczucie przyjemności, bólu oraz emocje. Gdyby uznać zasadność tego rozróżnienia, to nastroje jako głębsza warstwa zakotwiczona bezpośrednio w metabolizmie energetycznym i pozostająca w ścisłej więzi z dynamiką dwóch praw biologicznych (I prawa określanego przez Kępińskiego także prawem nienawiści oraz II zwanego prawem miłości), można zaliczyć do skłonności afektywnych, silnych impulsów do czegoś albo od czegoś. Nastroje więc, ze względu na „lokalizację” w stosunku do centra energetycznego, do dwóch praw biologicznych, które tu zwane są afektami i w zasadzie odpowiadają popędom na gruncie psychoanalizy Freuda<sup>13</sup>, posiadają większą „moc energetyczną” w stosunku do uczuć.] Podział nieświadomego na poziomy, z których jeden stanowi obszar głęboki trudno lub wręcz nieświadomalny, drugi zaś znacznie bardziej „podskórny” i uświadomalny, przypomina i zbliża

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 189.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>13</sup> „Popęd definiuje się jako wrodzoną [podkr. E. S.] reprezentację psychiczną wewnętrznego, somatycznego źródła pobudzenia. Ta psychiczna reprezentacja zwana jest *pragnieniem*, a pobudzenie organiczne, z którego to pragnienie wynika, nosi nazwę *potrzeby*”. C. S. Hall, G. Lindzey, *Teoria osobowości*, Warszawa 1990, s. 46. Dwie zasadnicze kategorie popędów opisane przez Freuda: popęd seksualny, życia (Eros) oraz popęd zniszczenia, śmierci (Tanatos) z grubsza odpowiadają kolejno – II i I prawu biologicznemu w kategoryzacji Kępińskiego.

Kępińskiego do pewnych koncepcji nieświadomości, np. do jungowskiej strukturalizacji nieświadomego<sup>14</sup>.

Kępiński dostrzega realny związek i ciąg powiązań pomiędzy sferą wewnątrzcielesną i potrzebami determinowanymi przez dwa prawa biologiczne, które je zasadniczo charakteryzują jako nieco hierarchicz- nie wyższą strefę psychicznego życia nastrojowo-uczuciowego. Warstwa ta z kolei, jako pole niejednorodne, łączy się poprzez uczucia ze świadomością (II fazą metabolizmu informacyjnego). Związek ten, w uproszczony sposób, można przedstawić następująco: metabolizm energetyczny (I i II prawo biologiczne – nienawiść, miłość – afekty) → I faza metabolizmu informacyjnego (podświadomość = nastroje, skłonności afektywne – nastawienia „do” i „od” świata + uczucia – pozytywne, negatywne) → II faza metabolizmu informacyjnego (świadomość).

I fazę metabolizmu informacyjnego można więc uznać za warstwę pośrednią, która za pomocą nastrojów utrzymuje kontakt z biologicznym wymiarem funkcjonowania człowieka (metabolizmem energetycznym), natomiast za pośrednictwem uczuć wyprowadza potrzeby, zaprogramowane w dwóch elementarnych prawach biologicznych, z intrapsychoicznej przestrzeni w rzeczywistość, gdzie mogą się zaktualizować. Uczucia, w koncepcji Kępińskiego, balansują już na pograniczu wnętrza i zewnętrżności podmiotu i przedmiotu. Spełniają przeto ważną funkcję informacyjną, ponieważ za pomocą gradacji odczuć przyjemnych lub przykrych mówią nam o stopniu zaspokojenia potrzeb, zagrożeń zaistniałych w trakcie ich spełniania itp.

Kępiński wyraźnie dzieli uczucia na przyjemne i przykre. Pierwsze wiąże „z zaspokojeniem podstawowych potrzeb ustroju, drugie – z niedostatkim tegoż zaspokojenia. [...] Przyjemne jest to, co realizację tych dwóch praw [biologicznych – E. S.] umożliwia, a przykre, co jej przeszkadza”<sup>15</sup>. Zaspokajanie potrzeb odbywa się wszakże w przestrzeni zewnętrznej, wymaga więc aktywności człowieka w świecie.

Uchwycenie przez Kępińskiego związku między uczuciami a aktywnością podmiotu w świecie, dostrzeżenie korelacji między działaniem, postawą „do” świata a przyjemnością, która „jest jak gdyby

<sup>14</sup> C. G. Jung wydzielił trzy grupy treści nieświadomości „p i e r w s z ą z nich s t a n o w i ą treści czasowo sublimalne, tj. dające się dowolnie reprodukować (pamięć drugą – treści nie dające się reprodukować dowolnie, nieświadome, a trzecią – treści takie, które w ogóle nie mogą stać się przedmiotem świadomości”. C. G. Jung *Archetypy i symbole*, Warszawa 1981, s. 66; por. także: E. Stawnicka, *Nieświadomość jako bazowy element psychiki ludzkiej (według Carla G. Junga)*, „Prace Filozoficzne” LXIX, Acta Universitatis Wratislaviensis nr 1220, Wrocław 1992, s. 61.

<sup>15</sup> A. Kępiński, *Melanchofia*, s. 170.

nagrodą za wysiłek życia, za wzrost negatywnej entropii ustroju<sup>16</sup>, i odwrotnie, przypisywanie inercji życiowej uczuć przykrości z depresją włącznie, świadczy wymownie o uznaniu przez autora *Lechu* dialektycznego rodzaju interakcji ustrój – otoczenie. Przelamuje także fatalistyczną wizję, obecną na gruncie freudowskiej psychoanalizy, człowieka w „szponach” własnej biologii. Biologiczne prawa dane w postaci genetycznego zaprogramowania wytyczają, według Kępińskiego, jedynie cele ludzkiej aktywności.

Na gruncie teoretycznych rozwiązań i pomysłów Kępińskiego I faza metabolizmu informacyjnego jest „zaprogramowana”, ale zaprogramowanie

[...] to tkwi zarówno w procesach metabolizmu energetycznego, jak i informacyjnego. [...] Dwa podstawowe cele biologiczne implikują pewne prawidłowości kolorytu uczuciowo-nastrojowego, a więc subiektywnego aspektu pierwszej fazy metabolizmu informacyjnego. Upraszczone skomplikowane zagadnienie kolorytu, czyli życia uczuciowo-nastrojowego, można powiedzieć, że pierwsze prawo biologiczne, tj. zachowania własnego życia, łączy się przede wszystkim z uczuciami i nastrojami o znaku ujemnym, a drugie, tj. prawo zachowania gatunku, z uczuciami i nastrojami o znaku dodatnim<sup>17</sup>.

Wypowiedź ta [akcentuje] fakt, że podświadome zjawiska psychiczne, jako struktura teleonomiczna, funkcjonują w oparciu głównie o zaprogramowanie celami biologicznymi, pozostają więc w sferze wpływów ciała. „Przyjemność i przykreść są subiektywnymi wyznacznikami procesów życiowych”<sup>18</sup>. Z drugiej strony jednakże stwierdzenie, iż zaprogramowanie tkwi także w metabolizmie informacyjnym sugeruje możliwość obecności i związanie podświadomości z celami pozabiologicznymi, celami wypracowanymi przez II fazę metabolizmu informacyjnego (świadomość). Te zaś genetycznie powiązane są z byciem i aktywnością w rzeczywistości, którą dla człowieka jest świat społeczny.

To, co nieświadome, opisywane przez Kępińskiego w kategoriach I fazy nastrojowo-uczuciowej, fazy przejściowej pomiędzy „ciemnym” wnętrzem ludzkiej cielesności a świadomą częścią psychiki wystawionej już na kontakt ze światem społecznym, zbliżone

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 212.

<sup>18</sup> A. Kępiński, *Autoportret człowieka (myśli, aforyzmy)*, wybór i wstęp Z. Ryn, Kraków 1992, s. 155.

jest, w moim przekonaniu, do pojęcia nieświadomości wypracowanej w gruzińskiej szkole psychologicznej przez Dimitra Uznadze. Centralną i fundamentalną kategorią opisującą i wyjaśniającą nieświadome jest tu nastawienie (ustanovka). Według Uznadze, nastawienie jest określonym stanem psychicznym podmiotu, wytworzonym wskutek osobniczego doświadczenia związanego z zaspokajaniem jego potrzeb, objawiającym się jako „gotowość, skłonność podmiotu do przeżywania, postrzegania i działania o określonym charakterze”<sup>19</sup>. [Kępiński traktuje ~~nastawienie~~ I fazę metabolizmu informacyjnego jako swoiste przygotowanie postawy podmiotu względem świata, z którym musi się on nieuchronnie zmierzyć w trakcie zaspokajania potrzeb. Jest to więc także stan napięcia wewnętrznego podmiotu rostrzygującego o wyborze prostej alternatywy: albo aktywności „do” świata, albo rezygnacji i zahamowania tej aktywności zwanej przez Kępińskiego postawą „od” świata.]

[Zgodnie z jego sugestią o strukturalnym powiązaniu I prawa biologicznego z nastrojami i uczuciami negatywnymi, a II z pozytywnymi, można w obrębie podświadomości przyjąć występowanie tylko dwóch zasadniczych nastawień, które objawiają się postawą „od” i „do” świata<sup>20</sup>.]

Podobieństwo między I fazą metabolizmu informacyjnego a nastawieniem, według Uznadze, zaznacza się szczególnie wyraźnie w widzeniu związku między potrzebami a emocjami. Obaj myśliciele podkreślają bowiem genetyczną pierwotność potrzeby w stosunku do stanów afektywnych i uczuciowych.

Uznadze twierdzi:

[...] przy występowaniu potrzeby i sytuacji, w której podmiot może ją zaspokoić, powstaje swoisty stan, który można scharakteryzować jako skłonność, ukierunkowanie [podkr. E. S.], jako gotowość tego podmiotu do spełnienia czynności, która pozwala zaspokoić tę potrzebę [...]. Nastawienie jest modusem podmiotu w każdym momencie jego czynności, stanem całościowym zasadniczo się różniącym od wszystkich jego zróżnicowanych psychicznych sił i zdolności<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> F. Bassin, *Zagadnienia nieświadomości (o nieświadomianych formach wyżej czynności nerwowej)*, Warszawa 1972, s. 128.

<sup>20</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, s. 213-214, 216-218.

<sup>21</sup> D. N. Uznadze, *Eksperymentalne osnovy psychologii ustanovki*, Tbilisi 1961, s. 170-171. Nastawienie, według D. Z. Uznadze, „odgrywa swoją rolę, determinując pracę podmiotu w kierunku aktywności, która doprowadza do zaspokojenia jego potrzeb” (*ibidem*, s. 178).

Nastawienie w tym ujęciu jest wypadkową „potrzeby i sytuacji, w której można ją zaspokoić”<sup>22</sup>. Odzwierciedla więc, na nieświadomym poziomie, z jednej strony przedmiotową rzeczywistość, w której znalazł się podmiot (sytuacja), z drugiej zaś jego realny stan wewnętrzny wyznaczony przez nasilenie i oscylację potrzeb. Nastawienie posiada komponenty emocjonalne, gdyż gotowość do spełniania czegoś jest rodzajem inklinacji (ukierunkowania) nasyconej emocjonalnie. Warunkiem nastawienia jest obecność i realność potrzeb.

Kępiński identycznie rozwiązuje problem mechanizmu działania tego, co nieświadome. Wyodrębnienie w I fazie metabolizmu informacyjnego warstwy endogennej – nastrojowej, „wysłuchanej” w wewnętrzny rytm organizmu i jego potrzeby, oraz uczuć przekazujących „dane” o ich realizacji w otoczeniu, świadczy o tym, że mamy tutaj także do czynienia z procesem odzwierciedlenia rozgrywającym się poza świadomością. Przedmiotem odzwierciedlenia staje się zarówno świat subiektywnych potrzeb podmiotu, jak i świat sytuacji obiektywnych, jako terenu ekspansji podmiotowej.

O ile jednak Uznadze wyznaje pogląd o zmienności potrzeb w zależności od rzeczywistości i w związku z tym buduje całą polistrukturę nastawień, nie widząc ograniczeń i zamkniętości w ich powstawaniu i zanikaniu, to Kępiński dość niekonsekwentnie w odniesieniu do konstatacji o ciągłej zmienności struktur w procesie ich ustawicznej budowy i burzenia, trwa na stanowisku orzekającym *constans* dwóch biologicznych potrzeb – zachowania życia i prokreacji. Dopuszcza tylko prostą ewentualność zastąpienia jednej potrzeby drugą i powstania napięć wynikających z tej oscylacji.

Uznadze, który dopuszcza w swoim rozumowaniu zmienną ilość nastawień, w zależności od pojawiających się, nowych, „wyzwalających” je sytuacji, nie spotka się z zarzutem arbitralności ustaleń dotyczących potrzeb zawartych w naturze ludzkiej i generowanych przezeń emocjonalnych nastawień. Kępiński reprezentując pogląd o enklawie złożonej tylko z dwóch generalnych potrzeb o biologicznej naturze, musi także zawęzić obszar życia nastrojowo-uczuciowego do dwóch zasadniczych orientacji emocjonalnych, dopuszczając jedynie „różnice w ich nasileniu”<sup>23</sup>. Cała bowiem przestrzeń nastawień i uczuć usta-

<sup>22</sup> W. W. Grigolawa, *Kontrastnaja iluzija. Usławonostka i biessczastielnoje*, Tbilisi 1967, s. 122-123.

<sup>23</sup> W. Lęka A. Kępiński precyzuje powyższą myśl: „w pierwszej [fazie – E. S.] zapada decyzja odnosząca się do postawy „do” i „od” oraz poziomu dynamiki życiowej (faza nastrojowo-emocjonalna). Potencjalnych struktur czynnościowych jest tu niewiele,

wiona jest pod kątem owych dwóch podstawowych popędów i wyznaczonych przez nie celów.

[W systemie teoretycznym Kępińskiego postawy „od” i „do” świata pretendują do dwóch nastawień pierwotnych. Całe bogactwo życia uczuciowego człowieka jest pochodną owych pierwotnych nastawień. Można je z powodzeniem nazwać nastawieniem nienawiści i miłości. Co więcej, nastawienia owe, jako przedstan albo podłoże, na którym opiera się cała świadomość, determinują jej treści. Każdy proces poznania angażuje więc jednocześnie świadomość i podświadomość.] Przebieg aktów i procesów poznawczych, w oderwaniu od elementów podświadomych, od emocjonalnych nastawień, od uczuć i związanych z nimi wyobrażeń, wreszcie od czynników energetycznych, którymi są one naładowane, będzie zaciemniał ich istotę. [Kępiński nie uznawał faktu samodzielnego, czystego cogito, działającego w oparciu o racjonalne zasady. Przemawia za tym chociażby fakt zaliczenia podświadomości (I fazy metabolizmu informacyjnego) do tej samej kategorii metabolizmu informacyjnego, w którym świadomość stanowi jego „wykończeniową” fazę. Pogląd kwestionujący nie-uwarunkowaną, „czystą” świadomość i nazywający ją „fikcją” Kępiński wyraził niezwykle wyraziście: „Odrywanie przeżyć o charakterze myślowym od przeżyć o charakterze nastrojowo-uczuciowym jest naukową fikcją”<sup>24</sup>. Nastawienia uczuciowe stanowią więc czynniki ograniczające pole swobody działania świadomości, wtedy gdy zabarwiają myślenie negatywnie bądź wręcz je dezorganizują.]

Kępiński przedstawia kwestię determinowalności świadomości przez podświadomość (w opisanym tu znaczeniu) w następujący sposób:

Jak wspomniano, w drugiej fazie metabolizmu informacyjnego istnieje wiele możliwości wyboru różnorodnych modeli rzeczywistości i własnego w niej zachowania się, w przeciwieństwie do fazy pierwszej, w której wybór ogranicza się do alternatywy „do” lub „od”. Ale decyzja w tej fazie jest w tym sensie zasadnicza, iż od niej zależy rodzaj wyborów w fazie drugiej [podkr. E. S.]. Jeśli w pierwszej fazie zapadnie decyzja „od”, to w drugiej fazie nie mogą tworzyć się modele rzeczywistości odpowiadające

---

występują tylko różnice w ich nasileniu [podkr. E. S.]. Wybór alternatywy też jest niewielki: „do” – „od”, pobudzenie – zahamowanie”. A. Kępiński, *LpK*, s. 256-257.

<sup>24</sup> Idem, *Melancholia*, s. 226. Kontynuując tę myśl Kępiński pisze: „Nie ma >czystych< myśli, jak nie ma >czystych< uczuć i nastrojów. Koloryt nie może istnieć bez formy, a forma bez kolorytu. Każda myśl przepojona jest uczuciem i nastrojem, a każde uczucie i nastrój ma swoją formę myślową”; por. także: T. Piuzdański, *U źródeł uczuć i postaw*, „Człowiek i Światopogląd” 1983, nr 1, s. 65.



postawie „do”. Koloryt uczuciowo-nastrojowy ogranicza [podkr. E. S.] nasze możliwości widzenia i działania w świecie otaczającym<sup>25</sup>.

Pogląd ten współbrzmi z myślami Maxa Schelera na temat prymatu uczuć miłości i nienawiści nad całością życia intelektualnego oraz duchowego człowieka. Zasadnicza różnica między Schelerem a Kępińskim polega na tym, że miłość i nienawiść posiadają odmienne statusy. W systemie filozoficznym Schelera należą do ludzkiego ducha przeciwstawnego witalności, natomiast u Kępińskiego usytuowane są na poziomie biopsychicznym, choć już w tym wymiarze przypisuje on im walor sił moralnych („umoralnienie” I i II prawa biologicznego). Dla zobrazowania rzeczoności podobieństwa przytoczę fragment tekstu Schelera z rozdziału *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*:

Ponieważ jednak w obrębie grupy aktów emocjonalnych *miłość i nienawiść* są najbardziej pierwotnymi odmianami aktów obejmujących wszystkie pozostałe rodzaje aktów (zainteresowanie się czymś, czucie czegoś, preferowanie itd.) i będącymi ich fundamentem, stanowią one zatem również *wspólne źródła* naszego praktycznego i teoretycznego postępowania, są jedynymi *podstawowymi aktami*, w których nasze życie teoretyczne i praktyczne znajduje i zachowuje swoją ostateczną *jedność*<sup>26</sup>.

[Kępiński, podobnie jak *zacytowany* Scheler czy Freud twierdzi, że miłość i nienawiść są „hegemonami”, pierwszorzędnymi siłami działającymi w człowieku. W postaci dwóch praw biologicznych działają jako archaiczne siły popędowe, jako obiektywne źródła sprawcze życia, obdarzone, według Kępińskiego, dodatkowo nośnością moralną. Te same siły przekształcają się w wymiarze psychicznym w potężne podświadome nastawienia, czyli afektywne inklinacje „do” albo „od”, określające stosunek do świata, ludzi i, w ostatecznym razie, do samego siebie. Dalej generują sferę uczuć, afirmujących życie i świat (miłość) bądź negatywnych – lękowych i agresywnych blokujących proces kontaktu ze światem, a w dalszej perspektywie skazujących podmiot na niepełnię bycia w tym świecie, częstokroć na schizofrenię lub inną chorobę psychiczną. Miłość i nienawiść, jako realne siły biopsychiczne, docierają także do świadomości modelując ją pod kątem możliwych interakcji ze światem, te zaś mają już wpływ bezpośredni na jej treściową zawartość i sprawność w działaniu.]

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 218-219.

<sup>26</sup> M. Scheler, *Listy z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 275-276.



Świadome życie człowieka, w optyce myślowej Kępińskiego, okazuje się jedynie marginesem i wycinkiem w odniesieniu do całej pozaświadomej sfery zjawisk somatycznych i psychicznych, zwanych na gruncie jego terminologii metabolizmem energetycznym oraz I fazą metabolizmu informacyjnego.

Teza o dominacji i genetycznym pierwszeństwie podświadomego życia nastrojowo-uczuciowego w stosunku do filogenetycznie późniejszej świadomości wyzwała pytanie: w jaki sposób i w którym momencie ludzkiej historii jednostkowej dokonują się te, niezmierne istotne z punktu widzenia jakości ludzkiej egzystencji, wybory nastawień miłości i nienawiści?

[Kwestię genezy nastawień pierwotnych Kępiński rozstrzyga w sposób typowy dla wielu szkół psychologicznych, w tym także psychoanalizy. Podstawowa konstrukcja nastawień tworzy się w nieświadomym okresie dzieciństwa. Decydującą rolę w procesie ich kształtowania odgrywa „środowisko macierzyńskie”, które związane jest z emanacją uczuciową matki. Na zasadzie „irradiacji” uczuć<sup>27</sup> zachęca lub zniechęca dziecko do kontaktów ze światem. Utrwalenie postawy „do” lub „od” świata jest więc czymś na zasadzie wyboru pierwotnego, fundamentalnego, rozstrzygającego o sposobie istnienia jednostki odnotowanego przez Sartre’a<sup>28</sup>. Z tą wszakże różnicą, że ten wybór dokonuje się nieświadomie, poza świadomym przyzwoleniem jednostki. Jest on wynikiem afektywnej reakcji na powtarzające się stymulacje uczuciowe znamienne dla konkretnego środowiska macierzyńskiego. Czy sensowne i zasadne jest mówienie o wyborze pozaświadomym, skoro podmiot w żadnej mierze nie może wpływać na kształt owej decyzji? Czy w ogóle możliwe są „wybory” nieświadome, skoro samo słowo wybór skojarzone jest z decyzją, a tę najczęściej łączymy z aktem świadomościowym, z wolą człowieka?

Warto przytoczyć w tym miejscu wypowiedź Kępińskiego:

Wybór modelu [rzeczywistości – E. S.] zależy w głównej mierze od pierwszego etapu metabolizmu informacyjnego. W pierwszej fazie dokonuje się zasadnicza decyzja, od której zależy, czy otaczająca rzeczywistość będzie jasna i piękna, czy ciemna i odpychająca [podkr. E. S.]. Pierwszy etap metabolizmu infor-

<sup>27</sup> A. Kępiński, *Melanchofia*, s. 221. Zjawisko iradiacji polega na dwustronnym promieniowaniu uczuć, z podmiotu na przedmiot i odwrotnie. „Dziecko nienawidzące chwilowo własnych rodziców nienawidzi siebie i całego świata”.

<sup>28</sup> J. P. Sartre, *Moja przeszłość*, Paryż 1957, [w:] *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, t. 1, Warszawa 1983, s. 257-269.

macyjnego polega na wyborze odpowiedniej postawy orientacyjnej w stosunku do otoczenia lub – gdyby traktować sprawę bardziej z subiektywnego punktu widzenia – na wyborze kolorytu uczuciowo-nastrojowego [podkr. E. S.] Dopiero na tym tle w drugiej fazie dokonują się wybory różnych modeli rzeczywistości. W tym samym kolorycie mogą bowiem istnieć różne formy rzeczywistości i naszego w niej zachowania się<sup>29</sup>.

Kępiński twierdzi, że większość procesów znaczących życiowo odbywa się w „cieniu” świadomego, w rejonach głęboko nieświadomych na zasadzie mechanizmu samoregulacji. Trudno się z nim zgodzić, by procesy samoregulacyjne nazywać wyborami. Skoro bowiem „cechą wszystkich układów samosterujących, a więc i żywych ustrojów, jest zaprogramowanie, czyli stałe istnienie jakiegoś celu”<sup>30</sup>, to wybór pierwotny nastawień, jaki dokonuje się w okresie dzieciństwa, gdy świadomość jest jeszcze niewykształcona, jest zdeterminowany danością biologiczną. Jest więc konsekwencją utrwalenia się i przewagi aktywności sił destrukcyjnych (związanych z uaktywnieniem I prawa biologicznego) bądź przeciwnie, biologicznej konstrukcji, siły życia (II prawo biologiczne). Oprócz tego „wybór” orientacji nadziei i miłości, lęku i agresji pozostaje pod „presją” i naciskiem świata społecznego ucieleśnionego w osobach rodziców, wobec których niewykształcone indywiduum nie ma żadnego praktycznie wpływu.

[Zapadające więc podświadome decyzje są wypadkową dwóch determinant – biologicznej i społecznej. Kępiński zresztą sam przyznaje: „Nigdzie prawa przyczynowości [podkr. E. S.] nie rządzą tak rygorystycznie, jak w życiu uczuciowym”<sup>31</sup>. Dodatkowym czynnikiem utrwalającym niejako istniejące już nastawienia, determinizmem neurofizjologicznej „natury” jest, zdaniem Kępińskiego, „tendencja do automatyzacji”<sup>32</sup>.]

<sup>29</sup> A. Kępiński, *Melanchofia*, s. 203.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 212. „Zaprogramowanie to tkwi zarówno w procesach metabolizmu energetycznego, jak i informacyjnego. [...] Nie można więc mówić, by pierwsza faza metabolizmu informacyjnego nie miała swego zaprogramowania. Ma je, gdyż cała budowa zarówno morfolożyczna jak i funkcjonalna każdego ustroju jest przeniknięta celem; faza ta nie mogłaby więc być wyjątkiem. Ale nie jest to cel okreslony, są to tylko ogólne, choć zasadnicze »wytyczne«. Sprecyzowanie celu dokonuje się dopiero w drugiej fazie metabolizmu informacyjnego”.

<sup>31</sup> A. Kępiński, *Autoportret człowieka...*, s. 153; a także: *idem*, *Schizofrenia*, s. 232.

<sup>32</sup> *idem*, *Melanchofia*, s. 228.

Gdy pewne decyzje stale się powtarzają, to z czasem na zasadzie ich utworowania się [podkr. E. S.] i utrwaleńia mają one znacznie większe szanse wyboru niż decyzje przeciwstawne. W ten sposób utrwala się obraz świata i formy zachowania się. Nie można normalnie wyjść z kręgu świata, który się samemu stworzyło<sup>23</sup>.

Zdanie końcowe brzmiałoby adekwatniej: z kręgu świata, który został ukształtowany w nas bezwiednie i poza możliwościami naszego świadomego wyboru, który został nam dany w postaci dziedzictwa biologicznego i kulturowego<sup>24</sup>. Opisany wybór determinant rysuje wizję życia ludzkiego w pewien sposób preuformowanego przez daności tkwiące a priori w biopsychicznej, wewnętrznej sferze podmiotowej, jak i przez gotowe wzory kulturowe, które Kępiński zalicza do tzw. dziedziczenia społecznego. Dzieciństwo jawi się w tej perspektywie jako okres zniewalających ograniczeń, głównie zaś owego „ślepego” wyboru pierwotnego, który przesądza o jakości życia ustalając to, co Alfred Adler zwie linią życia<sup>25</sup>.

Nastawienia „od” i „do” świata Kępiński częstokroć nazywa urojeniami. Osiąga przez to efekt podwójny. Raz, urojenie jako kategoria psychopatologiczna wywołuje skojarzenia jakiejś nieprawdy, oddalania się od obiektywnej rzeczywistości. Drugi raz, nasila efekt tragiczności człowieczej egzystencji uwikłanej i modciowanej przez owe zafałszowania. W istocie Kępiński twierdzi, że subiektywna warstwa nastrojowo-uczuciowa jest czymś na kształt kloki, o których pisał Francis Bacon, oddalających podmiot od poznania obiektywnego świata i deformujących jego poznanie.

Urojenie polega na dokonaniu jednoznacznego wyboru, przyjmując jeden obraz świata, odrzuca się, a w każdym razie znacznie osłabia obraz

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 219.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 200. Dziedziczenie kulturowe Kępiński postrzega następująco: „Człowiek wchodzi w gotowy układ struktur czynnościowych (tj. modeli rzeczywistości i różnych form zachowania się w niej) i dzięki temu jego decyzje są już z góry wyznaczone przedane wzory kulturowe. [...] Wchodząc w gotowy system pojęć (struktura języka ojczystego), zwyczajów, norm etycznych, estetycznych itp., człowiek otrzymuje jakby w spadku wyznaczone wzory kulturowe, jednocześnie jednak musi odrzucić z góry to, co z tym systemem się nie zgadza”.

<sup>25</sup> Kępiński, podobnie jak Alfred Adler, twierdzi, że tzw. linia życia tworzy się wskutek decyzji pierwotnych i automatyzacji, która ma miejsce wtedy, „gdy pewne decyzje stale się powtarzają, to z czasem na zasadzie ich «utorowania się» mają one znacznie większe szanse wyboru niż decyzje przeciwstawne. [...] Wspomniana automatyzacja powoduje, że w dalszych kolejach życia idzie się po linii z grubsza wytyczonej we wczesnym dzieciństwie” (*ibidem*, s. 219).

przeciwstawny. Pierwsze urojenie dotyczy emocjonalnej postawy [podkr. E. S.] w stosunku do świata społecznego, tj. do matki, która jest pierwowzorem stosunku emocjonalnego w ogóle do otaczającego świata. Wybierając nadzieję przyjmuje postawę optymistyczną, świat będzie pociągał, jego czarne strony będą mniej wyraziste. Wybierając lęk i brak nadziei, przyjmuje się postawę pesymistyczną, widzi się zło strony tego świata, chce się go zmienić lub się przed nim ucieka. Na ogół zasadnicza postawa emocjonalna, na której ukształtowanie ma niemały wpływ stosunek do matki, ale też czynniki genetyczne nie są bez znaczenia, utrzymuje się przez całe życie. [...] Jest to zasadnicze urojenie, od którego nie jest wolny żaden człowiek, ale jego nastawienie emocjonalne [podkr. E. S.] do świata zniekształca obraz tegoż świata, a w każdym razie odpowiednio zmienia jego koloryt. Przez urojenie rozumiemy zawsze struktury myślowe, ale ich tłem jest stałe struktura emocjonalna. Rachunek prawdopodobieństwa, związany z emocjonalnym nastawieniem do otoczenia, kształtuje się prawdopodobnie bardzo wcześnie; od tego zasadniczego wyboru zależy dalsze ustrukturalizowanie obrazu świata i własnej osoby. Są to zasadnicze struktury, niezwykle trwałe i wypaczające obiektywność naszego widzenia rzeczywistości<sup>36</sup> [podkr. E. S.].

Nastawienie do świata, opcja miłości jest złudzeniem opartym na przesvědczeniu uznającym realność istnienia świata, który nie zagraża, lecz może zaspokoić biologiczny popęd prokreacji i nasycić potrzebę miłości. Posiłkuje się ono biologiczną nadzieją, „egzystującą raczej poniżej progu świadomości wiary w życie, wiary w swą istną nieśmiertelność<sup>37</sup>”, irracjonalną z punktu widzenia rozumu. Po-

<sup>36</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 183.

<sup>37</sup> *I d e m*, *Metanochia*, s. 259; a także: *i d e m*, *Lęk*, s. 228-229. Cele konstytuowane przez II prawo biologiczne Kępiński zwię transcendentalnymi lub metafizycznymi, gdyż „wykraczają poza utrzymanie własnego życia, utrzymanie tegoż życia nie jest czymś najważniejszym. Mając takie cele przed sobą, człowiek jakby przeskakuje własną śmierć, mierzy dalej, niż wymaga prawo zachowania własnego życia, dzięki temu śmierć nie jest już tak straszna”. Miłość, w tym sensie, pokonuje lęk przed śmiercią i stwarza opcję swoistej nieśmiertelności pojmowanej jako zdolność przedłużania swego istnienia w innych ludziach lub wartościach „natury kulturalnej czy metafizycznej” (*ibidem*); por. także: J. B a r k a, *op. cit.*, s. 115. Bańka dostrzega, w sposób zbliżony do rozumowania Kępińskiego, w sferze emocjonalnej thymos ochronny obszar transcendencji, którą pojmuje jako „przekroczenie *status quo*” (*ibidem*). Statusem quo dla Kępińskiego będzie stan podległości i prawu samozachowawczemu, w sferze biologii, uczuć i świadomych postaw. Natomiast w etyce prostomyślności Bańki status quo oznacza poddanie się siłom alienującym społeczeństwa techniczno-cywilizacyjne równoznaczne z odejściem od wartości humanistycznych, od moralnego „lobby humanistycznego”, gdzie istnieją podstawowe wartości moralne, a więc zejście z „Joursu” człowieka prostomyślnego na rzecz tzw. „żeczniwstwa”. Ten ostatni zaprzędał wartości wewnętrzne, proste rozoznanie w naczelnych wartościach moralnych, w dobru, które

zwała więc przekroczyć ograniczenia indywidualnego życia jednostki, stwarzając jej horyzont transcendencji, który Kępiński pojmuje bardzo szeroko jako obszar wpływów II prawa biologicznego i celów przez nie wyznaczonych. U podstaw tego nastawienia leży jakieś założenie o pozytywnej wartości świata, w szczególności zaś równowartości drugiego człowieka, co według Schelera stanowi istotę współodczucia<sup>38</sup>. Założenie to ma charakter *a posteriori*, ponieważ jest rodzajem odpowiedzi indywidualnej, jaką uzyskał człowiek podczas konfrontacji zasady przyjemności z porządkiem rzeczywistości. Doświadczenie miłości, związane z antycypacją wartości pozytywnych i uczuć przyjemności, otwiera subiektywną czaso-przestrzeń przeżyciową<sup>39</sup> podmiotu w kierunku świata i ludzi, aż do zatarcia się granicy pomiędzy podmiotem a przedmiotem, swoiste „łączenie się z przedmiotem miłości”<sup>40</sup>.

Analizując nastawienie „do” świata trudno oprzeć się refleksji uchwycenia zbieżności tego pojęcia z „nastawieniem produktywnym”<sup>41</sup> Ericha Fromma. Kształtuje ono pozytywne, oparte na konstruktywnej miłości, twórcze związki człowieka ze światem, bez neurotycznego redukowania własnych pragnień.

Nastawienie „miłości” zakorzenione w II prawie biologicznym orientuje człowieka transcendentnie, w sensie przekraczania granic wewnętrznego (biologiczno-uczuciowo-myślowego) immanentyzmu, w kierunku nie tylko konkretnego „Ty”, którego zaistnienie tworzy przestrzeń spotkania międzyludzkiego<sup>42</sup>, lecz także w łączności ze światem kultury, tzw. noosferą, a więc animowymi „jednostkami i ich dziełami odległymi w czasie i przestrzeni”<sup>43</sup>. Kępiński przywołuje ów

---

odczuwał bezpośrednio w sferze *týmos*, wybierając opcję życia zakłamanego, zorientowanego na zewnętrzne, pragmatyczne cele przystosowane do życia w skomplikowanym świecie cywilizacji nisko-technicznej, w sferze *phronesis*.

<sup>38</sup> M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1986, s. 18-22.

<sup>39</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, s. 182. W skład każdego przeżycia wchodzi czaso-przestrzeń.

<sup>40</sup> *Idem*, *Lęk*, s. 230.

<sup>41</sup> R. Saciuk, *Amerykańska psychoanaliza kulturowa*, „Prace Filozoficzne” Acta Universitatis Wratislaviensis nr 899, LIV, Wrocław 1985, s. 192-193.

<sup>42</sup> Sfera tego, co międzyludzkie tworzy się w spotkaniu „ja” i „ty”. Fenomenologicznej przestrzeni wyznaczonej przez dwa podmioty przybliżają w swoich dziełach: M. Buber, *I and Thou*, New York 1970; a także: E. Levinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippe'em Nemo*, Kraków 1992.

<sup>43</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 227. Noosfera odpowiada w piśmiennictwie Kępińskiego światu kultury wytworzonemu przez pokolenia ludzkie. Jest to pojęcie bardzo szerokie.

proces transformacji biologicznego w kulturowe mówiąc o kulturowym aspekcie drugiego prawa biologicznego. Następuje zatem swoiste sprzęgnięcie cielesnego z psychicznym, w taki sposób, że oto psychiczne staje się „przedłużeniem” cielesnego, manifestacją i kontynuacją praw życia, natomiast cielesne staje się zapośredniczone, uwikłane w osłony kulturowe, „przeniknięte sferą symboliki, tj. duchowości”<sup>44</sup>. W *Lęku* Kępiński wyrazi ów pogląd w słowach:

Prawa zachowania własnego życia i życia gatunku są *de facto* prawami „cielesnymi”, dotyczą bowiem zachowania cielesności własnej i gatunku, a jednak nie da się ich oddzielić od sfery „duchowej”, od tego wszystkiego, co człowiek w swym symbolicznym świecie stwarza, i przez to są one tak trudne u człowieka do zachowania. [...] Zależnie od wpływów kulturowych, wychowania, wpływów otoczenia itp. inaczej kształtują się sposoby wypełniania dwóch podstawowych praw biologicznych. Dlatego człowiek, choćby tego bardzo pragnął, nie potrafi żyć tak jak jego zwierzęcy przodek. Może najwyżej marzyć o „powrocie do natury”, sam na skutek skomplikowanego i rozbudowanego systemu symboli, tj. świata duchowego, jest nieraz tej natury zaprzeczeniem<sup>45</sup>.

Ma słuszność Maria Walendowska twierdząc, że „już więc prawom zachowania życia i życia gatunku można przyrzeć się jako przejawom zachowań społecznych, jako kategoriom socjologicznym”<sup>46</sup>.

W rozważaniach o przechodzeniu i transformacji czynników oraz impulsów czysto biologicznych w społeczne, o ich spełnianiu się na sposób ludzki, w przestrzeni wytworów społeczno-kulturowych, przeżywa się jeszcze jedna ważna myśl, którą podziela autor *Schizofrenii*. Otóż [spełnienie dwóch praw biologicznych, które należą do potencjalnych struktur czynnościowych, jest warunkiem koniecznym urealnienia świata wewnętrznego, przeniesieniem indywidualnego porządku na zewnątrz siebie.] Urealnienie to może dokonać się tylko w przestrzeni wspólnej, w świecie społecznym<sup>47</sup>. Dopiero tutaj świat

---

zbliżone częściowo znaczeniem do kategorii noosfery używanej przez P. Teilharda de Chardina.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 67.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 67-68.

<sup>46</sup> M. Walendowska, *Wolność i zależność człowieka*, „Znak” 1975, nr 254 (8), s. 950.

<sup>47</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 108. „Przestrzeń wspólna jest przede wszystkim społeczną”.

intymny człowieka zyskuje wymierną obiektywizację i może przekształcić w wartość świat „białych plam aksjologicznych”<sup>46</sup>.

Przestrzeń wspólna jest przestrzenią sprawdzenia. W niej sprawdzają się struktury czynnościowe zaplanowane w fazie pierwszej, a z nimi sprawdza się cały człowiek, każda bowiem struktura jest [...] całą jego dotychczasowych planów i doświadczeń<sup>47</sup>.

[Konsekwencje wycofania się z przestrzeni wspólnej, tzw. eni-gracji wewnętrznej, mogą być dramatyczne, gdyż „zamknięte w przestrzeni [wewnętrznej – E. S.] struktury czynnościowe zostają w sposób dramatyczny wyrzucone na zewnątrz. Świat wypełnia się wizjami, które z wnętrza na zewnątrz się dostały”<sup>48</sup>. Schizofrenia jest drastycznym, ale wymownym obrazem człowieka, który na skutek osobistych perypetii ze światem zrezygnował z niego i zamknął się w świecie subiektywnych przeżyć.] Schizofrenia Kępińskiego ukazuje stopniową degenerację i dezintegrację subiektywnej przestrzeni w wymiarze zarówno cielesnym, jak i życia nastrojowo-uczuciowego, wreszcie świadomej sfery myślowej jednostki, która zablokowała wymianę informacyjną ze światem. Staje się także dowodem tezy, którą podziela Kępiński, że człowiek jest istotą społeczną, która bez więzi z innymi ludźmi, bez wymiany na poziomie emocji (I faza metabolizmu informacyjnego) bądź myśli (II faza metabolizmu informacyjnego), skazana jest na chorobę psychiczną, będącą czymś na kształt śmierci społecznej. [Zablokowanie wymiany informacyjnej ze światem ludzkim, rezygnacja z aktów „uspołeczniania” prywatnej sfery wewnętrznej jako wyraz niezrealizowanego aksjos, stanowi o istocie schizofrenii.]

[Nastawienie „do” świata Kępiński określa otwartym sposobem poruszania się w przestrzeni wspólnej. Otwartość rozumie jako swoisty stan emocjonalny, który likwiduje granicę między podmiotem a przedmiotem, pozwalając na wyrzucenie własnych struktur w otoczenie, a także na przepływ odwrotny.

Związki ze światem oparte na miłości, na akceptacji rzeczywistości i na otwartym sposobie komunikacji określa on podejściem animistycznym. „Dla uczuć pozytywnych charakterystyczne jest podej-

<sup>46</sup> J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr (2/3), s. 217; a także: A. Kępiński, *LpK*, s. 106-108.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 106.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 107.



ście animistyczne<sup>51</sup>]. Słuszne i bliskie filozofii Maxa Schelera i Maurice'a Merleau-Ponty'ego jest upatrywanie przez Kępińskiego, w miłości, w upsychnicznej sile drugiego prawa biologicznego, drogi do nadawania światu przedmiotów, pierwotnie obojętnym, wartości kulturowych. [Kępiński dostrzega wyraźne związki między II prawem zachowania gatunku, nastawieniem „do” świata, miłosnym, animistycznym stosunkiem do niego a kulturą. II prawo biologiczne jest dynamizmem kulturotwórczym].

Zanim przybliżę ten pogląd, omówię drugie podstawowe nastawienie, a mianowicie „od” świata, charakteryzujące I fazę metabolizmu informacyjnego, należącego do rewirów pozaświadomych.

[Nastawienie „od” świata, zrodzone w wyniku negatywnych doświadczeń z rzeczywistością społeczną, Kępiński łączy z działaniem i dynamiką I prawa biologicznego. W optyce tego nastawienia świat jawi się jako realne zagrożenie życia, któremu trzeba się przeciwstawić w starciu lub ucieczce od niego. Nastawienie to wyzwała postawę instrumentalną, podporządkowującą sobie wrogi świat i innych ludzi w celu zawiadnięcia i manipulowania tym, co zostało emocjonalnie rozpoznane jako odporne i zagrażające. Oparte jest na negatywnych uczuciach lęku, nienawiści i agresji]. W *Lęku* Kępiński pisze:

Postawa instrumentalna jest wynikiem przewagi postawy „od”, przed otoczeniem chcemy uciec lub je zniszczyć. U jej podłoża leży pierwsze prawo biologiczne: zachować własne życie za wszelką cenę. [...] Gdy głównym celem jest zachowanie własnego życia, wówczas otoczenie spełnia rolę tylko środka do tego celu, podejście do niego jest instrumentalne [podkr. E. S.], jest ono tylko przedmiotem służącym do zaspokojenia potrzeb, lub gdy ono nad nami góruje, my stajemy się z kolei dla niego przedmiotem<sup>52</sup>.

Wyprowadzenie społecznych zachowań opartych na dominacji, wszelkiej władzy i tendencji do posiadania, z instynktu samozachowawczego jest podejściem interesującym i z całą pewnością godnym szerszego omówienia. Kępiński obnażając czynniki emocjonalne, głównie lęk, leżące u podstaw zachowań instrumentalnych, ujawnia niektóre aspekty psychologii władzy. Sposoby bycia w świecie oparte na nastawieniu nienawiści jawią się Kępińskiemu jako przeciw-

<sup>51</sup> A. Kępiński, *Poznanie chorego*, s. 18.

<sup>52</sup> Idem, *Lęk*, s. 198.

stawne w stosunku do nastawień generowanych przez II prawo biologiczne, jako tzw. opancerzone<sup>53</sup>. Ten opancerzony sposób poruszania się w przestrzeni międzyludzkiej, oparty na jawnym bądź utajonym instrumentalizmie, Tischner metaforycznie określa mianem „kryjówek”, jako „miejsca wolności załęcznionej, wolności zatroskana-potrzebą chronienia siebie”<sup>54</sup> [podkr. E. S.] Naciekawszy momentem rozważań Kępińskiego o wpływie instynktu samozachowawczego na emocjonalne nastawienia „od” świata, a wtórnie na światłocenne postawy organizacji przestrzeni wspólnej na zasadzie władzy jest zaliczenie nauki do „narzędzia” panowania nad światem. W klasyfikacji tej zawarta jest sugestia, że źródłem rozwoju nauki jest biologiczny popęd samozachowawczy i lęk biologiczny. Nauka i wartości przez nią tworzone należą do dziedziny cywilizacji. Antoni Kępiński widzi logiczny ciąg między pierwotnym lękiem człowieka przed zjawiskami przyrody a rozwojem cywilizacji, której przejawem najistotniejszym jest nauka.]

Rozwój cywilizacji szedł w kierunku pokonywania tego lęku, przed wszystkim przez jego dedeifikację. Gdy tajemnica została pozbawiona tymbu absolutu, łatwiej już było lęk przed nią pokonać. Pierwszym krokiem w zawładnięciu groźnym i niedostępnym terenem było stosowanie praktyk magicznych, dzięki którym zyskiwało się władzę nad absolutem. Z magii rozwinęła się nauka, gdzie władzę zdobywało się już dzięki środkom bardziej racjonalnym<sup>55</sup>.

[Kępiński cywilizację wyraźnie przeciwstawia kulturze, traktując je jako egzystujące obok siebie dwa odmienne porządki wartości.] Cywilizacja, jako obiektywizacja i „przedłużenie” I prawa samozachowawczego, bazuje na wartościach instrumentalnych, dzięki którym człowiek podporządkował sobie zrazu tajemniczy świat przyrody i próbuje za władnąć drugim człowiekiem. Kultura, jako wywiedziona z prawa praktycznego, preferuje wartości humanistyczne, które reprezentują podmiotowy stosunek do rzeczywistości, zmierzając do złączenia się z nią „we wspólnocie przeżyć”<sup>56</sup>. Głównym kryterium dystynkcji między cywilizacją a kulturą staje się, zgodnie z intencjami Kępińskiego, forma pokonywania pierwotnego lęku przed światem. W pierwszym wy-

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>54</sup> J. Tischner, *Łudzie z kryjówek*, „Znak” 1978, nr 283 (1) s. 59.

<sup>55</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 216.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 227.

padku okiełznanie lęku odbywało się na drodze „dedefikacji”, racjonalnego i praktycznego odmistyczniania świata i panowania nad nim, w drugim przez sublimację lęku, zbliżenie się do świata „przez jego uświęcenie i ukochanie [...] Cywilizacja – to władza nad światem, kultura – to miłość do świata. Oczywiście można inaczej też definiować oba pojęcia, cywilizacji i kultury; chodziło tu o przeciwstawienie sobie dwóch sposobów poznawania świata. Jeden polega na podporządkowaniu, na władzy, a drugi – na zbliżeniu się, na miłości”<sup>57</sup>.

(Kępiński utożsamia instynkt samozachowawczy z egoizmem<sup>58</sup>, który w potocznym znaczeniu obciążony jest sporym ładunkiem negatywnego wartościowania moralnego.) Utożsamienie to jest wielce kontrowersyjne, a według niektórych myślicieli wręcz niezasadne<sup>59</sup>. Podzielałam w tej kwestii stanowisko Moritza Schlicka, który pojęciem egoizmu nie opieczętuje samego faktu zaspokajania popędu samozachowawczego, lecz sposobu, w jaki się to zaspokojenie osiąga. Znamionem egoizmu obarcza się postępowanie oparte na bezwzględności i w tym sensie Kępiński miałby rację łącząc I prawo biologiczne z tak silnymi emocjami, jak lęk czy agresja, które nie uwzględniają już, w polu walki o życie, innych ludzi, a tym bardziej ich wewnętrznej sfery psychicznej. Emocji wszakże nie można identyfikować z popędem biologicznym, gdyż usytuowane są już na wyższym, psychicznym poziomie (I faza metabolizmu informacyjnego).

(Złudzenie nastawienia „od” świata polega na absolutyzacji wartości życia własnego i powstałym stąd błędzie egocentryzmu, który zawęża świat do własnego ego i co najwyżej uwzględnia innych jako przedmioty panowania i przyjemności.)

Charakterystyka ta odpowiada trafnie kategorii nastawienia nieproduktywnego Fromma i wiąże się z postawami „biorę” (charakter receptywny, tezaurski, eksploatorski, merkantylny). Kępiński, podobnie zresztą jak Scheler, rozróżnia egocentryzm od egoizmu. Egocentryzm traktuje bowiem jako nerwicowy „bunt przeciw własnemu losowi, jest w nim agresja w stosunku do siebie i do świata”<sup>60</sup>. Natomiast egoizm jest już świadomym wyborem postawy egocentrycznej. Scheler nazywa egoizm „woluntaryjnym i praktycznym ego-

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 216.

<sup>58</sup> A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, Warszawa 1979, s. 175; a także: *idem*, *Lęk*, s. 227.

<sup>59</sup> M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, Warszawa 1960, s. 91-92.

<sup>60</sup> A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, s. 175.

centrycznym byciem i postępowaniem<sup>61</sup>. Egoizm zakłada moment świadomej zgody na egocentryzm. Kępiński podziela ten punkt widzenia, pisząc: „Egocentryzm nie jest egoizmem, w którym siebie w pełni się akceptuje i walczy o swoje prawa z krzywdą nieraz dla innych ludzi”<sup>62</sup>. Egocentryzm i egoizm łączy pochodzenie z tego samego biologicznego źródła (I prawa samozachowawczego). Różnicuje zaś stopień uświadomienia: egocentryzm należy do zjawisk nieświadomych, zajmuje więc obszar psychicznego życia podświadomego, natomiast egoizm jest już świadomie akceptowaną postawą.

Koncepcja nieświadomości interpretowanej przez kategorię nastawień wydaje mi się trafnie ujawniać ukryty mechanizm decyzji, a tym samym rozjaśnia problem woli człowieka, która przecież, w ostatniej instancji, doprowadza do czynu obserwowanego na powierzchni jako świadome zachowanie. Kępiński charakteryzując obszar pozaświadomego życia psychicznego za pomocą kategorii I fazy metabolizmu informacyjnego opisywanego przez dwa naczelné nastawienia, które angażują i wyzwalaają gamę odpowiadających im nastrojów i uczuć, otwiera „czarną skrzynkę” nieświadomego. Pokazuje, co może stać się z bodźcem przyswojonym przez organizm zanim przeobrazi się w wymierne zewnętrznie zachowanie.

Freudowski schemat podświadomości bodziec → afekt (stłumienie) → zachowanie (czynności pomyłkowe, symboliczne, itp.) w gruncie rzeczy nie otwierał nam „czarnej skrzynki” wewnętrznego i nieświadomego życia psychicznego człowieka. Uznawał jej istnienie jako miejsca, gdzie za sprawą mechanizmu tłumienia zbierały się wszelkie traumatyczne konflikty emocjonalne oraz treści wyparte czy w ogóle nie dopuszczone do świadomości. Psychoanaliza „rewolucyjnie” wyeksponowała myśl o tym, że świadomość nie stanowi całości psychiki, lecz zaledwie jej „powierzchniową” część, poza którą rozciągają się niedostępne poznawczo rejony niewiadomego i nieracjonalnego, które w znaczący sposób zaburzają pracę świadomości. Model psychoanalityczny jednakże stawiał podświadomość w opozycji do świadomości, przez co gubił moment przejścia i kontynuacji między tymi obszarami psychiki. Sprowadzał także tę pierwszą do miejsca, skąd pochodzą patologie, nie dostrzegając w niej siedzi-

<sup>61</sup> M. Scheeler, *Istota i formy sympatii*, s. 104.

<sup>62</sup> A. Kępiński, *Psychopatologia nerwice*, s. 174.

procesów twórczych, warunkujących pewne zdolności intelektualne, aktywizujących świadomą pracę mózgu<sup>63</sup>

Model nieświadomości opracowany przez Uznadze, pod który w szczególności podlega [H]aza metabolizmu informacyjnego Kępińskiego, bodziec → afekt (informacja) → nastawienie → zachowanie, posiada większą moc eksplikacyjną. „Nastawienie wbijało się klinem między bodziec i reakcję, stawiając pod znakiem zapytania watsonowską zasadę bezpośredniej zależności między nimi”<sup>64</sup>. Kategoria nastawienia pozwalała uchwycić synergiczne związki pozaświadomego ze świadomym i zobaczyć psychikę w postaci komplementarnego przechodzenia jednego w drugie. Odnosi się to także do woli człowieka. Wbrew racjonalistycznym teoriom woli interpretującym ją jako władzę rozumu niezależną od innych pozaracjonalnych czynników, Kępiński stoi na stanowisku, że akt woli, manifestujący się na powierzchni świadomości, jest w istocie procesem, zaczynającym się w pozaracjonalnych rewirach psychiki. Uznaje fakt, że świadoma wola jest podświadomie „nastawiona” i poprzedzona, jak już wspominałam, „zapłączem” zaprogramowania, które na biologicznym poziomie „napędza” i ustala jeden z dwóch możliwych celów – albo I, albo II prawo biologiczne. Cele te zaś przygotowują realną, posiadającą energetyczną moc, motywację uczuciową, którą Kępiński, w sposób może nieco uproszczony, sprowadza (jak to wcześniej przedstawiłam) do nastawienia akceptującego uczuciowo świat i odrzucającego go jako nieprzychylny i zagrażający. Świadomy wybór wartości nie może więc obyć się, ominiąć tego wewnątrzpsychicznego i pozaświadomego uwarunkowania, które obala fikcję wyborów niezaangażowanych emocjonalnie.

Można polemizować z Kępińskim o sens sformułowania „wola” czy „wybór” podświadomy, gdyż, jak już sygnalizowałam, sprzeciw budzi nazywanie automatycznych, nawykowych procesów samoregulacyjnych owymi kategoriami zarezerwowanymi dla aktów stricte świadomościowych. Z całą jednak pewnością należy zgodzić się z polskim filozofującym psychiatrą, że wartości zostają rozpoznane przez podmiot już na przedświadomym poziomie, a tzw. wolne wy-

<sup>63</sup> Niektórzy uczeni wskazują na system reticularny jako na fizjologiczne podstawy podświadomości. System ten łączy się bezpośrednio z korą mózgową warunkując pewne zdolności np. matematyczne, ludzką pamięć. Por. W. K r a j e w s k i, *Muszywy i myślenie*, „Studia Filozoficzne” 1963, nr 3/4.

<sup>64</sup> M. G. J a r o s z e w s k i, *Historia myśli psychologicznej. Rozwój psychologii jako odrębnej nauki*, t. 2, Warszawa 1987, s. 195.

bory są pewną kontynuacją motywacji emocjonalnej natury. Woja więc, wbrew rozpoznaniom I. Kanta<sup>65</sup>, nie jest decyzją rozumu, czyśto racjonalnym aktem skłaniania jej do respektowania zasad i prawideł narzuconych jednostce w imię dobra ogólnego. Musi uwzględnić „życzeniową”, pragnieniową warstwę psychiki.

Metaforyczna wypowiedź Kępińskiego o odruchu bezwarunkowym jako odruchu wolności<sup>66</sup> wprowadza nas, między innymi, w zagadnienie determinizmu na gruncie zjawisk biologicznych i nierozdzielnie z nimi powiązanych zjawisk psychicznych, opisanych tutaj jako podświadoma, I faza metabolizmu informacyjnego. Wolność, zakładana już na poziomie odruchów, a więc zachowań instynktownych, automatycznych, oznacza, według Kępińskiego, pewną zdolność i swobodę wyboru jednej spośród wielu potencjalnych możliwości. „Wybór polega na tym, że jedną potencjalną strukturę przeznaczamy do realizacji, a drugą odrzucamy, tzn. zostawiamy w stanie potencjalnym”<sup>67</sup>. Odrzuca więc model determinizmu klasycznego, który głosi, że jednakowe przyczyny, w jednakowych warunkach, wywołują jednakowe skutki. Raczej skłania się do uznania probabilistycznego charakteru praw rządzących całą sferą życia biopsychicznego. Warstwa podświadoma stanowi ten rewir nieznanego, gdzie zewnętrzny bodziec załamuje się jak w pryzmacie i w zależności od subiektywnych przesłanek wewnętrznych, daje określony efekt w postaci reakcji zewnętrznej. Efekt ten nie może być do końca przewidziany. Kępiński świadomie akceptuje zasadę nieokreśloności Wernera Carla Heisenberga, jedną z istotnych zasad mechaniki kwantowej, przenosząc ją na grunt psychiki ludzkiej, wyrażając rodzaj intelektualnej pokory wobec nieprzewidywalnego przy analizie ludzkich zachowań. W *Psychopatiach* Kępiński wyrazi swój pogląd bardzo wyraźnie:

W rzeczywistości jednak w każdej decyzji, nawet tej dokonywanej na poziomie pojedynczej komórki, istnieje pewien margines nieprzewidywalności, margines swobody [podkr. E. S.], który jak się

<sup>65</sup> M. Schlick, *op. cit.*, s. 180. „Kategoryczny imperatyw Kanta, który żąda, aby człowiek postępował całkowicie niezależnie od swoich skłonności, stawia zatem wymogi niewykonalne. Konstrukcja Kanta wykracza przeciw faktom psychicznym i dlatego nie przedstawia dla nas wartości. Postępowanie moralne, albo wynika z naturalnych skłonności, albo też jest w ogóle niemożliwe”.

<sup>66</sup> A. Kępiński, *Lpł*, s. 258.

<sup>67</sup> *Ibidem*, por. także: S. L. Rubinsztein, *Był i świadomość*, Warszawa 1961, s. 286. „Przyczyny zewnętrzne działają za pośrednictwem warunków wewnętrznych”.



zdaje, nie da ująć się w karby praw przyczynowych; możliwe, że rządzą tu prawa statystyczne [podkr. E. S.]<sup>66</sup>.

Założenie o istnieniu procesów decyzyjnych już na poziomie komórek pociąga za sobą pewne konsekwencje metodologiczne oraz filozoficzne. Jedną z nich jest przyznanie jakiejś swoistej logiki czy mądrości przyrody, także tej, która tworzy ludzką cielesność. Mądrość ta, zdaniem Kępińskiego, polega na optymalności rozwiązań w danej sytuacji zewnętrznej. Organizm wybiera to, co dla niego najlepsze. Potrafi „wybrać” taki wariant, który pozwala nie tylko zachować porządek wewnętrzny, lecz także przyczynić się do jego wzrostu. Kępiński niejednokrotnie wykazuje „mądrość” organizmu potrafiącego za pomocą bólu, lęku itp. ostrzec i obronić człowieka przed niebezpieczeństwem. Sugestię o „mądrości” ciała, wybierającego z wielkiej liczby możliwości rozwiązania najkorzystniejsze dla podmiotu, potwierdzają psychologowie zorientowani humanistycznie<sup>67</sup>. Inną konsekwencją filozoficzną jest uznanie wolności biologicznej, wyrażającej się u człowieka, w szczególności, olbrzymią ilością potencjalnych możliwości wpisanych w samą strukturę ludzkiego systemu nerwowego. Ta ontologiczna wolność podlega wszakże ograniczeniom i jest okrajana. Determinanty okrajające wolność, są wedle Kępińskiego, dwojakiego rodzaju:

① Wewnętrzne, immanentnie tkwiące w samej strukturze organicznej istot żywych. Do nich zaliczyć należy „dziedziczenie biologiczne”, tj. „wyposażenie w gotowe formy morfologiczne i czynnościowe”, zawężające pole ewentualnych możliwości, „gdyż nie może ona [istota żywa – E. S.] wyjść poza to, co zostało jej dziedzicznie przekazane”<sup>71</sup>.

Innym czynnikiem redukującym wolność człowieka jest obszar podświadomości, który poprzez system opisanych nastawień „od” i „do” świata i generowanych przez nie orientacji na wartości i antywarto-

<sup>66</sup> A. Kępiński, *Psychopatie*, Warszawa 1988, s. 23.

<sup>67</sup> J. Koziński, *Wolność indywidualna: między pragnieniem a ucieczką*, [w:] *O człowieku wielowymiarowym. Eseje psychologiczne*, Warszawa 1988, s. 189. „Pragnienie wolności i dążenie do swobodnego wyboru są warunkowane biologicznie. Niektórzy uczeni mówią o potrzebie lub popędzie wolności. Takie ujęcie jest w dużej mierze uzasadnione. Wolność wyboru zwiększa szansę przetrwania organizmów żywych i ich dobrostan. Umożliwia ona poszukiwanie pokarmu i podnosi poziom osobistego bezpieczeństwa. Gdy można wybierać, gdy środki kontroli nie krepują każdego kroku zwierzęcia lub człowieka, życie nabiera jasnego blasku. Dlatego też natura – w swojej nieodgadnionej mądrości [podkr. E. S.] zakodowała w nas pragnienie wolności”.

<sup>71</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, s. 200.



ści wpływa na pole faktycznie realizowanych możliwości. Jeśli egzystencjalizm eksponuje rolę terażniejszości jako momentu spełniającej się wolności, to Kępiński postrzega dzieciństwo, a więc nieświadomą przeszłość, przez pryzmat krystalizujących się nawyków emocjonalnych obecnych w każdej dorosłej i terażniejszej decyzji podmiotu. Jest to więc obszar zawężający pierwotną wolność człowieka.

② Zewnętrzne, pochodzące głównie od innych ludzi oraz wypracowane przez nie systemy ograniczeń (dziedzictwo kulturowe) Kępiński próbuje wyjaśnić mechanizm społecznego zniewalania:

Od zarania dziejów mianowicie człowiek, jakby podświadomie wyczuwając nieograniczoność własnych możliwości [podkr. E. S.], stale nakładał wędzidła otoczeniu i sobie. Jakby bojąc się własnej i cudzej wolności, zamyka on siebie i innych ludzi, a także zwierzęta, w różnego rodzaju kłatkach, więzieniach, obozach, ogranicza swobodę normami tabu. Sam siebie zamyka w kręgu „wolno” i „nie wolno”<sup>71</sup>.

[Istotą wolności człowieka nie jest więc wszelki brak uzależnień i uwarunkowań, w sensie absolutnej niepodległości wobec nich, a raczej zdolność „przyjęcia postawy abstrakcyjnej”, możliwość świadomego zdyktansowania się od nich.] Wypowiedzenie aforystycznej prawdy, że „absolutna wolność jest fikcją”<sup>72</sup> należy interpretować jako zakwestionowanie sytuacji absolutnego nieograniczenia. Schizofrenia jest właśnie parodią i tragiczną karykaturą wolności absolutnej, nieograniczonej. W istocie pogrążenie się w szerokiej i potencjalnie nieograniczonej przestrzeni wewnętrznych przeżyć i myśli, bez wydobycia ich i urealnienia w ogólnoludzkiej rzeczywistości znaczeń, rodzi nowy rodzaj zniewolenia. W rezultacie „absolutna wolność człowieka skończyłaby się chaosem”<sup>73</sup>, dezintegracją, co stanowi dobitny argument za tym, by uznać niezaprzeczalny fakt konieczności wyborów i na nim oprzeć koncepcję wolności. Owa [zdolność wyboru, decyzji, chociaż „zmniejsza liczbę istniejących możliwości” jest „jednym z podstawowych przeżyć człowieka”<sup>74</sup>

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 201.

<sup>73</sup> A. Kępiński, *Autoportret człowieka*, s. 110. Kępiński traktuje psychozę jak zryw do wolności zewnętrznej i wewnętrznej, „gdyż obie są zagrożone”. W innym miejscu pisze: „Patologicznym przykładem dążenia do wolności i jej skutków jest schizofrenia” (*Ibidem*, s. 109, 110).

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 66.

### Rozdział III

## II FAZA METABOLIZMU INFORMACYJNEGO A ŚWIADOMOŚĆ

*Życie i duch to dwie moce czy konieczności, między którymi postawiono człowieka. Duch nadaje jego życiu sens i możliwość najwyższego rozwoju. Życie wszakże jest duchowi nieodowna, prawda bowiem jest niczym, jeśli nie może żyć.*

C. G. Jung, *Rebis czyli kamień filozofów*,  
Warszawa 1989, s. 243.

*Nasze świadome panowanie nad porządkiem i zmiennością zarówno metabolizmu energetycznego, jak też informacyjnego, jest zatem dość niska [...]. Świadomy jest tylko margines życia, może jego formy napomóc i tym samym najbardziej niejasne.*

A. Kępiński, *Melancholia*,  
Warszawa 1979, s. 192.

W dwóch rozdziałach wcześniejszych próbowałam zrekonstruować zawartość pojęciową metabolizmu energetycznego oraz I fazy metabolizmu informacyjnego, by w ten sposób wydobyć myśli i tezy znaczące dla zrozumienia istoty człowieka, w ujęciu Antoniego Kępińskiego. W rozważaniach swych dotarłam więc do warstwy hierarchicznie najwyższej, do II fazy metabolizmu informacyjnego, czyli świadomości.

Sam Kępiński sytuuje II fazę metabolizmu informacyjnego w neocortex pisząc, że „jest zarezerwowana dla bardziej precyzyjnej wymiany informacji z otoczeniem”<sup>1</sup>.

Kora mózgowa, według niego, jest wszakże siedliskiem świadomości. Człowiek ujmowany ewolucyjnie, jako szczytowy etap rozwoju, jawi się w tym ujęciu jako swoista „żywa skamielina”, która „mieści w sobie wszystkie struktury czynnościowe, jakie się rozwinęły w ciągu milionów lat w świecie ożywionym”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1979, s. 197

<sup>2</sup> *Ibidem*, *Lęk*, Warszawa 1979, s. 47.

Ewolucyjny punkt widzenia reprezentowany przez Kepińskiego otwiera możliwość traktowania ludzkiej świadomości w pewnej perspektywie historycznej. W perspektywie tej możemy prześledzić ludzką prehistorię, całą uprzedniość biologiczną i skorelowany z nią etap psychicznego odczuwania (I faza nastrojowo-uczuciowa), które w naturalny sposób doprowadziły do pojawienia się świadomej psychiki ludzkiej, jako punktu kulminacyjnego tej historii.

Człowiek w tej historiozofii stanowi ogniwo rozwojowe, pewien znaczący punkt na fali życia.

Filozofia, postrzegająca świadomość w świetle „przemijalności”, daleka jest od jej absolutyzowania. W perspektywie takiej zachwianiu ulega dotychczasowa pozycja świadomej psychiki jako czegoś oczywistego, co bez żadnych uzasadnień mogłoby stać się podstawą i punktem wyjścia wszelkiej refleksji. Jest to jeden z problemów epistemologii, która posiłkując się rozumem jako zasadniczą predyspozycją świadomej psychiki przyjmuje ją bezproblemowo, jako niewątpliwy punkt „archimedesowy” wszelkiej filozofii. Dopiero od Kanta rozum, a z nim świadoma psychika, stają się przedmiotem krytyki. Okazuje się bowiem, że pominięcie całej uprzedniości biologiczno-psychicznej, owych warstw ukrytych pod świadomością, zapoznaje istotę samej świadomości. Pokazuje powierzchnię zjawiskową, którą, w wypadku pominięcia owych wewnętrznych uwarunkowań, wyjaśnić trzeba przez odwołanie się do samej siebie. Taki „czysty” twór, samolśny, wysiodłany z własnej historii, pozbawiony więc esencjalnych odniesień, przez pryzmat których nabrały określoności, staje się punktem wyjścia wszelkich spekulacji. Historia filozofii obrazuje wymownie dzieje świadomości „czystej”, oderwanej od swojej cielesnej podstawy i wyabstrahowanej z rzeczywistości zewnętrznej, ze świata.

Koncepcja świadomości Kepińskiego zmierza w odwrotnym kierunku. W jego pracach <sup>metabiozofii</sup> ~~metabiozofii~~ są bowiem próby ukazania świadomości w wymiarze jej „oddołnych” i „odgórných” determinacji. „Oddołnymi” determinacjami nazywam te wszystkie uwarunkowania, które pochodzą z niższych poziomów biopsychicznych. W koncepcji metabolizmu energetyczno-informacyjnego Kepińskiego występują one pod nazwą metabolizmu energetycznego, który odpowiada fizjologicznym procesom dziejącym się w ciele oraz w I fazie metabolizmu informacyjnego, w której umieszcza on subiektywne stany (nastrojowo-uczuciowe) związane z życiem emocjonalnym człowieka.

„Odgórne” uwarunkowania świadomości to całokształt wpływów pochodzących ze strony świata społecznego, które tworzą sferę róż-

norodnych społecznych „form” (norm moralnych i obyczajowych, kategorii poznawczych itp.) „nałożonych” na amorficzną materię pięter podświadomych. Kępiński nazywa tę sferę symboliczną albo „duchową”<sup>3</sup>.

Najpierw postaram się ukazać problem świadomości w odniesieniu do jej intrapsychnicznych uwarunkowań, ową drogę „oddolną”, którą Scheler nazywa „ożywieniem ducha”. Następnie prześlę proces dialektycznie odwrótny, który pokazuje wpływy „odgórne”, nazywane z kolei przez tegoż myśliciela „uduchowieniem naporu życia”<sup>4</sup>.

Odwołując się do wcześniej przedstawionej propozycji, ujmującej metabolizm energetyczno-informacyjny jako strukturę trójpoziomową, w której wszystkie poziomy znajdują się we wzajemnym powiązaniu, dostrzec można, że świadomość jako część szczytowa pozostaje zakorzeniona w warstwach filogenetycznie starszych.

[Przejście z I fazy metabolizmu informacyjnego (warstwy nastrowo-uczuciowej) do II fazy metabolizmu informacyjnego jest raczej łyne. Trudno wydzielić ostrą granicę między poziomem nieuświadomionych zjawisk psychicznych a poziomem uświadomianym.] Kępiński granicę tę ustala na gruncie neurofizjologii. [Obszar nieświadomego to ten, gdzie bodźce wchodzące do organizmu przetwarzane są na język impulsów nerwowych] według zasady potencjałów generacyjnych, które

[...] nie aktywują całej komórki tylko rozchodzą się w miejscu podrażnienia bodźcem i są proporcjonalne do jego siły; nie obowiązuje tu zasada „wszystko” lub „nic”, lecz proporcjonalności reakcji do siły bodźca; język ten odpowiada językowi maszyn analogowych<sup>5</sup>.

Rejon ten możemy nazwać rewirem „gratyfikacji bezpośredniej”<sup>6</sup>, bo organizm (w tym także ludzki) ma możliwość szybkiego rozpoznania środowiska po swoich reakcjach emocjonalnych na nie.

[Dotarcie do świadomości zmienia charakter impulsów nerwowych na język matematyczny.]

<sup>3</sup> Kępiński używa zazwyczaj słowa symbol i „duch”. Warstwa duchowa odpowiada więc II fazie metabolizmu informacyjnego, świadomości. Charakteryzowana jest przez symbole. Przykładowo w poniższej wypowiedzi widoczne jest to utożsamienie: „Człowiek już nie może uniknąć swego życia w samym jego sednie, musi on żyć na jego obwodzie, w sferze duchowej, w sferze symbolu” [podkr. E. S.] (ibidem, s. 54, 59).

<sup>4</sup> M. Scheler, *Wzrost i antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 7.

<sup>5</sup> A. Kępiński, *Melanchofia*, s. 194.

<sup>6</sup> K. Obuchowski, *W poszukiwaniu odrębności człowieka*, Warszawa 1989, s. 62.

[...] język dwupostaciowy: 1) potencjałów iglicowych [podkr. E. S.] „tak” lub „nie”, „1” lub „0”, „wszystko” lub „nic”, na cyfrowy język pełnego wyładowania komórki nerwowej, odpowiadający językowi maszyn cyfrowych<sup>7</sup>.

Cóż więc dla koncepcji świadomości ludzkiej oznacza opisanie jej działania w kategoriach impulsów maszyn cyfrowych? W moim odczytaniu, świadomość opisana w ten neurofizjologiczny sposób oznacza ostatni etap skomplikowanego procesu decyzyjnego, wykończenie go w postaci podjęcia decyzji ostatecznej, manifestującej się albo zainicjowaniem działania albo jego zaniechaniem. W procesie tym można wyodrębnić moment wzajemnego powiązania pomiędzy I fazą podświadomą, która stanowi tło pobudzeniowe, a II fazą świadomą. W I fazie bowiem aktywizują się różnorakie modele rzeczywistości (wzorce ewentualnego zachowania się w danej sytuacji), z których po przedostaniu się do części świadomej wybierany zostaje definitywnie jeden<sup>8</sup>. Tę zdolność jednoznacznych rozstrzygnięć przypisaną świadomości opisuje Kępiński mówiąc o cyfrowym charakterze impulsów nerwowych, które docierają na świadomy poziom układu nerwowego.

[Z wcześniejszego przeglądu niższych pięter integracyjnych (biologicznego i emocjonalnego) wynikało, iż Kępiński widzi tam początek procesu decyzyjnego. Jest to sfera automatyzmów, na którą człowiek nie ma zasadniczego wpływu. Dopiero na najwyższym piętrze tej drabiny wola ludzka zostaje włączona w zakres poczynania podmiotu, w ten sposób, że to on sam może „wybrać”, zadecydować. Margines wolnej woli, sfera ludzkiej wolności okazuje się więc bardzo okrojona. Pole świadomych działań jest w dużej mierze zawężone przez I fazę metabolizmu informacyjnego i dokonujący się tutaj podświadomy wybór kolorytu uczuciowo-nastrojowego.]

[Proces woliowy, według Kępińskiego, jest procesem trójeta-powym, skomplikowanym, złożonym, a jego kolejne stopnie to czynniki determinujące świadomą wolną wolę człowieka. To także etapy stopniowego „zawężania” i ograniczania pola swobodnego wyboru.]

<sup>7</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, s. 193.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 198: „Spośród różnych możliwości zostaje wybrana jedna – powinna to być struktura czynnościowa najbardziej odpowiadająca aktualnej sytuacji. Nie zawsze jednak tak bywa, gdyż wybór zależy od pierwszej fazy metabolicznej, ona bowiem nastawia interakcję z otoczeniem w określonym kierunku (np. zwiększonej lub zmniejszonej dynamiki, postawy „do” lub „wodo”), ona tworzy koloryt przeżywania”.

Pierwszym łańcuchem tego procesu są decyzje biologiczne „podjęte” samoistnie (poza udziałem świadomości) przez komórki. Generalnie decyzje te oscylują między I prawem biologicznym, które wiąże się z rozpadem struktur organicznych, a II prawem biologicznym odpowiedzialnym za wzrost organizmu. Tutaj rozgrywa się cała obiektywna dialektyka życia – dramat konstrukcji i destrukcji.

Drugim etapem są psychiczne, subiektywne decyzje dotyczące kolorytu nastrojowo-uczuciowego, generowane i zdeterminowane przez sferę biologicznych rozstrzygnięć. Od decyzji zapadających w tej części w głównej mierze zależy postawa uczuciowa wobec świata, a więc także częstość i jakość interakcji z nim. Tutaj także usytuowane jest centrum motywacyjne, z którego promieniują autentyczne wartości nadające sens wyborom świadomym.

Ostatnim etapem jest świadomy wybór, na kanwie już istniejącego tła emocjonalnego, wybór odpowiedzi definitywnej „tak” lub „nie”, czyli wybranie jednej formy działania spośród zawężonej, co prawda, ale licznej jeszcze ilości potencjalnych sposobów reagowania na kształt ludzkich decyzji świadomych.

Ukazanie „oddolnych” uwarunkowań, jakim podlega świadomość, pozwala zrozumieć ludzkie zachowania jako skomplikowany proces stopniowej selekcji, która dokonuje się od komórki począwszy, poprzez poziom subiektywnych odzwierciedleń, aż po piętro świadomego wyboru dokonanego na zawężonym i poważnie już zredukowanym przez wcześniejsze poziomy.

Innym czynnikiem ograniczającym pole świadomego wyboru jest rzeczywistość, w której działa podmiot. Ona bowiem na zasadzie sprzężenia zwrotnego „nagradza” także wybory zachowań, które z pragmatycznego punktu widzenia są najbardziej „opłacalne” dla określonego typu aktywności. Można by rzec, że praktyka społeczna zawęża obszar realizowanych zachowań, bowiem „świat widzimy przez pryzmat własnej w niej aktywności”.

Kepiński dostrzega jeszcze jeden czynnik ograniczający wolność ludzkiej woli. Tkwi on w samym mechanizmie decyzji. Działanie tego mechanizmu polega na torowaniu szlaków tym decyzjom, które już zaistniały. Tendencja ta podtrzymuje raz wybrany sposób reagowania, „faworyzuje” powtarzające się struktury czynnościowe, „zmniejsza prawdopodobieństwo realizacji modeli innych”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 233.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

Powstaje więc pytanie, jakie konsekwencje teoretyczne wynikają z powyższego ujęcia ludzkich decyzji, które doprowadzają do wyboru wartości?

Po pierwsze, Kępiński postrzega wybór wartości jako psychologicznie skomplikowany proces, który wymaga wpiętych momentu ich bezpośredniego przeżycia, emocjonalnego zaangażowania, by dopiero w fazie końcowej, na bazie „doświadczenia wartości”, dokonać świadomego ich wyboru. Wybór wartości nie rozgrywa się tylko „naskórkowo”, gdzieś na styku świadomości i świata, lecz angażuje całą sferę przeżyciową i motywacyjną, co powoduje, że czyny wybrane świadomie, jako wynik refleksji dokonanej na bazie przeżycia, są ożywione „mocą”, posiadają walor pasji.

Po drugie, wskazując na związki woli świadomej z całym „podziemiem” podświadomym Kępiński ujawnia obecność czynnika energetycznego, który nadaje siłę woli oraz realizowanym przy jego pomocy czynom<sup>11</sup>. Według jego rozpoznania witalne siły (elan) skoncentrowane są w metabolizmie energetycznym, w jądrze życia. Stąd rozchodzą się poprzez I fazę metabolizmu energetycznego i dochodzą aż do świadomości, ożywiając znajdujące się tam idee i samą wolę. Świadomość zasilana jest więc energetycznie.

Energia wydobywająca się z jądra życia posiada charakter bądź konstruktywny (II prawo biologiczne), nastawiający podmiot pozytywnie do świata i „otwierający” go na wartości, bądź destruktywny (I prawo biologiczne), nasycony agresją i lękiem, zacieśniający przestrzeń przeżyciową podmiotu, oddalającą go od pozytywnych związków ze światem. Wniosek, który można wyprowadzić z przytoczonego rozumowania, sformułować można krótko: wartości, których obecność stwierdzamy w świadomości bądź w sposób nieświadomiony realizujemy w działaniu, pobudzane są albo miłością i emocjami od niej pochodnymi, albo nienawiścią, wrogością, lękiem itp. Pogląd o powiązaniu wartości z energetyczną sferą ludzkich motywacji nie jest nowy. Już Freud „odkrył” mechanizm determinacji świadomych myśli i zachowań przez rozległą dziedzinę popędów, energetyczną sferę libido.

Na wszystkich poziomach wyróżnionych w teorii metabolizmu energetyczno-informacyjnego rozgrywa się walka:

<sup>11</sup> M. Czerwiński, *Przyczynki do antropologii współczesności*, Warszawa 1988, s. 175, „O woli mówimy bowiem w odniesieniu do samego aktu; wola to nie co innego jak realizowana potencja działania”.



1) na poziomie biologicznym – pomiędzy sprzecznymi popędami opisywanymi przez Kępińskiego w postaci I i II prawa biologicznego;

2) na poziomie I fazy metabolizmu informacyjnego – pomiędzy antagonistycznymi uczuciami (miłością a nienawiścią);

3) na poziomie świadomym – między postawami zgody na działanie i realizacją celu a tendencją do rezygnacji bądź zniszczenia obiektów stawiających opór.

Człowiek, w wizji Kępińskiego, ontycznie uwikłany w dwa spreczne prawa biologiczne i generowane przez nie uczucia, w decyzjach swoich, aktach świadomego wyboru, także podlega walce sprecznych motywów<sup>12</sup>. Jego czyny będące konsekwencją i wypadkową owych motywów znamionują raz „zwycięstwo” jednego z nich, innym razem drugiego. Nie tworzą przeto prostej tylko dobroci, miłości i altruizmu czy prostej tylko zła i nienawiści, lecz najczęściej stanowią parabolę obrazującą postawy jednego i drugiego rodzaju.

Człowiek jednak, podobnie jak i inne żywe istoty, podlega obu prawom biologicznym, nie da się żadnego z nich wyeliminować. Może jedno lub drugie przeważać, ale zawsze oba działają równocześnie. Ten fakt walki tych obu praw stwarza stały stan napięcia, obciąża proces decyzji. Trudno jest nam być prosto przez życie, gdyż każde z tych praw ciągnie nas w przeciwnym kierunku<sup>13</sup>.

Problem związków, jakie zachodzą między I a II fazą metabolizmu informacyjnego, prowadzi na teren zagadnień psychopatologii. Melancholia w tym ujęciu jest właściwie skutkiem odgrodzenia war-

---

<sup>12</sup> M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, Warszawa 1960, s. 52-53. M. Schlick precyzuje prawo motywacji, które mówi, że „decyzja woli zmierza w kierunku najprzyjemniejszego wyobrażenia celu” (*ibidem*, s. 53). To oznacza, że „spśród wyobrażeń działających jako pobudki przeważa ostatecznie wyobrażenia najprzyjemniejsze lub najmniej nieprzyjemne, wypierając inne i w ten sposób wyznaczając jednoznacznie czyn”. Prawo to odnotowuje związek między uczuciami a aktami woli, pokazując, że wszystkie treści świadomości są „w pewien sposób zabarwione uczuciowo, co powoduje, że dana treść świadomości nie jest czynnikiem całkowicie neutralnym, obojętnym, lecz charakteryzuje się jako miła nam lub niemiła, podoba się lub nie podoba, przyciąga lub odpycha, wzbudza radość lub ból, zawiera w sobie przyjemność lub przykrość” (*ibidem*, s. 52). Droniarczyk zasadności tego prawa Schlick pokazuje, jak działa ono w sytuacjach, gdy decyzje woli złażą się mu przeczyć, skłaniają się bowiem w kierunku czynów grozących samozniszczeniem, np. czyny bohaterские. Akceptacja subiektywnych kryteriów wartości pokazuje, że ludzkie działania poprzedzone i napędzane są zawsze jakąś skłonnością o ładunku energetycznym pozytywnym bądź negatywnym. „Między obu prawami istnieje jakby związek antagonistyczny, stała walka, odgrywająca rolę w formowaniu się decyzji”. A. Kępiński, *Lpł*, s. 227.

<sup>13</sup> A. Kępiński, *Lpł*, s. 229.

tości od ich życiodajnego źródła energetycznego. Generalnie zostaje tutaj przerwana pewnowina łącząca świadomość i zjawiska tam zachodzące (wola, idee itp.) od zasilania wewnętrznego, od bezpośredniego, emocjonalnego ich przeżycia, przez co stają się bądź pustymi abstrakcjami intelektu, bądź wyrozumowanymi powinnościami rozumu „praktycznego”, niezdolnymi sprokować sensownych działań podmiotu.

Odejście od struktur bezpośrednio wiążących się z potrzebami ciała stwarza jednak pewną jałowość świadomości „wylorzonej” z własnej materialności. Koloryt struktur abstrakcyjnych jest mdły, brak im miąższu życia. Człowiek żyjący tylko w abstrakcjach jest nudny, nienaturalny wskutek swej „niezłenskości”<sup>14</sup>.

Wartości odcięte od motywacji stają się obowiązkami, czyli rodzajem przymusu wywieranego przez społeczeństwo, obcą naroślą w świadomości jednostkowej, która pozbawiona wewnętrznych korzeni wprzega człowieka w służbę celów i wartości pragmatycznych, ustanowionych przez społeczeństwo. Życie w „sztucznych dekoracjach” cywilizacji, w odcięciu od podświadomych źródeł emocjonalnych, powoduje to, co Kępiński nazywa depresją cywilizacyjną albo metaforycznie „smętkiem spełnionej baśni”<sup>15</sup>.

Wydaje mi się, że bardzo istotnym momentem przedstawionej tutaj koncepcji procesu wyboru wartości, w rozumieniu Kępińskiego, jest wyeksponowanie w nim roli czynników przeżyciowych, emocjonalnych, tego, co stanowi o zaangażowaniu się podmiotu w cele realizowane w działaniu. Proces wartościowania bowiem jest rodzajem relacji między przedmiotem wartościowanym a podmiotem dokonującym aktu wartościowania. Żeby wszakże uznać coś za wartość godną skierowania na nią swej energii, podmiot nie może po prostu w świadomości swej ustalić takich kryteriów obiektywnych, które pomogłyby mu zróżnicować rzeczywistość pod kątem wartości. Chyba, że przyjmie powszechnie społeczne ustalenia, mówiące o tym, co

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 51-52. W bardzo zbitym sposób J. Bańka charakteryzuje obszar ludzkiej świadomości zdominowanej przez rozum. W swojej kategoryzacji nazywa tę warstwę ludzkiej psychiki sferą *pięseni*. „Przystosowanie na poziomie drugim [fornicznym, rozumowym – E. S.] odznacza się racjonalnym uporządkowaniem życia jednostki, myślowym ładem i precyzją, ale zarazem nosi znamiona nudy i monotonii [podkr. E. S.]. J. Bańka, *Świat porzucenia moralnego. Medytacje o etyce postawowości*, Katowice 1988, s. 32.

<sup>15</sup> A. Kępiński, *Melancholeja*, s. 86; por. także: A. Wojciechowski, *Smutek spełnionej baśni*, „Przegląd Tygodniowy” 1983, nr 6, s. 12.

należy postrzegać w niej jako wartość. Ale i w takim przypadku, gdy wyeliminuje się etap motywacji, który napina podmiot do rzeczywistości pod kątem potrzeb mobilizujących całą jego sferę psychicznych doznań, jeżeli pozbawi się proces wyboru całej złożonej bazy subiektywnych uwarunkowań, stanie się on niezrozumiały. Jawić się będzie jako proces czysto mechanistyczny, jako „zewnątrzny obraz zachowań”<sup>16</sup>.

Rola świadomości w procesie wartościowania, w przytoczonej koncepcji Kepińskiego, zdaje się być „pomniejszona”. Sprowadza się ona raczej do roli „odkrywcy” niż „kreatora”, tzn. do roli „uświadamacza” przeżyć pierwotnie zaistniałych w związku z pojawieniem się w obszarze rzeczywistości osób, rzeczy, własności, relacji, związków, które coś znaczą dla podmiotu, a więc tych, które są w stanie zaktywizować „uśpioną” sferę emocji. Jest to proces wtórny, choć wydaje się być równie niezbędny dla funkcjonowania człowieka jak samo jego życie emocjonalne. Świadome „zapadnięcie” kłamki jest jednocześnie z ukierunkowaniem i przetworzeniem owej nieokreśloności na konkretny ich urzeczywistnienia. Sny o potędze mogą stać się faktem, gdy człowiek odważy się zdecydować na działania, które mają się ziścić.

Akt woli, jako końcowy wycinek procesu decyzji atrybutywny dla świadomości, jest często określany przez Kepińskiego mianem wysiłku życia, przez co należałoby rozumieć, że samo przejście od podmiotu do przedmiotu związane jest z oporem tego ostatniego i koniecznością pokonania go.

Wysiłek koncentruje się bowiem na złączeniu świata wewnętrznego z zewnętrznym; tam nasilenie walki między porządkiem zewnętrznym a wewnętrznym jest największe i tam też „zlokalizowany” jest system nagrody i kary<sup>17</sup>.

Na pytanie, czy istnieje odwrotny kierunek determinacji, czy wola świadoma może wtórnie oddziaływać na I fazę metabolizmu informacyjnego, tudzież na procesy fizjologiczne (tj. na metabolizm energetyczny), Kepiński udziela odpowiedzi sceptycznej.

Wysiłkiem woli można wpływać tylko na warstwy powierzchniowe. Nie można wywołać u siebie prawdziwych uczuć ani prawdziwego nastroju. Dzieląc różnorodne funkcje człowieka na te, które są od woli zależne, i na te, które

<sup>16</sup> M. Czerwiński, *op. cit.*, s. 150-151.

<sup>17</sup> A. Kepiński, *Melanchofia*, s. 193; por. także: M. Schlick, *op. cit.*, s. 48: „Sądzę, że to swoiste przeżycie »aktu woli« w całym tym procesie nie jest niczym innym, jak »uczuciem wysiłku«, które może polegać po prostu na wrażeń napięcia mięśni”.

od niej nie zależą, odnosi się wrażenie, że czynności istotne dla życia ludzkiego są autonomiczne (niezależne od woli), tak jakby życie musiało iść swoją drogą niezależnie od tego, jak chcemy nim pokierować. To, co od woli zależy, dotyczy „nadbudowy” życia, a nie jego „bazy”. Możemy przede wszystkim kierować własną aktywnością w stosunku do otoczenia, natomiast wewnątrz ustroju wynika się spod dozoru woli<sup>18</sup>.

Zawarty w tej myśli swoisty fatalizm, wyrażający się w uznaniu istnienia pewnych sił sprawczych autonomicznych wobec człowieka jako całości, choć w nim samym spoczywających, nie jest radykalny w swoich konsekwencjach. Kępiński sądzi bowiem, że pozbawienie człowieka wolnej woli

[...] prowadzi w ostatecznym wyniku do atrofii mózgu<sup>19</sup> a że właśnie istotą tej funkcji [funkcji układu nerwowego – E. S.] jest proces decyzji, przeto należy przypuszczać, że niewola, pozbawienie człowieka wolnej woli, tj. możliwości samodzielnego decydowania, wywołuje zmiany nawet morfologiczne w układzie nerwowym<sup>19</sup>.

Odnotowuje więc, w jakiejś mierze, znaczenie wpływu aktów wolnej woli człowieka na intensywność „tworzenia struktur czynnościowych”<sup>20</sup>, na zwiększenie kontaktów ze światem i w ten sposób na minimalną choć ingerencję w sferę I fazy metabolizmu informacyjnego, nastrojowo-uczuciową.

Kończąc omawianie problemu woli, chciałabym sformułować kilka wniosków podsumowujących:

- 1) Wola w przedstawionej tu koncepcji znamionuje niższe poziomy życia biopsychicznego.
- 2) Dopiero na poziomie świadomości staje się ona wolna, nie w sensie braku zdeterminowania, bo takie istnieje już ze strony poprzedzających świadomość warstw „historycznych”, lecz w znaczeniu pewnego odstępu czasowego<sup>21</sup>, „przestrzeni wolnej”<sup>22</sup> (chodzi tu

<sup>18</sup> A. Kępiński, *Melanchofia*, s. 66.

<sup>19</sup> *Ibidem*, *Lęk*, s. 260.

<sup>20</sup> *Ibidem*. „Wyrazem dynamiki życiowej jest intensywność tworzenia struktur czynnościowych; ograniczenie wolności utrudnia lub nawet uniemożliwia realizowanie tychże struktur, co w końcu prowadzi do osłabienia ich tworzenia, bo po co tworzyć coś, co i tak nie ma szans realizacji”.

<sup>21</sup> E. Püppel, *Granice świadomości. O rzeczywistości i doznawaniu świata*, Warszawa 1989, s. 39-47; a także: H. Bergson, *Przebieg i życie*, Warszawa 1988, s. 104, „Świadomość to zdolność odczekania, zanim nastąpi reakcja i możliwość skorelowania otrzymanego bodźca z coraz to większą różnorodnością mechanizmów ruchowych”.

<sup>22</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 259.

o wydłużenie luku odruchowego), w której może dokonać się namysł, refleksja.

Istnienie wolnej woli wyznacza, według Kępińskiego, swoistą linię demarkacyjną pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Jeżeli nawet założymy, idąc w ślad za jego rozumowaniem, że zwierzę posiada bardziej ograniczoną świadomość, gdyż jest ona silnie zdeterminowana przez biologię i wyuczone stereotypy reakcji, to rozumiemy, dlaczego nie dysponuje ona wolną przestrzenią, w której mógłby dokonać się głębszy namysł. Różnice w rozległości świadomości decydują więc, według Kępińskiego, o swoistości podmiotowości człowieka, o nieograniczonych możliwościach tworzenia nowych modeli relacji ze światem.

To ograniczenie zakresu decyzji Kępiński nazywa instynktem przeciwstawiając go ludzkiej wolności. Przypatrzmy się wywodowi samego Kępińskiego na ten temat:

Stopień bogactwa (wyposażenia w struktury czynnościowe) koreluje ze stopniem wolności, zwierzęta obdarzone ubogim układem nerwowym nie mają dużych możliwości wyboru, ich zakres decyzji jest ograniczony i dlatego nie mogą wyzwolić się spod utrwalonych genetycznie i we wczesnych okresach rozwoju systemów wartości. Mogą tylko w określony sposób zdecydować, gdyż innych możliwości nie mają. To ograniczenie zakresu decyzji określamy zwykle pojęciem instynktu, podkreślając w ten sposób wyższość człowieka, gdyż on tylko ma być szczęśliwym posiadaczem wolnej woli, czyli zdolności świadomej decyzji, której zwierzęta „rzekomo są pozbawione”<sup>23</sup>.

Słowo „rzekomo” sugeruje, że Kępiński wypowiada sąd hipotetyczny, który wyraża wątpliwości dotyczące przekonania o niemożności wyjścia zwierząt poza instynkt. W dalszej części rozważań kontynuuje swoją niepewność odnośnie tej kwestii.

Różnica między zwierzętami a człowiekiem jest tu raczej ilościowej natury. Nie ma powodu przypuszczać, jakoby procesu wartościowania i decydowania część ta jest tylko bez porównania mniejsza niż u człowieka. Z kolei u człowieka proces wartościowania i decydowania nie jest wyłącznie świadomy, całkiem przeciwnie, znaczna jego część dokonuje się poniżej progu świadomości, na zasadzie różnego typu automatyzmów; głęboko przekonani jednak o wyższości człowieka, na ogół nie określamy jego wyborów jako instynktowne<sup>24</sup>.

Wypowiedź ta pozostaje spójna z koncepcją człowieka wpisaną w teorię metabolizmu energetyczno-informacyjnego Kępińskiego. Nie

<sup>23</sup> Idem, *Psychopatia*, Warszawa 1988, s. 21.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

próbuje idealizować człowieka. Obnażając całą uprzedniość świadomości, czyniąc coś, co Haimar von Dittfurth metaforycznie zwie „paleontologią duszy”<sup>25</sup>, Kępiński usiłuje pokazać, że do pewnego momentu człowiek dysponuje takim samym wyposażeniem, jakim dysponuje cały świat biologiczny – roślinny i zwierzęcy. Bazuje on na takich samych „danych” i posiłkuje się znanymi od milionów lat ewolucji „wypробowanymi” sposobami reagowania na bodźce rzeczywistości. W warstwach tych dominuje instynkt i człowiek jako jego dysponent nie jest w stanie go zanegować. Można powiedzieć, że instynkt istnieje obiektywnie, a więc wkalkulowany jest w strukturę bytową człowieka. W rozwoju swym jednak człowiek dochodzi do swoistej dla niego świadomości, która w trakcie ewolucji „rozbudowuje się”, dystansując tym samym świat zwierzęcy.

Wskazując świadomość jako swoisty szczyt góry lodowej, stanowiący continuum z ciałem, aczkolwiek usiłujący się wyalienować od jego konkretności, Kępiński daje ważną wskazówkę metodologiczną w podejściu do psychiki świadomej. Proponuje każdy fenomen psychiczny, jaki pojawia się na jej powierzchni, traktować jako efekt procesu, który zaczął się wcześniej, w głębszych warstwach podświadomości.

Przyjrzyjmy się, jak oddziałuje podświadoma warstwa metabolizmu informacyjnego na proces poznawczy.

Związek istniejący między uczuciami a poznaniem jest, w rozumieniu Kępińskiego, ewidentny. Każdy bowiem akt poznawczy nie jest czysto intelektualnym oglądem rzeczywistości, lecz jest także jej przeżyciem, co oznacza, że treści psychiki świadomej zawierają podświadome komponenty uczuciowe, dodatnie lub ujemne. Pojawiają się one już na początku procesu poznawczego jako swoisty filtr (nastawienie „do” i „od” świata), który bądź inspiruje ten proces, bądź go osłabia. Mechanizm działania nastawień polega na tym, że w wypadku pozytywnych uczuć (sympatii, radości, itp.) potęguje się liczba kontaktów ze światem, co powoduje zwiększenie materiału „do przeróbk”, a tym samym zintensyfikowaną wydolność intelektualną (tempo metabolizmu informacyjnego wzrasta). W negatywnych emocjach rzeczywistość obiektywna ulega zawężeniu wskutek wycofania się z interakcji z otoczeniem. W skrajnych przypadkach, w sytuacji odcięcia od bodźców otoczenia, może dojść do zastępczego intelektualizowania, którego konsekwencją są urojenia świadomości.

<sup>25</sup> H. von Dittfurth, *Duck nie spadł z nieba*, Warszawa 1989, s. 76.

Proces poznawczy, w ujęciu Kępińskiego, jest czymś w rodzaju nakładania form porządkujących na amorficzny materiał bodźców, które dostały się do organizmu<sup>26</sup>. Dlatego też związany jest on z wysiłkiem twórczym, który także łączy się z emocjami – z radością okiełznania chaosu wrażeń, ze zmniejszeniem entropii organizmu<sup>27</sup>.

Racjonalne uporządkowanie przeżyć, nadanie im społecznie rozumianych form (symboli), dzięki którym mogą one zostać wyrzucone na zewnątrz jako ekspresja podmiotowa (działanie, gest, słowo itp.), Kępiński nazywa wysiłkiem integracyjnym. Twierdzi, że przyczynia się on do umocnienia pozycji ludzkiej świadomości.

Widoczne jest zatem współdziałanie dwóch poziomów psychicznych – poziomu podświadomego z poziomem świadomym. W opisanej tutaj zależności, między I a II fazą metabolizmu informacyjnego, „pierwsza wpływa na drugą dominująco”<sup>28</sup>. I faza nastrojowo-uczuciowa, chociaż jest chaosem serca, oscylującym zgodnie z pulsowaniem „jądra życia”, dostarcza przecież II fazie treści, która staje się pożywką dla kształtujących się tam idei, norm itp. Rola świadomości zdaje się tutaj redukować do jakiegoś *ex post* do porządkowania tego, co już jest, co zaistniało jako energetycznie wzmocnione tło emocjonalne. Jednakże nie wiadomo do końca, co właściwie według Kępińskiego znaczy czynność „porządkować”. Czy chodzi tu o proces racjonalizacji? Racjonalizacja jest, według Freuda, procesem intelektualizacji życia uczuciowego i popędowego, „czyli przenoszeniem prawidłowości występujących w drugiej fazie na fazę pierwszą”<sup>29</sup>, a więc petryfikacją strumienia życia przez pojęcia intelektu. Kępiński zdecydowanie przestrzegal przed tak pojętą racjonalizacją

<sup>26</sup> „Aktywność musi być w jakiś sposób zorganizowana, tj. podporządkowana prawom i strukturze metabolizmu informacyjnego. Sygnały wchodzące muszą w trakcie wchłaniania ulec określonej organizacji (negatywnej entropii), która jest zgodna z organizacją całego ustroju”. A. Kępiński, *Melanchofia*, s. 185.

<sup>27</sup> „Dodatni ton afektywny związany jest z koniecznością porządkowania (nagroda za wysiłek integracyjny). Ponadto zarówno wejście, jak i wyjście sygnałów jest zawsze połączone ze zmianą istniejącego statusu quo, spełnia więc warunek zmienności życia i ten fakt też zostaje wynagrodzony przyjemnym uczuciem” (*ibidem*).

<sup>28</sup> „Natomiast druga faza wpływa na pierwszą organizująco, wprowadza pewien porządek w chaos łał uczuciowego, ujmując je w pewne normy, dąży do narzucenia jej swoistego dla siebie porządku czasowo-przestrzennego i przyczynowego. W znacznej mierze pod wpływem drugiej fazy tworzy się swoisty „ład serca-” (*ibidem*, s. 250).

<sup>29</sup> *ibidem*, s. 253.



twierdząc, że prowadzi ona do „tworzenia raczej sztywnych i sztucznych schematów życia uczuciowego”<sup>30</sup>.

Oprócz tego autor *Lęku* przyporządkowuje prawom biologicznym i uczuciom od nich pochodnym różne postawy poznawcze:

1. Postawę animistyczną, mądrość – jest to poznanie zbliżone do intuicyjnego, bazujące na doświadczeniu miłości do przedmiotu poznawanego.

2. Postawę instrumentalną, naukę – która pragnie przedmiot poznany wykorzystać jako środek do celu, zawiadnąć nim. ▢

Jeśli przyjmemy, że uczucia o znaku pozytywnym (postawa „do”) wywodzą się z drugiego prawa biologicznego, a uczucia o znaku ujemnym (postawa „od”) z pierwszego prawa, to łatwiej można zrozumieć, iż pierwsze wiążą się z animistycznym, a drugie z instrumentalnym podejściem do otoczenia<sup>31</sup>.

Pogląd ów postaram się przybliżyć w dalszej części pracy.

Już w tej części pracy pojawił się termin symbol. Jest to ważną kategorią występującą w pracach Kępińskiego. Służy mu do charakterystyki świadomości. Na podstawie tego, co dotychczas zaprezentowałam, świadomość jawi się już, z jednej strony, jako twór głęboko osadzony w cielesności, z drugiej zaś, poprzez symbol paradoksalnie się od niej odgradzający. Właśnie symbole tworzą to, co Kępiński zwię „osłoną duchowości”<sup>32</sup>. Metafora ta obrazuje proces alienacji świadomości w stosunku do fundamentów, z których wyrasta. Oprócz tego, czytając o funkcjach symbolu, docieramy do istoty procesu odwrotnego, do procesu „odgórnej determinacji”, tzn. „uduchowienia ciała”.

Czym jest zatem symbol w rozumieniu Kępińskiego? Niestety, nie definiuje on precyzyjnie pojęcia symbolu. W *Lęku* napisał:

Tworzenie symboli jest funkcją metabolizmu informacyjnego. Mają więc one raczej charakter psychiczny niż somatyczny. Nie wymagają dużych wartości energetycznych, są w pewnej mierze niezniszczalne, ponadczasowe i ponadprzestrzenne. Ten sam symbol w różnych okresach i w różnym odcinku przestrzeni to samo może oznaczać, jest ponad konkretnym „tu i teraz”. Symbol jest też ponadjednostkowy, gdyż dla wielu przedstawieli tego samego gatunku to samo oznacza<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 198.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 44.

Jeżeli, przyjmujemy za Kępińskim, że symbol jest ponadjednostkowy, to od razu wylania się jego funkcja komunikacyjna, łącząca ludzi za pomocą uniwersalnych i powszechnie dostępnych nośników informacji. Właśnie symbol, w jego ujęciu, stanowi skrót informacji<sup>34</sup>. Ale informacja zwana symbolem musi być nasycona „aksjologicznie”, nieś ładunek znaczenia i wartości. Wbrew pozytywistycznym i racjonalistycznym poglądom, twory świadomości szczególnie język operujący symbolami, uobecniają wartości, są ich formami czy wyrazami, a więc nie zląją neutralnych relacji z rzeczywistością, lecz ją oceniają i wedle tych ocen „szatkują”, hierarchizują. Czy świadomość pojęta jako pojemnik symboli – tj. informacji ważnych dla podmiotu, jest tylko odzwierciedleniem rzeczywistości? Jest to w zasadzie pytanie o prawdziwość poznania przekazywanego przez symbole.

Wychodząc z klasycznej formuły arystotelesowskiej, że prawda jest to sąd zgodny z rzeczywistością, trudno oprzeć się refleksji, że symbole odzwierciedlają nie tylko rzeczywistość przedmiotową. Symbole bowiem zawsze niosą treść znaczącą dla podmiotu, a więc są wyrazem rzeczywistości społecznej, w której egzystuje jednostka, ale pod kątem jej subiektywnych potrzeb<sup>35</sup>. Zawierają więc komponentę siły, przeżycia wartości. Pogład uwzględniający subiektywny moment w poznaniu pozwala nam zrozumieć, dlaczego oto pewne idee, wyobrażenia cehu, uświadomione normy etyczne i obyczajowe, słowem symbole, zgodnie z nazewnictwem Kępińskiego, uaktywniają człowieka, pozwalają mu angażować się w działania, stanowiąc pomost pozwalający wyjść mu z kręgu własnej subiektywności w kierunku obiektywności<sup>36</sup>.

Zgadzam się z poglądem Tadeusza Płużańskiego, że „rzeczywistość obiektywna z największym trudem daje się (lub wcale nie daje) oddzielić od subiektywnego aspektu poznania”<sup>37</sup>.

W rozumowaniu o symbolu, jako swoistej jednostce epistemologicznej, niejasny staje się, w moim odczuciu, jeden moment, a mianowicie etap przenikania symbolu w subiektywną przestrzeń podmiotu.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 56: „Ekonomia pracy układu nerwowego wymaga, by operować skrótami, symbolami” [podkr. E. S.]

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 44: „Ze świata otaczającego odbieramy tylko to, co jest nam potrzebne”.

<sup>36</sup> „Pomostem łączącym świat zewnętrzny z nami jest symbol, jest znak, który świat otaczający nam daje i który dla nas coś oznacza” (*Ibidem*).

<sup>37</sup> T. Płużański, *U źródeł wczuć i postaw*, „Człowiek i Światopogląd”, Warszawa 1983, nr 1, s. 65.

Wszak nasuwa się pytanie, czy już w bycie społecznym symbol „naładowany” jest znaczeniem, czy też jest mu ono dopiero przypisane po procesie przepuszczenia bodźca pierwotnie neutralnego przez subiektywny pryzmat jednostkowych potrzeb i emocji?

Wszystko, co dotąd zostało powiedziane na ten temat, skłania do odpowiedzi eksponującej drugi człon pytania.

W pracach Kępińskiego problem ten zdaje się być bardziej skomplikowany. Można by mówić tu o podwójnym znamię wartości. W chwili, gdy polski psychiatra wypowiada sąd, że „metabolizm jest zjawiskiem całkowicie społecznym”<sup>38</sup>, zdaje się skłaniać w kierunku pewnej odmiany materializmu. Materializm ten orzeka, że wartości rzeczy, cech, relacji i związków tworzone są w trakcie życia społecznego „na drodze społecznej umowy”<sup>39</sup>, stanowiąc dany już jednostce „wspólny świat znaków i symboli, który ułatwia kontakt z otaczającą rzeczywistością”<sup>40</sup>.

Wartości bytują więc w przestrzeni społecznej, lecz jednostce nie są dane *a priori*. Przenikają i kształtują ludzką świadomość w trakcie jej doświadczeń społecznych. I tutaj dochodzimy do momentu subiektywnego, o którym już pisałam, tj. powtórnego nadawania znaczeń, ale już przez jednostkę. Jeżeli bowiem istnieje zastany świat wartości obiektywnych wypracowanych kolektywnie, to uczenie się, proces formowania się II fazy metabolizmu informacyjnego, bazuje przecież, jak pokazuje to Kępiński, na wyposażeniu biologiczno-psychicznym (metabolizmie energetycznym i I fazy metabolizmu informacyjnego) [Symbole pojawiające się jako formy intelektualne, normatywne itp. w świadomości, choć nasycone znaczeniem umownym, nie są po prostu biernym odbiciem świata, ale nabierają ponownego znaczenia dopiero po „wejściu” do podmiotu, jako skutek „przetrawienia” go przez pryzmat uwarunkowań wewnętrznych jednostki – jej struktur podświadomych. Wtedy symbole stają się wartościami dla podmiotu.]

Świadomość opisywana przez system symboli, czyli swoistych informacji znaczących dla organizmu, w wypadku środowiska społecznego, w jakim żyje człowiek, rozbudowuje się o cały zakres symboli abstrakcyjnych, stanowiących skróty myślowe dotyczące coraz

<sup>38</sup> A. Kępiński, *Lp.* s. 88.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 57: „Symbole ludzkie na ogół mają krótszą historię niż zwierzęce, są bardziej zmienne i bardziej zależne od uwarunkowań społecznych, w różnych epokach i kręgach kulturowych tworzą się odmienne systemy symboli”.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 88.

bardziej skomplikowanych sytuacji i relacji zachodzących w świecie społecznym. Coraz silniej także odcina się w stosunku do swej podświadomej bazy. Eksterioryzuje się z ciała, co powoduje, że między niższymi piętrami, zwanymi w koncepcji metabolizmu energetyczno-informacyjnego – metabolizmem energetycznym i jego subiektywnym psychicznym korelatem, powstaje rozziw i „przepaść ontologiczna”, teoretycznie artykułowana jako dualizm psychofizyczny.

Człowiek oddala się od sedna życia, tzn. spełniania podstawowych celów biologicznych, i coraz bardziej żyje dla samego symbolu. [...] Człowiek już nie może zamknąć swego życia w samym jego sednie, musi on żyć na jego obwodzie, w sferze duchowej, w sferze symbolu. [...] U człowieka natomiast odległość między symbolem a jądrem życia jest znacznie odleglejsza i nieraz nie da się prześledzić powiązania symbolu z jego biologicznym podłożem. W ten sposób u człowieka świat ducha (symbolu) odszczepia się od świata cielesnego, stąd walka między obu światami, którą człowiek nieraz tak boleśnie odczuwa<sup>41</sup>.

„Osłona duchowości” wytycza, w przybliżonym tu kontekście, granice obszaru psychicznego, w którym dokonują się, za sprawą społecznych symboli, zapośredniczenia zarówno w stosunku do własnej cielesności, jak i do świata. Jednak w stosunku do rzeczywistości pozapodmiotowej świadomość dysponuje zdecydowanie większym rezerwuarem symboli niż w odniesieniu do rzeczywistości wewnętrznej, która staje się terenem nieznanego, „tajemnicą” nieznazywalną z powodu braku wypracowanych pojęć<sup>42</sup>.

Gdzie indziej Kępiński powie:

Nasz świat duchowy odczuwany jako coś najbardziej osobistego i wewnętrznego, a w rzeczywistości dotyczy on przede wszystkim naszych relacji ze światem zewnętrznym. Psychika pojeta jako swoisty układ symboliczny, nie jest wewnątrz, ale na zewnątrz nas<sup>43</sup>.

Według Kępińskiego, metafora „osłona duchowości” orzeka, iż w obrębie psychiki ludzkiej powstaje swoiste odgródenie pomiędzy tym, co cielesne, a to właśnie jest wyróżnikiem indywidualności<sup>44</sup>, a całym balastem symboli wniesionym przez społeczeństwo, częścią

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 53-54.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 60: „Nasza świadomość nie przenika naszej cielesności. Koncentruje się w warstwie symboli niepewnych, tzn. bliższych światu otaczającego niż własne ciało”.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 111: „Ciało jest własne, a duch jest wspólny”.

kolektywną psychiki świadomej. Kulturowe zapory oddalające człowieka od jego biologicznej natury istnieją więc w nas, w psychice świadomej, gdyż psychika podświadoma uczuciowo-nastrojowa (jak pokazałam) pozostaje w obrębie wpływów cielesności. Nabywanie „kolektywnego” przez indywidualne odbywa się, jego zdaniem, na drodze interioryzacji. Skutkiem tego procesu jest fakt, iż reprezentacja kulturowych elementów kolektywnych staje się jednym z integralnych elementów ludzkiej osobowości. Staje się częścią „mojego”<sup>45</sup>.

Kępiński, podobnie zresztą jak Freud, postrzega kulturę z jej symbolami w kategoriach źródła perypetii i powikłań dla jednostki, na które wszakże ona jest skazana jak na swoje środowisko, zastane miejsce bytowania.

Dzięki interioryzacji, którą ten myśliciel nazywa „dziedzictwem kulturowym”, człowiek wchodzi w gotowy system pojęć (struktura języka ojczystego, zwyczajów, norm etycznych, estetycznych itp.), człowiek otrzymuje jakby w spadku wynik pracy wielu pokoleń, jednocześnie musi jednak odrzucić to, co z tym systemem się nie zgadza<sup>46</sup>. W procesie tym tkwi problem „zafalszowania”, który polega na konieczności podporządkowania tego, co indywidualne temu, co ogólne. A to, co kolektywne, jako narośl obca w świadomości, deformuje pierwotną spontaniczność odruchów I fazy metabolizmu informacyjnego. Kępiński podziela poglądy wielu filozofów, którzy w społeczeństwie i formach wypracowanych w tej przestrzeni upatrywali źródło jednostkowego zniewolenia czy utraty autentyczności. Świadomość, jako najbardziej zewnętrzna warstwa psychiki, bardziej podatna jest na determinację „odgórne”, ze strony świata społecznego, który stanowi środowisko „potrzebne mu do życia jak biosfera”<sup>47</sup>.

„Zaprzędana” światu kultury świadomość jest mniej podatna na uwarunkowania „oddolne”, od których się oddziela. Pod wpływem uwarunkowań „odgórnych” świadomość ulega w całości obiektywnym deformacjom, przekłamaniom, zafalszowaniu.

(Konieczność obiektywizacji świadomości poprzez formy – symbole sprowadza się w gruncie rzeczy, moim zdaniem, do problemu

<sup>45</sup> A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 1978, s. 28: „Dzięki metabolizmowi informacyjnemu «moim» staje się nie tylko własny ustrój, ale też otaczający świat, który się w swoisty sposób spostrzega, przeżywa i swoiście nań reaguje. W miarę filogenetycznego rozwoju układu nerwowego metabolizm informacyjny odgrywa coraz większą rolę w porównaniu z metabolizmem energetycznym”.

<sup>46</sup> I d e m, *Melanchoła*, s. 200.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

podwójnej eksterioryzacji. Pojęcie eksterioryzacji oznacza wyniesienie na zewnątrz ludzkiej świadomości własności społecznych bądź przyrodniczych, stanowiących komponenty teje (w postaci określonych postaw wobec rzeczywistości społecznej bądź odczuwanych stanów emocjonalnych trudno zrozumiałych dla człowieka, „mruycznych”, „tajemniczych” itp.) wraz z nadaniem im statusu bytu autonomicznego w stosunku do podmiotu eksterioryzacji. Wyeksterioryzowane treści mogą nieraz przyjmować wrogi stosunek do ich twórcy (podmiotu eksterioryzacji). Eksterioryzacja ta przybiera dwie formy:

1. Zewnętrzna, wobec świata – gdy formy pozornie zbliżając jednostkę do świata, paradoksalnie ją od niego oddalają (problem władzy, postawy „nad”). Eksterioryzacja tego typu rodzi się na bazie postawy „od” świata, stymulując kształtowanie się form intelektualnych, których realizacja w świecie staje się przyczynkiem do powstania cywilizacji.

2. Wewnętrzna – wobec cielesności i emocjonalności, całej sfery podświadomej, nieracjonalnej, w stosunku do której świadomość jest w pewien sposób bezradna poznawczo (sygnały – symbole), które są dla ciała dobrze znane i na które reaguje on automatycznie, są dla naszej świadomości tajemnicze, przeważnie do tej świadomości nie docierają lub docierają w formie śladowej<sup>48</sup>.

Wewnętrzna warstwa psychiki staje się dla świadomości swoim wyzaniem i zadaniem w sensie szukania sposobów jej odszyfrowania, nazwania, hermeneutyki. Postulat zbudowania nowego systemu symboli, który pozwala „odsłonić” i udostępnić świadomości własną historię – przeszłość (cielesno-emocjonalną), o której już pisałam na wstępie, zawarty jest w wielu wypowiedziach Kępińskiego. Jest to problem znalezienia języka dla wyrażenia ciała, jego doznań i przeżyć. Być może jest to propozycja przełamania eksterioryzacji wewnętrznej poprzez nazwanie „niewyraźnalnej” sfery stanów cielesno-przeżyciowych. Tak w każdym bądź razie odczytuję wypowiedź Kępińskiego o „uduchowieniu” ciała.

Symbol wnika głęboko w strukturę i funkcję ustroju i bez niego nie można sobie wyobrazić przebiegu procesów życiowych. To więc, co odczuwany jako ciało, jako naszą „materię”, jest przepojone symbolicznymi znaczeniami, swoistym duchem. Nie da się „żywej materii” oddzielić od ducha. Może właśnie na tym jej „uduchowieniu” zasadza się fakt jej życia<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> A. Kępiński, *Lekt*, s. 60.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 56.

Z drugiej strony, wypowiedź powyższą można również potraktować inaczej. Sugeruje ona, że organizmy jako nierozdzielne całości energetyczno-informacyjne (cielesno-duchowe) warunkują się wzajemnie: energia jest niezbędna do funkcjonowania psychiki, ale także informacja (zapośredniczona przez świadomość) staje się warunkiem *sine quo non* życia organizmów.

W trakcie omawiania symboli świadomości, która za ich pośrednictwem obiektywizuje się w świecie społecznym poszerzając go o zakres wartości i nowych form pojęciowych, zarysowuje się pewien problem istotny. Można go sformułować następująco: czy oto społeczeństwo i komplikujące się stosunki społeczne stały się przyczyną świadomości, czy z kolei społeczeństwo jest konsekwencją „odśrodkowych” wpływów pierwotnie już danej natury ludzkiej, na kanwie której rodzi się świadomość? Stary problem genezy rozgrywający się na płaszczyźnie jednostka a społeczeństwo z całym wytworzonym światem dóbr materialnych i kulturowych u Kępińskiego zdaje się znajdować rozwiązanie naturalistyczne i kulturowe, bardzo podobne do tego, jakie spotykamy u Ericha Fromma<sup>50</sup>.

Genezę społeczeństwa (poczynając od społeczeństw wspólnot pierwotnych) autor *Lęku* wyprowadza z biologicznej natury człowieka, a konkretnie z II prawa biologicznego, „które ma charakter wyraźnie społeczny”<sup>51</sup>. Popycha ono ludzi do kolektywnego współistnienia i staje się przyczyną sprawczą życia społecznego. To z kolei wymusza bardziej skomplikowane sposoby międzyludzkiej komunikacji. Instynkt zachowania gatunku powoduje więc, w ostatniej instancji, wytworzenie sfery stosunków społecznych i kulturowych znaczeń, tzw. „noosfery”<sup>52</sup>.

W świetle prawa zachowania życia gatunku życie jednostki ma sens tylko w łączności z innymi żywymi istotami, jednostka dąży do złączenia się z drugą, by prawo zachowania gatunku mogło się spełnić. [...] U człowieka prawo zachowania życia gatunku rozszerza się na wartości kulturowe<sup>53</sup>.

[Kępiński postrzega kulturę jako zespół rozszerzających się kręgów wspólnych znaczeń, które łączą ludzi. Właśnie owo „złączanie”

<sup>50</sup> R. Saciuk, *Amerykańska psychologia kulturowa*, „Prace Filozoficzne” LIV, Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 899, Wrocław 1986, s. 193-195.

<sup>51</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 88.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 248: „Te wartości materialne i duchowe, które otaczają człowieka stanowią tzw. noosferę”.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 226.



postawa animistyczna prowadząca do zbliżenia międzyludzkiego na płaszczyźnie poziomej (ja – ty) poprzez zrozumienie, jest podstawową funkcją kultury.)

(Najbliższym kręgiem wspólnoty, w którym symbole wykazują stosunkowo przejrzysty związek z II prawem biologicznym jest „wspólnota rodziny generacyjnej i wspólnoty związku erotycznego”<sup>54</sup>. Następne kręgi obejmują coraz szersze zakresy znaczeń. I tak w kolejności Kępiński wyróżnia „kręgi szczepowe”, „tworzące się dzięki wspólnym celom, wspólnemu obcowaniu, wspólnej zabawie, itp., kręgi narodowe, kulturowe, gatunkowe, które obejmują „jeden rząd świata ożywionego, a w końcu wszystkie istoty ożywione”<sup>55</sup> (a więc obszary bardzo już uniwersalnych i abstrakcyjnych znaczeń). Konsekwencją więc działania i obiektywizacji przez świadomość II prawa biologicznego jest kultura. Co zaś tyczy się I prawa samozachowawczego, to i ono manifestuje się w rzeczywistości.)

(Charakter instynktu samozachowawczego (walka o przetrwanie) wyzwala postawy „od” świata, który jawi się z tej perspektywy jako groźna arena, gdzie każdy walczy z każdym. Walka stwarza zagrożenie i chęć podporządkowania oraz zniszczenia świata, który w tej optyce staje się przedmiotem. I prawo biologiczne „posługuje się” ludzką świadomością, a szczególnie jego intelektualną predykcją do „naukowego” przyswajania sobie świata, by potem „uśmiercić” go i podporządkować sobie za pomocą racjonalnych pojęć. Za przyczyną instynktu samozachowawczego, za pomocą uaktywnionej działalności racjonalnej powstaje cywilizacja, której istotą i celem jest, według oceny Kępińskiego, instrumentalny stosunek do rzeczywistości, przejawiający się w dążności do władzy oraz posiadania<sup>56</sup>.)

Cywilizację z całym aparatem osiągnięć naukowo-technologicznych należałoby określić jako typową dla I prawa biologicznego, które, jeżeli zwycięży w jednostce, prowadzi do reifikacji otoczenia wraz z ludźmi, do potraktowania ich jako środka do zaspokojenia własnych potrzeb. Zio i nienawiść generowane przez I prawo biologiczne pobudzają ludzki intelekt.)

W sposób niezwykle zbliżony do rozumowania Fromma Kępiński uznaje naturę ludzką z wkodowanymi tam prawami biolo-

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 47.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 197.

gicznymi za ogniwo pierwotne i przyczynę sprawczą (w ostatniej instancji) świata społecznego, ze współczesnymi jego problemami, stosunkami społeczno-klasowymi, konfliktami, techniczno-naukowym obliczem, a także całokształtem piękna zawartego w sztuce i w kulturze. ]

METABOLIZM ENERGETYCZNO-  
-INFORMACYJNY A SUMIENIE

Koncepcja istoty i struktury człowieka, która wylania się z teorii metabolizmu informacyjnego Antoniego Kępińskiego, jest integralnie powiązana z problematyką etyczną<sup>1</sup>. Związki antropologii filozoficznej z etyką zdają się być oczywiste. Rozpoznanie bowiem elementów istotnych dla zrozumienia człowieka konstituuje określoną perspektywę rozwiązywania problemów etycznych, a w szczególności zagadnień patologii i rozwoju duchowego jednostki ludzkiej.

W pracach Kępińskiego związki te są nader krytyczne. Jego pomysły oraz przemyślenia antropologiczne stanowią jedną z rzadkich i oryginalnych prób powiązania aksjologii z nauką, a nawet, jak oceniają to zjawisko niektórzy badacze jego twórczości, próbę stworzenia tzw. „nauki wartościującej”<sup>2</sup>.

W teorii metabolizmu energetyczno-informacyjnego, w świetle której człowiek przedstawiony jest jako całość biopsychiczna, składająca się z trzech hierarchicznie nałożonych na siebie warstw wzajemnie się warunkujących – warstwy biologicznej i dwóch warstw psychicznych: podświadomej – nastrojowo-uczuciowej oraz świadomej, wpisana jest także koncepcja sumienia. Precyzyjnie rzecz ujmując, koncepcja sumienia jest uzupełnieniem teorii metabolizmu energetyczno-informacyjnego o tezę, że na każdym szczeblu wyszczególnionej organizacji biopsychicznej dokonuje się samokontrola. Samokontrola jest zdolnością odbierania bodźców z otoczenia i selektywnej odpowiedzi na nie. Selektowność zaś jest dowodem tego, że na piętrach organizacji składających się na każdy żywy organizm, odbywają się procesy wartościowania. Procesy te oparte są na ocenie i wyborze jednej spośród ogromnej, potencjalnie możliwej, liczby

<sup>1</sup> K. Murawski, *Jaźń i sumienie. Filozoficzne zagadnienie rozwoju duchowego człowieka w pracach Junga i Kępińskiego*, Wrocław 1987, s. 8. „Antropologia filozoficzna rozwija się w dużym stopniu na pograniczu ontologii i etyki. Można ją, jak sądzę, uważać przede wszystkim za kontynuację filozofii praktycznej w arystotelesowskim sensie”.

<sup>2</sup> *I d e m*, *Pojęcie osoby ludzkiej w poglądach Antoniego Kępińskiego*, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t. 29, Wrocław 1983, s. 203.

odpowiedzi albo struktury czynnościowej, jakby wyraził to Kępiński. Pomiędzy poziomem cielesnym a poziomem psychicznym muszą zatem istnieć silne powiązania wewnątrzstrukturalne, aby wobec świata i jego wpływów organizm stanął jako względnie integralna całość<sup>3</sup>, zdolna do podjęcia z nim wymiany. Osadzenie organizmu w środowisku i niemożność wyabstrahowanego rozpatrywania go poza nim świadczą o tym, że Kępiński dostrzega dialektyczną więc obiektywną, która polega na cybernetycznych sprzężeniach zwrotnych zachodzących pomiędzy uniwersum świata a organizmem pojmowanym jako struktura zintegrowana w pewną całość. W *Lęku* Kępiński pisze:

Cechą układów samokontrolujących zarówno technicznych, jak i biologicznych jest sprzężenie zwrotne [podkr. E. S.]; pozwala ono na kontrolowanie własnej aktywności, gdyż część informacji wysyłanych z układu na zewnątrz trafia do niego z powrotem, dostarczając wiadomości o tym, jak rozkaz (informacje wychodzące) został wykonany; zależnie od tych informacji zwrotnych modyfikuje się plan aktywności układu<sup>4</sup>.

Z wypowiedzi powyższej można wyciągnąć dwa wnioski:

1. Warunkiem działania układów samokontrolnych jest istnienie „płaszczyzn aksjologicznych”, hierarchii wartości, według których organizm przeprowadza wartościowanie i wybór wariantu zachowania lub myślenia. Powstaje pytanie: czy organizmy dysponują gotowymi kryteriami wartościowania, czy też nabywają je jako rezultat działania owych sprzężeń zwrotnych?

2. Układy samokontrolujące się dokonują ciągłej modyfikacji swojej aktywności, w związku z tym nie osłabiają one stanu *constans*, ale podlegają procesowi zmian dążących do doskonalenia systemu<sup>5</sup>. Czy zatem rozwój zakodowany jest w samej strukturze takich układów? Zdanie układ samokontroli sugeruje istnienie i współdziałanie co najmniej kilku jednostek samokontrolujących w obrębie jednej całości<sup>6</sup>. Na jakiej zasadzie odbywa się ich współdziałanie? Czy może

<sup>3</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1979, s. 191. „Cechą istot żywych jest, zdaniem Kępińskiego, dążność do zachowania porządku wewnętrznego. Dlatego organizmy muszą być zintegrowanymi całościami”.

<sup>4</sup> *Ibidem*, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 250.

<sup>5</sup> Jestem świadoma tego, iż pojęcie systemu można traktować jako zakresowo szersze od pojęcia struktury. Niemniej jednak będę uznawała obie te kategorie za synonimy.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 250. „W ustroju zwierzęcym i ludzkim istnieje wiele różnorodnych mechanizmów samokontrolujących”.

istnieje jakaś wyróżniona, nadrzędna w stosunku do pozostałych instancja samokontrolująca?

Kępiński w dziełach swych posługuje się kategorią sumienia dość nieprecyzyjnie. Z całą pewnością łączy istotę sumienia z pojęciem samokontroli. Skoro zaś każdy układ samokontroli jest sumieniem, pojawia się wizja pewnego systemu złożonego z wielości układów samokontrolnych, obraz wielu sumień w obrębie całości psychofizycznej. Tak dzieje się, gdy Kępiński mówi o układzie samokontrolnym aparatu ruchowego twierdząc, że w zasadzie można by potraktować go jako „swoiste sumienie naszego ruchu”<sup>7</sup>. Innym razem konstatując, iż układy samokontrolne „mają rozmaite poziomy integracyjne, od najniższych, obejmujących wybiórcze funkcje ustroju, do najwyższych, kontrolujących całe zachowanie się ustroju”<sup>8</sup>, sumieniem nazywa najwyższy poziom integracyjny. „Samokontrola dotyczy wówczas najwyższych i najbardziej skomplikowanych relacji człowieka z jego otoczeniem i z samym sobą, relacji w aspekcie porządku moralnego”<sup>9</sup>. Natomiast w ostatnim swoim dziele, w *Psychopatiach* używa określenia „system wartości”, na który składają się trzy hierarchie wartości – biologiczna, emocjonalna i społeczno-kulturowa<sup>10</sup>.

Wydobycie niekonsekwencji w ustaleniach dotyczących istoty pojęcia sumienia, ambiwalencji teoretycznej Kępińskiego oscylującej pomiędzy tendencją do „totalnej” koncepcji sumienia, zawierającej części składowe a opcją, by wyróżnić jakąś najwyższą instancję moralną, rodzi problem, który sformułuję następująco: czy człowiek kontroluje siebie jako całość, czy tylko część osobowości człowieka pełni w stosunku do pozostałych komponentów składowych funkcję nadrzędną? Inaczej mówiąc: czy sumienie można rozciągnąć na całość osobowości człowieka, czy tylko zarezerwować do jakiegoś wyróżnionego i specyficznego jej fragmentu?

Rozwiązanie tego dylematu przez Kępińskiego, w moim przekonaniu, wyraźnie zmierza w kierunku „totalnej” koncepcji sumienia. Nic rezygnuje on wszakże z poszukiwań w owej strukturze złożonej części najistotniejszej, esencjalnej. W *Lęku* wyróżnia trzy war-

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 120. „Jak wspomniano, każdy żywy ustrój dysponuje wieloma systemami samokontroli o różnym poziomie integracji, najwyższy poziom – świadomy – określany jako sumienie”.

<sup>10</sup> A. Kępiński, *Psychopatie*, Warszawa 1988, s. 19.

stwy sumienia, które korelują z warstwami biopsychicznymi opisanymi w teorii metabolizmu energetyczno-informacyjnego.

1. Warstwa konstytucjonalna<sup>11</sup>, zwana w *Psychopatiach* „biologiczną warstwą systemu wartości”<sup>12</sup>, odpowiada poziomowi metabolizmu energetycznego.

2. Warstwa „wczesnego okresu dzieciństwa”<sup>13</sup>, podświadoma, emocjonalna hierarchia wartości, która skorelowana jest z pierwszą fazą metabolizmu informacyjnego.

3. Aktualna, powierzchowna warstwa układu samokontroli<sup>14</sup>, tzw. społeczno-kulturowa hierarchia wartości, która „rozgrywa się już powyżej progu świadomości”<sup>15</sup>, odpowiada drugiej fazie metabolizmu informacyjnego.)

Sumienie jest więc strukturą złożoną z trzech części składowych, z których każda przynależna jest do różnych poziomów organizacji metabolicznej. Zgodnie z tą propozycją sensowne jest mówienie o sumieniu biologicznym danym genetycznie, sumieniu podświadomym i świadomym. Kępiński twierdzi wszakże, że dopiero współdziałanie poszczególnych „sumień” jawi się jako głos sumienia różniący dobro od zła<sup>16</sup>. Każda decyzja bowiem, której efektem jest jakieś działanie w przestrzeni zewnętrznej, jawi się jak „swoistość sumaryczna, składająca się zarówno z planu genetycznego, jak i z różnych planów powstałych w ciągu dotychczasowego życia, a także z różnorodnych korekcji, które po każdym wykonaniu planu następują”<sup>17</sup>. Myśl tę Kępiński wyraził jeszcze dobitniej:

Wszystkie trzy warstwy w hierarchii wartości są ze sobą ściśle powiązane i ostateczna decyzja jest całą decyzji powstałych w poszczególnych warstwach<sup>18</sup>.

A oto szersze rozwinięcie istoty tego problemu zawarte w *Lęku*:

<sup>11</sup> *Ibidem*, *Lęk*, s. 124-125.

<sup>12</sup> *Ibidem*, *Psychopatie*, s. 19.

<sup>13</sup> *Ibidem*, *Lęk*, s. 124.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 127.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Por. hasło *Sumienie*, [w:] *Katolicyzm A-Z*, red. ks. Zbigniew Pawlak, Poznań 1982, s. 349; a także: M. Ossowska, *Motywy postępowania*, Warszawa 1949, s. 252.

<sup>17</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 102.

<sup>18</sup> *Ibidem*, *Psychopatie*, s. 26.

Aktywność trzech warstw samokontroli stale z sobą się zmagają. Pierwsze (dwie) rozgrywają się poniżej progu świadomości, a ostatnia jest świadoma, ale jakby włącza struktury samokontroli podświadomej. Niezróżnicowane warstwy samokontroli są z sobą sprzeczne [...] nasze sumienie nie jest więc jednolitą całością, ma ono charakter wyraźnie dynamiczny, składa się z różnorodnych elementów działających niezróżnicowanie, ostateczna ocena jest wypadkową [podkr. E. S.] tych różnych sił samokontroli działających zarówno powyżej, jak i poniżej progu świadomości<sup>19</sup>.

I jeszcze jeden krótki cytat: „Układ kontroli ma prawdopodobnie, jak starano się to tutaj przedstawić, trzy warstwy o różnej głębokości”<sup>20</sup>.

Warto przyrzeć się obecnie warstwom układu samokontroli pod kątem wartości, które tam funkcjonują. Refleksja moja koncentrować się będzie na problemie statusu ontologicznego wartości na wyróżnionych poziomach oraz na relacji między nimi. Wszak ich „wypadkowa” stanowi o końcowym kształcie ludzkich czynów, a te właśnie są nieobojętne moralnie, prowadzą bowiem do tego, kim człowiek stanie się w trakcie swej egzystencji, czy przyjmie opcję dobra czy odstępstwa od niego.

W pierwszej, najgłębszej warstwie sumienia, które Kępiński umiejscawia na poziomie neurofizjologii, w tajemniczym wnętrzu ciała, stanowiącym głębokie pokłady ludzkiej nieświadomości, rozgrywają się „procesy śmierci i zmartwychwstania”<sup>21</sup>, dramaturgia życia i śmierci. Są to procesy energetycznej wymiany między organizmem a otoczeniem, które stanowią istotę obiektywnego faktu życia. Kępiński uważa, iż procesy owe podlegają dwóm biologicznym prawom, które zostały tam wszczepione i stanowią genetycznie dziedziczone aprioryczne minimum każdego żywego organizmu. Prawa te mają antagoniczną i antynomiczną „naturę”, a ich dynamika pokazuje, jego zdaniem, iż każde życie immanentnie związane jest ze swoją antytezą – śmiercią, a walka tych przeciwieństw stanowi źródło rozwoju.

Najbardziej zaskakującym zabiegiem Kępińskiego jest potraktowanie w wymiarze etycznym praw biologicznych i fizjologicznych procesów przez nie uwarunkowanych. Procesy energetyczne zachodzące pod wpływem działania pierwszego prawa (destrukcja, katabolizm) traktuje on jako zło moralne, zaś drugie prawo biologiczne uznaje za dobro moralne. Wartościowanie moralne, które autor *Lęku* prze-

<sup>19</sup> *Ibidem*, *Lęku*, s. 128.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 37, 124.



prowadza w odniesieniu do zjawisk indyferentnych etycznie, a więc zjawisk biologicznych, jest z pewnością wyrazem jego preferencji aksjologicznych. Orzecznik „dobry”, który Kępiński przykłada do wszystkich zjawisk biologicznych i pochodnych od nich stanów psychicznych zmniejszających negatywną entropię w świecie, oznacza tylko tyle, że wartościuje dodatnio<sup>22</sup> owe zjawiska.

Kępiński próbuje teoretycznie obronić swoje preferencje etyczne poszukując apriorycznych i obiektywnych podstaw ludzkiej moralności. Znajduje je w sumieniu biologicznym, w którym wyróżnia centrum jednocześnie energetyczne, witalistyczne i moralne, metaforycznie zwane jądrem życia<sup>23</sup>. Tutaj rozgrywa się walka pomiędzy siłami dobra i zła. Sytuuje więc ośrodek moralny na poziomie cielesnym, w którym zakodowany został naturalny porządek moralny<sup>24</sup>. Kępiński akceptuje pogląd o apriorycznym, uwarunkowanym przyrodniczo, naturalnym porządku moralnym obecnym nie tylko w inwentarzu biologicznej części osobowości człowieka, ale także w całej przyrodzie ożywionej. To pozwala mu także bronić poglądu o wrodzoności naczelnych kategorii i kryteriów moralnych, przede wszystkim dobra oraz zła moralnego oraz uznać tę archaiczną część składową sumienia, tajemniczą i niepoznawalną dyskursywnie, za „najistotniejszy rdzeń wartościotwórczy, za „najwyższy (moralny) układ samosterujący”<sup>25</sup>. Nad nim dopiero narastają nabyte wartości, które mogą kontynuować naturalny porządek moralny bądź mu się w drastyczny i patologiczny sposób przeciwstawiać.

Pogląd o naturalnym porządku moralnym, zakodowanym w fundamentalnym pokładzie wewnątrzcielesnym, Kępiński wyraża w formie hipotetycznej:

Dobro i zło wiązałyby się z rytmem śmierci i zmartwychwstania. I jak śmierć i odnowa tkwią w istocie przyrody ożywionej, tak tkwi w niej dobro i zło. Jeśli takie ujęcie jest zbliżone do prawdy, należałoby przyjąć, że najwyższy system samokontroli, odczuwany przez człowieka jako sumienie, dzięki któremu odróżniamy dobro od zła, mieści się w istocie przyrody ożywionej [podkr. E. S.]. To znaczy nie tworzy się on wyłącznie dzięki wpływom oto-

<sup>22</sup> M. Ossowska, *Fundamenty nauki o moralności*, Warszawa 1963, s. 62-67.

<sup>23</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 37. „Jądro życia tkwi właśnie w ciele”.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 102; por. także: J. Rudniański, *Między Dobrem a Złem*, Warszawa 1982, s. 94-101.

<sup>25</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 124.

czenia społecznego, ale jest człowiekowi dany w postaci naturalnego porządku moralnego [podkr. E. S.]. Śladów tego systemu można doszukiwać się w świecie zwierzęcym, przynajmniej u zwierząt wyżej w rozwoju stojących, czy to w postaci opieki nad potomstwem, osłaniania młodych, należących nawet do innych gatunków, czy też oszczędzania wroga należącego do tego samego gatunku [...]. Wydaje się, że istnieje jakaś naturalna moralność przyrody [podkr. E. S.], której także człowiekowi naruszyć nie wolno<sup>26</sup>.

Porządek moralny polega, zdaniem Kępińskiego, na przewadze i prymacie dobra nad złem. Porządek ten określa naczelne powinności, które jako imperatywy moralne nakazują czynienie dobra a unikanie tego, co złe. To pierwotne sumienie, które stanowi rodzaj „jaźni pierwotnej”<sup>27</sup>, jest enklawą wartości przyrodniczych, nieskażonych żadną zewnętrżnością i w tym sensie przedcywilizacyjnych. Józef Bańka upatruje w tak pojmomowanym sumieniu pierwotnym źródło poręczenia moralnego<sup>28</sup>, a posłuszeństwo normie czynienia dobra, unikania zła uznaje za podstawę etyczną człowieka prostomyślnego.

Kępiński czterokrotnie podkreśla biologiczną szkodliwość uczuć negatywnych<sup>29</sup>, które są efektem zwycięstwa zła na różnych poziomach funkcjonowania człowieka. Zło byłoby tu przekroczeniem i złamaniem imperatywu czynienia dobra. Przekroczenie to może dokonać się, według niego, na świadomym, „myślnym” poziomie, ale

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, Katowice 1988, s. 139-140. „Jaźń pierwotna” jest sumieniem, w którym J. Bańka widzi źródło poręczenia moralnego. Jest ono instancją „naturalną”, „wynika z natury człowieka, rozumianej przedcywilizacyjnie” (*ibidem*, s. 139). Sumienie jest więc rodzajem „posłuchu dla jaźni pierwotnej” (*ibidem*, s. 141), która z kolei konstytucjonalnie zorientowana jest na dobro. Tak więc, według Bańki, dobro jest przyrodzonym i naturalnym stanem człowieka, a wypełnianie tej normy stanowi „rękojmię prostomyślności” (*ibidem* s. 141). Koncepcja sumienia, według Bańki, znacząco koresponduje z przemyśleniami Kępińskiego na ten temat.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> A. Kępiński, *Meluzokoliz*, s. 215. „Z punktu widzenia psychologicznego nastroje i uczucia o znaku ujemnym są też raczej szkodliwe, głównie wskutek dwukierunkowości uczuć (ich irradiacji). Nienawidząc kogoś, nienawidzi się siebie, agresja łączy się z autogresją, a uczucia negatywne do własnej osoby nie są na ogół korzystne dla rozwoju osobowości. Poza tym uczucia negatywne wiążą się z postawą „od otoczenia”, tj. dąży się w nich do zerwania z nim kontaktu; w ten sposób odcina się podstawę zasadniczego zjawiska życia, tj. metabolizmu zarówno energetycznego, jak i informacyjnego. W tym sensie tkwi w nich śmierć”.

również stać się może bezwiedne, bezświadome, pozaracjonalne. Nie ma wszakże gradacji moralnej między złem świadomym, akceptowanym, a złem jako siłą uaktywnioną poza świadomym przyzwoleniem człowieka. Kępiński postrzega podobne skutki uchybienia dobru<sup>30</sup>, a tym samym obecności zła w człowieku, złamania normy prostomyślności (jakby to samo zjawisko opisał Bańka). Choroba okazuje się w tym ujęciu karą za zło, za grzech złamania naturalnego prawa moralnego. „Moralna” etiologia chorób zarówno fizycznych, jak i psychicznych wydaje się bardzo problematyczna. Bywa bowiem tak, że ludzie godziwi realizujący w życiu imperatyw bycia dobrym (przykładem może stać się chociażby sam Kępiński, którego dobroć w stosunku do pacjentów i ludzi w ogóle porównywana była do etosu świętego) zapadają na ciężkie choroby somatyczne. Można by przyjąć wszakże, idąc tropem intuicji Kępińskiego, że istnieje w przyrodzie zło niezawinione, rozpad i śmierć, całkiem niezależne od podmiotu, od jego myśli i czynu. A skoro rozpad w kalkulowany jest w sam proces życia, to po cóż rozpatrywać owo fizjologiczne przeciw zjawisko w kategoriach moralnych?

Rodowód poglądu o apriorycznym porządku moralnym, zdeterminowanym przez dwa prawa biologiczne i konstytuowanym przez nie obiektywnym i bezwzględny statusie dobra i zła moralnego, przywodzi skojarzenie z tomistyczną<sup>31</sup> koncepcją sumienia. Podstawowa różnica między wersją tomistyczną a rozwiązaniem Kępińskiego zasadza się na sposobie pojmowania sumienia. Dla Kępińskiego ontyczny porządek moralny i świat wartości moralnych przez niego konstytuowany usytuowany jest w głębiach cielesności, w energetycznym centrum, gdzie zmagają się antynomiczne energie pochodzenia biologicznego, natomiast tomisci skłonni są raczej rezerwować dla sumienia specjalne osobowe centrum (jaźń), które ma sta-

<sup>30</sup> J. Bańka, *op. cit.*, s. 142. Uchybienie normie prostomyślności, równoznaczne z zaniechaniem dobra traktowane jest, przez Bańkę, jako zło, jako postawa „łęczłowieka”. Podobnie postrzega Kępiński. Brak realizacji dobra traktuje jako sytuację dogodną dla udostępnienia zła tkwiącego w naturze człowieka (i prawo biologiczne), zło zaś – jako potężną siłę degenerującą moralnie człowieka.

<sup>31</sup> „Z tego, co powiedziane, okazuje się, że koniecznym było, by Bóg dał człowiekowi prawo. Jak bowiem czynami stworzeń nierozumnych Bóg kieruje odnośnie do tego wszystkiego, co należy do gatunku, tak czynami ludzi kieruje Bóg odnośnie do tego, co należy do osobnika”. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna*, Księga III, Kraków 1933, s. 319. Prawo naturalne, w sensie moralnym, to według św. Tomasza, „odwieczne i niezmiennicze prawo Boże wszczępione przez Boga w akcie stworzenia w naturę człowieka”. *Mały słownik teologiczny*, Poznań 1959, s. 300.

nowić „podstawową strukturę osobowości człowieka”<sup>32</sup>. Jażn w koncepcji tomistów posiada duchową naturę i genetycznie pochodzi od Boga. Prawo naturalne, będące podstawą sumienia, traktowane jest jako pochodna transcendentnego „prawa odwiecznego”, mającego swe istnienie w Bogu<sup>33</sup>.

Kępiński poprzestaje na konstatacji o aprioryczności naturalnego porządku moralnego, powstrzymując się od poszukiwania teologicznych rozstrzygnięć genezy tego problemu. W jego ujęciu jednakże jest niezrozumiałe przejście od wartości witalnych, generowanych przez prawa biologiczne (wartością w tej perspektywie będzie zachowanie własnego życia oraz czyny związane z prokreacją), do naczelnych wartości moralnych. Niejasnym staje się także podporządkowanie pierwszemu prawu biologicznemu wartości witalnych<sup>34</sup>, natomiast drugiemu prawu, także przecież biologicznemu, wartości najwyższych, zwanych duchowymi, włączając w to wartość miłości, dobroci, piękna itp. Umieszczenie wartości witalnych obok wartości duchowych, w jednym centrum energetycznym (na poziomie metabolizmu energetycznego), z jednej strony ułatwia zrozumienie konfliktu, jaki zachodzi między wartościami witalnymi a duchowym<sup>35</sup>, z drugiej jednak czyni trudno dostępny problem hierarchii wartości. Wszak oto na jednym wewnątrzczłowieckim poziomie współistnieją wartości najniższe z najwyższymi. Nasuwa się pytanie – dlaczego wartości witalne, służące zachowaniu życia własnego, oceniane są jako złe moralnie, skoro prowadzą do sprawnego funkcjonowania organizmu, do jego siły i zdolności ekspansji? Choć Kępiński często używa terminu hierarchie wartości, jednakże sam takiej hierarchizacji nie przeprowadza. Wartości biologiczne i wartości moralne nie ulegają hierarchizacji<sup>36</sup> w stosunku do siebie.

Wracając do wyodrębnienia różnic istniejących między tomistyczną koncepcją sumienia a rozumieniem istoty sumienia przez

<sup>32</sup> *Katolicyzm A-Z*, s. 349-350.

<sup>33</sup> Ka. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 280-283.

<sup>34</sup> A. Grzegorzczak, *Mała propedeutyka filozofii wschodniej*, Warszawa 1989, s. 56. „Wartościami witalnymi są przede wszystkim pewne stany naszego ciała, sprzyjające przetrwaniu organizmu, jego zdrowiu i sile”. Definicja podana przez A. Grzegorzczaka wyprowadza wartości witalne z potrzeb biologicznych, które Kępiński z kolei wykrystalizowuje z pierwszego prawa samozachowawczego.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 50.

<sup>36</sup> J. Tischner, *Łudzie z krzyówek*, „Znak” 1973, nr 283 (1), s. 68.

Kępińskiego, należy zwrócić uwagę, że jedną z poważniejszych różnic stanowi rozciągnięcie przez niego sumienia i „moralności naturalnej” na świat zwierząt. W przeciwieństwie do tego poglądu tomści uważają sumienie za cechę specyficznie ludzką, uznając je za „ten obszar ja, gdzie człowiek stanowi indywidualną, niezamienną, nieprzetrwalną osobę”<sup>37</sup>.

[Prawo moralne wyprowadzają tomści z rozumnej natury boskiej, natomiast Kępiński z natury biologicznej. Twierdzi, że warstwy psychiczne – podświadoma za sprawą uczuć oraz świadoma za pośrednictwem rozumu, mogą jedynie odkrywać prawa moralne w akcie poznawczym.] Oznacza to wszakże stwierdzenie istnienia obiektywnego charakteru i ontologicznej niezależności sumienia biologicznego, z istniejącym tutaj porządkiem moralnym, wobec świadomego podmiotu.

[Aprioryczną, uniwersalną bazę ludzkiej moralności znajduje Kępiński w warstwie konstytucjonalnej sumienia, a nie w rozumie, jak to czynił I. Kant.]

Warstwa konstytucjonalna odpowiadałaby naturalnemu porządkowi moralnemu, jeśli taki istnieje. Za istnieniem jej przemawia też to, że niezależnie od kręgów kulturowych, epok, społecznych zwyczajów jest jakiś zasadniczy ogólnoludzki zrab moralności. Dekalog we wszystkich religiach jest podobny<sup>38</sup>.

[Z rozważań dotyczących pierwszej i podstawowej warstwy sumienia wylania się obraz człowieka, który już w samych swoich biologicznych podstawach jest antynomiczny, skazany na walkę między sprzecznymi siłami życia i śmierci, dobra i zła, ponieważ dobro i zło związane są z procesami energetycznymi.]

Sumienie biologiczne nie wyczerpuje całej charakterystyki wartości, w które spowita jest ludzka egzystencja. Kępiński uważa bowiem, że oprócz biologicznej części sumienia, którą afirmuje jako *par excellence* moralną, trzeba uwzględnić wymiar subiektywnych, indywidualnych przeżyć wartości, a także zespół uwarunkowań socjologiczno-kulturowych kształtujących najbardziej powierzchowną społeczno-kulturową warstwę sumienia. Problem ludzkiego sumienia polega właśnie, według Kępińskiego, na owych przerostach, na nadmiarze struktur, które są wynikiem komplikacji systemu nerwowego, a w szczególności nadbudowy psychicznej w postaci świadomości. Powodują one przesłonięcie i przygłuszenie owego pierwot-

<sup>37</sup> Hasło *Sumienie*, [w:] *Katolicyzm A-Z*, s. 350.

<sup>38</sup> A. Kępiński, *Leś*, s. 124-125.

nego głosu przyrody w człowieku, który na drodze instynktownej, intuicyjnej bezwzględnie odróżnia dobro od zła<sup>39</sup>. Oddala człowieka także od zwierzęcej harmonii, która wynika z jednej biologiczno-emocjonalnej hierarchii wartości. W wypowiedzi poniższej wyczuwalny jest ton ubolewania za „rajem utraconym”, za życiem jednowymiarowym aksjologicznie, lecz także zgoda z faktycznością nadmiarów wytworzonych w trakcie ewolucji.

Gdyby w człowieku istniała tylko jedna hierarchia wartości, proces decyzji przedstawiałby się prosto, zwyciężałyby zawsze te struktury czynnościowe, które by miały wyższą pozycję w hierarchii wartości. Człowiek nie byłby pascalowskim „zbiegiem sprzeczności”, ale tworem monolitycznym [podkr. E. S.] zbliżonym do dobrze zaprogramowanego automatu<sup>40</sup>.

Druga warstwa sumienia wykazuje silne powiązania z biologiczną podstawą układów samokontroli. Zależności poziome (walka między pierwszym a drugim prawem biologicznym, między dobrem a złem) przenoszą się na sferę emocji i nastrojów, manifestując się w subiektywnej formie rozdarcia, konfliktu pomiędzy przeciwstawnymi i sprzecznymi nastrojami i uczuciami. Na poziomie sumienia podświadomego pojawiają się już oceny wartości, a kryteriami owych ocen stają się uczucia. Rządzą tutaj subiektywne kryteria wartości, subiektywne przeżycia ważności dla podmiotu przeżywającego. Oceny wartości jawią się w konkretnej formie doznań uczuciowych, z których przyjemne – przykre stanowią ich antypody. Kępiński przeprowadza widoczną korelację między sferą sumienia biologicznego a warstwą sumienia emocjonalnego. Istnieje między nimi relacja odpowiedniości. Dobro powiązane jest z całokształtem uczuć przyjemnych, a zło z „pickłem” uczuć negatywnych, z przykrością, która osiąga różne stopnie eskalacji<sup>41</sup>. W podświadomej war-

<sup>39</sup> *Asiłem*, s. 127. „W drugiej warstwie sumienia, tworzącej się w dzieciństwie na skutek utrwalenia pierwszych doświadczeń ze zwierciadłem społecznym, zasadą jest wyolbrzymienie proporcji. Jeśli prawo naturalne stwarza harmonijne podstawy moralności [podkr. E. S.], to ta warstwa zmniejszała naturalną harmonię między dobrem a złem. Nakazy i zakazy urastają nieraz do monstrualnych rozmiarów.

<sup>40</sup> A. Kępiński, *Psychopatie*, s. 17.

<sup>41</sup> *Idem*, *Melancholia*, s. 170. Kępiński w sposób następujący rozstrzuja związki zachodzące między biologiczną a emocjonalną warstwą psychiki: „Z biologicznego punktu widzenia przeżycia psychiczne można podzielić na przyjemne i przykre. [...] Potrzeby ustroju wiążą się z dwoma prawami biologicznymi: zachowania życia własnego i zachowania życia gatunku. Przyjemne jest to, co realizację tych dwóch praw umożliwia, a przykre, co jej przeszkadza”.



stwie sumienia, wartości obiektywne, związane z życiem organizmu, a jednocześnie wartości moralne, typu dobro i zło, odsłaniają się dla podmiotu<sup>42</sup>. Pogląd o możliwości rozpoznania wartości moralnych za pomocą bezpośredniego, uczuciowego kryterium przyjemności lub przykrości koresponduje ze stanowiskiem hedonistycznym. Na pewno nie może to być hedonizm etyczny formułujący normy typu „przyjemność jest jedynym dobrem”, tylko idąc śladem rozróżnienia Marii Ossowskiej, hedonizm psychologiczny, który „głosiłby coś o motywach ludzkiego postępowania czy przedmiotach ludzkich dążeń”<sup>43</sup>. Kępiński nie absolutyzuje subiektywnych kryteriów wartości<sup>44</sup>. Daleki jest od jednostronnego zamknięcia ludzkich dążeń w ramach hedonistycznych motywacji, gdyż sam jako psychiatra wiedział najlepiej jak bardzo człowiek oddalił się od prostych wyborów przyjemne – nieprzyjemne, ponieważ warstwa świadomości pozbawiła go umiejętności bezpośredniego odczuwania świata prowadząc często do cierpienia. Cierpienie jednak, odczuwane jako bezpośredni ból czy lęk w różnych formach przejawiania się<sup>45</sup>, ma według Kępińskiego, swój sens. Uczucia te stoją na straży sumienia alarmując, że został naruszony porządek moralny, że człowiek zmierza obiektywnie w kie-

<sup>42</sup> M. Scheler, *Rolla miłości w odsłanianiu wartości*, „Znak” 1974/3.

<sup>43</sup> M. Ossowska, *Motywy postępowania*, s. 50.

<sup>44</sup> M. Schlick pisał (*Zagadnienia etyki*, Warszawa 1960): „[...] odpowiednim przeżyciem jest po prostu uczucie przyjemności [...]; naszym zdaniem wyczerpuje ono bez reszty istotę wartości” (*ibidem*, s. 127). Jednakże absolutyzacja kryteriów subiektywnych proponowana przez Schlicka jako jedynych orzeczników wartości moralnych prowadzi do relatywizmu etycznego. Dolrem jest to, co daje przyjemność podmiotowi. Krytykując definicję dobra, uzależnia je totalnie od uczucia przyjemności i przykrości. „Wartość istnieje zawsze tylko ze względu na podmiot; jest ona zatem względna. Gdyby nie było na świecie przyjemności i przykrości, to nie istniałyby żadne wartości, wszystko byłoby obojętne” (*ibidem*, s. 144).

<sup>45</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 128. „Geneza lęku w każdej warstwie układu samokontroli jest inna. W pierwszej warstwie »naturalnej« lub »konstytucjonalnej«, lęk wywodzi się z naruszenia praw przyrody ożywionej, jej dążenia do stworzenia swegośnego porządku »negatywnej entropii«, i z naruszenia drugiego prawa biologicznego [...]. W drugiej warstwie – zwierciadła społecznego okresu dzieciństwa, czyli w terminologii psychoanalitycznej superego – lęk sumienia jest w istocie lękiem społecznym. Jest on szczególnie silny na skutek swoistego dla tego okresu życia wyolbrzymienia zwierciadła społecznego i na skutek znaczenia środowiska społecznego dla życia człowieka; odejście od tego środowiska jest równoznaczne ze śmiercią, lęk społeczny w tym okresie życia jest równocześnie lękiem biologicznym. W trzeciej aktualnej lub świadomej warstwie układu samokontroli lęk sumienia jest – podobnie jak w warstwie drugiej – lękiem społecznym, lękiem przed zwierciadłem społecznym, ale nie ma katastroficznych rozmiarów jak w warstwie drugiej, jest bardziej związany z realną sytuacją”.



runku zła. W ujęciu takim choroby i wszelkie doznania nieprzyjemne stają się symptomami zła moralnego. Wina realna, w sensie obiektywnych procesów dezintegracji, pociąga za sobą realną karę w postaci konkretnych zaburzeń somatycznych (choroby) i psychicznych (poczucie winy, lęku itp.).

Gdy spojrzymy – w ten sposób [z moralnego punktu widzenia – E. S.] nerwice, psychozaty, choroby psychosomatyczne, narkomanie itp. ukazują się nam jako w pewnej przynajmniej mierze efekt naruszenia porządku moralnego<sup>45</sup> [podkr. E. S.].

Podobnie wszelkie procesy obiektywnej budowy, służące harmonijnemu życiu organizmu i zwiększające ład w obrębie struktury psychofizycznej, odzwierciedlają się w sumieniu emocjonalnym jako skala pozytywnych uczuć, z tendencją do ich preferowania oraz utrzymania.

Powiązanie sfery obiektywnego porządku moralnego z subiektywnymi kryteriami wartości wywołuje problem adekwatności i prawdziwości ocen uczuciowych oraz nasuwa pytanie, czy mechanizm utożsamiający dobro z przyjemnością, a zło z przykrością, jest zasadny? Kępiński generalnie optuje za uznaniem adekwatności mechanizmu nagradzania i karania, chociaż zdaje sobie sprawę z niewyrazistości ocen subiektywnych. W *Lęku* opinię swoją na ten temat formułuje jednoznacznie:

Jak wszystkie struktury czynnościowe zmierzające do zwiększenia negatywnej entropii ustroju, czyli zgodne z rytmem życia (budowy), dobro byłoby nagradzane uczuciami o znaku dodatnim, tj. przyjemności. Natomiast zło, jako związane z rytmem śmierci, tj. obniżeniem negatywnej entropii ustroju, „byłoby karane” uczuciami negatywnymi, tj. przykrością i bólu. Niebo i piekło mieściłoby się w samym systemie samokontroli, za dobro człowiek byłby nagradzany „niebem” pozytywnych uczuć i nastrojów, a za zło karany „piekłem” uczuć negatywnych (przykrości i bólu). Jest to oczywiście bardzo uproszczony schemat naturalnego porządku moralnego, ale jak się zdaje porządek taki nie jest tylko fikcją<sup>47</sup>.

Wątpliwości dotyczące wiernego rozróżnienia dobra od zła, za pomocą uniwersalnego kryterium uczuciowego przyjemne – nieprzyjemne, nasuwają się wtedy, gdy Kępiński konstatuje, że przyjemność towarzyszy nasyceciu potrzeb. Skoro bowiem przyjemność towarzyszy także zaspokajaniu potrzeb generowanych przez I prawo biolo-

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 126.

<sup>47</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 125.

giczne, to zło z nim skojarzone, byłoby w tym wypadku nagradzane, a opisany mechanizm nagrody za dobro, a kary za zło zawodziłby. Co prawda, Kępiński przypisuje przyjemności towarzyszącej zaspokojeniu potrzeb samozachowawczych charakterystykę odmienną niż w odniesieniu do przyjemności doświadczanej w związku z dobrem<sup>48</sup>, ale samo wydzielenie przyjemności różnego rzędu stawia problem błędu w rozpoznaniu wartości obiektywnego dobra i zła. W subiektywnej warstwie sumienia najczęściej dochodzi także do znaczenia i dysonansu w odczuwaniu wartości.

Według Kępińskiego deformacje te są wynikiem faktu, że podświadoma sfera sumienia, choć genetycznie związana z ciałem, za pośrednictwem jest „wtrętami” społecznymi, które uczą nas za pomocą zewnętrznych kar i nagród nowego pojmowania dobra oraz zła moralnego. To, co społeczne, reprezentowane jest w zindywidualizowanej formie przez tzw. środowisko rodzinne, w którym zdecydowanie eksponuje on rolę matki i to znajduje swój wyraz w mówieniu o środowisku macierzyńskim<sup>49</sup>. Pierwotne, odruchowe odczucie wartości, owo bezpośrednie uczucie zostaje zagmatwane we wczesnym okresie dzieciństwa, kiedy to w procesie wychowania rodzice wnoszą w intrapsychiczne pole psychiki dziecka normy i zakazy społeczeństwa, w którym żyje. „Socializacja” ta przypomina zasadę rzeczywistości, proces wtórny w ujęciu Freuda<sup>50</sup> i chwilą, gdy normy moralności reprezentowanej przez rodziców są represyjne w stosunku do naturalnego odczucia (jeżeli za taki uznamy hedonistyczny model reagowania i oceniania dobra i zła), tj. gdy zmieniają za pomocą presji pierwotne odczucia przyjemności w przykrość, to wtedy tworzą się podstawy dysharmonii pomiędzy sumieniem biologicznym a sumieniem emocjonalnym<sup>51</sup>. Kępiński, podobnie jak Freud, wyjaśnia więc

<sup>48</sup> I d e m, *Melancholia*, s. 171.

<sup>49</sup> I d e m, *Psychopatia*, s. 19-20. Kompleksy emocjonalne tworzą się często wokół postaci kluczowej z dzieciństwa, np. matki, „wpływają na proces formowania się decyzji. [...] często wskutek utrwalenia postaw emocjonalnych wypaczają one dalszy bieg życia” (*ibidem*, s. 20).

<sup>50</sup> Proces wtórny oparty jest na zasadzie rzeczywistości, podporządkowującej i wstawiającej zasadę przyjemności dla racjonalnego procesu, który przygotowuje realistyczny plan działania i w oparciu o niego, przy pełnej kontroli ego, dopiero realizuje zaspokojenie potrzeb. Funkcja ego w tym procesie sprowadza się do godzenia pojędowych wymagań organizmu z warunkami środowiska.

<sup>51</sup> Główną barierą oddzielającą te dwie warstwy sumień jest, według Kępińskiego, kompleks emocjonalny, który „można zaliczyć do grupy zagadnień związanych z psy-

genezę powstawania kompleksów emocjonalnych twierdząc, że odgradzają one człowieka od zasady przyjemności, antagonizując biologiczne i podświadome warstwy sumienia.]

Jeśli prawo naturalne stwarza harmonijne podstawy moralności, to ta warstwa zniekształca [podkr. E. S.] naturalną harmonię między dobrem a złem. Nakazy i zakazy urastają nieraz do monstrualnych rozmiarów. [...] Dzięki temu wyolbrzymieniu, jakiemu prawdopodobnie uklad samokontroli ulega w pierwszym okresie życia, tj. w pierwszych zetknięciach ze zwierciadłem społecznym, nabiera niezwykłej sily<sup>52</sup>.

Nie będę rozwodziła się nad problemem wpływów okresu dzieciństwa na tworzenie się „sumień wadliwych” – znerwicowanych. Kwestie te wyczerpująco rozwinął już Freud w swojej koncepcji sumienia (superego) [Jeżeli na miejsce emocjonalnego reagowania na dobro (zasada przyjemności) zostanie wprowadzony zakaz społeczny bądź wtórnie inny, społeczny wymiar dobra, to już na tym poziomie tworzy się rozziw, który staje się główną przyczyną nerwic. Utrwalenie się wypaczonego, stłumionego sumienia emocjonalnego, przejawiającego się w nawykach stereotypowego reagowania, to także istotą psychopatii<sup>53</sup>. Represyjny wpływ społeczeństwa czy kultury, który wnika głęboko w podświadome struktury determinując odczuwanie wartości (szczególnie moralnych), staje się problemem etycznym, ponieważ, zdaniem Kępińskiego, przysłania dostęp do obiektywnego dobra. Spostrzeżenia Schelera w tym względzie wykazują spore pokrewieństwa z myśleniem Kępińskiego. Scheler dostrzegając ów proces ingerencji społeczeństwa w psychikę ludzką i nazywając ją „praktycznymi sposobami życia”<sup>54</sup> tworzącymi „skorupę” przyzwyczajzeń, postuluje usunięcie ich jako złudzeń szkodliwych, bo uniemożliwiających „uchwycenie wartości w formie emocjonalnych aktów (czucie czegoś, preferowanie, kochanie)”<sup>55</sup>. Kępiński mówiąc o „warstwach historycznych” sumienia, jako utrwalonych w przeszłości hierarchiach wartości, wskazuje na nie jako na realną prze-

---

chopatią, gdyż jego istotą jest utrwalenie [...]. Utrwalona w dzieciństwie postawa uczuciowa ma bowiem szansę wpływania na znacznie większą liczbę decyzji niż postawa uczuciowa utrwalona w późniejszym okresie życia”. A. Kępiński, *Psychopatia*, s. 20.

<sup>52</sup> Ibidem, *Lęk*, s. 127.

<sup>53</sup> Ibidem, *Psychopatia*, s. 20.

<sup>54</sup> M. Scheler, *Fizma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 269.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 270.

szkodę w rozwoju życia. Ten zaś polegałby na przewadze procesów konstruktywnych i dobra oraz na odczuwaniu szczęścia określanego jako zwycięstwo uczuć przyjemnych. Pogląd ten zasadniczo oddziela Kępińskiego od Freuda, który dostrzegał w człowieku przerosty zła nad dobrem. Bliższe będą Kępińskiemu wyznania Fromma głoszące prymat instynktu życia „o progresywnym charakterze”<sup>56</sup>.

Nie można jednak nie zauważać narastających w świecie obszarów rosnącej entropii. Oprócz ontologicznych źródeł zła, które wpisane są niejako w sam fakt życia, Kępiński wskazuje także na świat społeczny (rodzina), który blokując realizację popędu „miłości” (II prawa biologicznego) powoduje uaktywnienie, zdynamizowanie sił destrukcyjnych w człowieku. Zło, które jest konsekwencją złych warunków rodzinnych, tzn. „potencjalności wtórnej”<sup>57</sup>, jakby wyraził to Fromm, sytuuje się w formie negatywnych uczuć, nastawień „od” świata, agresji, emocji nienawiści itp. w warstwie I fazy metabolizmu informacyjnego, w sumieniu emocjonalnym. Narasta nad złem biologicznym poszerzając jego zakres. Szczególną rolę wśród negatywnych uczuć odgrywa lęk. Bez względu, z której warstwy sumienia lęk pochodzi, czy z biologicznej, najgłębszej, czy z emocjonalnej, czy społeczno-kulturowej (świadomej), staje się zawsze problemem moralnym.

Jego destruktywny wpływ na osobowość człowieka polega głównie na tym, że „upraszcza skomplikowane związki społeczne do prostego schematu: muszę się bronić, bo inaczej będę zniszczony. W takim schemacie każdy bliźni staje się potencjalnym wrogiem”<sup>58</sup>. U podstaw relacji międzyludzkich opartych na lęku tkwi zasada „aksjologicznego przeciwieństwa”<sup>59</sup>, która tak organizuje przestrzeń obcowania międzyludzkich, że zawężona zostaje ona do przetrwania, do wymiaru samozachowawczego. Kępiński zalicza różne postacie psychopatii do klasycznych chorób opartych na sumieniu załamionym, a różnice będące podstawą ich klasyfikacji zależne są od rozpoznania, z której warstwy sumienia pochodzi lęk. Przykładowo, w histerii lęk pochodzi z warstwy trzeciej, społeczno-kulturowej. „Ludzie tacy żyją w sta-

<sup>56</sup> R. Suciak, *Amerikanizacja psychologii kulturowej*, „Prace Filozoficzne” LIV, Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 899, s. 148.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 149. Potencjalność wtórna to brak realizacji potencjalności pierwotnej „niemożność realizacji egzystencjalnych potrzeb człowieka”.

<sup>58</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 161.

<sup>59</sup> J. Tischer, *Ludzie z kryjówek*, s. 61.

łym lęku przed sądem otoczenia, »co o mnie ludzie pomyślą« jest dla mnie naczelnym pytaniem życia<sup>60</sup>. Perspektywa aksjologiczna psychopatów rodzi światopogląd wyrażający się w formule Thomasa Hobbesa „człowiek człowiekowi wilkiem”, uzasadniającym racjonalnie przemoc, władzę, agresję, a więc zło w świecie.

Kępiński odkrywając hierarchiczną strukturę sumienia, dostrzega destrukcyjny wpływ uczuć negatywnych, przede wszystkim zaś lęku (któremu poświęca oddzielną książkę), na świadomą część psychiki. Zostaje ona zaciśnięta i zawężona, pozbawiona nadziei. Lęk ogranicza także intelektualne „zdolności abstrakcyjne, tj. zdolności oderwania się od konkretnej sytuacji”<sup>61</sup>. Utrudnia więc nie tylko rozwój emocjonalny, który polega na przepływie energii miłości i na budowaniu na jego bazie uczuć pozytywnych, lecz także postęp intelektualny.

Używając późniejszej terminologii Kępińskiego [warstwa biologiczną łącznie z emocjonalną tworzą realną hierarchię wartości, na którą składają się „plan genetyczny, który mieści w sobie wysiłek ewolucji całego świata ożywionego”<sup>62</sup> oraz indywidualną historię życia jednostek]. Realna hierarchia wartości traci swoją pierwotność i archaiczność w warstwie emocjonalnej „na skutek utrwalenia pierwszych zetknięć ze zwierciadłem społecznym”<sup>63</sup>. Warstwy te działają w człowieku na zasadzie mocno ugruntowanych i „utorowanych” nawyków. Realny porządek wartości utrwalony w podświadomym sumieniu

[...] obejmuje odcinek przeszłości i teraźniejszości na współrzędnej czasu, [...] w realnej widzi się siebie w teraźniejszości i przeszłości: „taki naprawdę jestem”, „to było naprawdę dla mnie ważne” itp.<sup>64</sup>.

Ostatnia warstwa sumienia – społeczno-kulturowa – zdecydowanie odcina się od warstw wcześniejszych. Wyrastając bowiem z realnych hierarchii wartości i oddolnie modelowana przez ukształtowane tam emocjonalne stereotypy wartości, podlega zdecydowanie po-

<sup>60</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 129.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 278.

<sup>62</sup> A. Kępiński, *Psychopatie*, s. 21.

<sup>63</sup> *Ibidem*, *Lęk*, s. 127.

<sup>64</sup> *Ibidem*, *Psychopatie*, s. 32. „Warstwy biologiczna i emocjonalna działają na zasadzie nawyku, decyzje powtarzające się są najlepsze właśnie dlatego, że się powtarzają – stąd bierze się ich automatyzacja i zepchnięcie poniżej progu świadomości”.

rządkowi społeczno-kulturowych wartości. Uobecnia w pełni wartości moralne, obyczajowe, kulturowe obowiązujące i preferowane oraz akceptowane przez społeczeństwo, w którym jednostka funkcjonuje. Działa więc jako zinferioryzowane zwierciadło społeczne<sup>65</sup> na kształt superego u Freuda. Kępiński wypowiada niezwykle ważną myśl, brzmiącą może jak truizm, że człowiek może realizować siebie, indywidualny świat swoich wartości „tylko przez swoją aktywność w świecie otaczającym, który jest przede wszystkim światem otaczającym”<sup>66</sup>. W związku z tym nieubłagany fakt musi się do niego, w jakiejś przynajmniej mierze, zaadoptować, tzn. przyjąć do świadomości wartości środowiska, w którym żyje i działa. Uewnętrznienie zewnętrznych kryteriów wartości (np. moralnych) odbywa się „w świetle pełnej świadomości”<sup>67</sup>. Kępiński wyszczególnia dwa typy internalizacji.

1. Naturalny, bez oporów przebiegający proces akceptacji norm społecznych, wtedy „dana wartość od początku może być przez jednostkę akceptowana”<sup>68</sup> i świadomie włączona w inwentarz hierarchii wartości.

2. „Konformistyczny”, gdy wartość zrazu jest przez jednostkę oceniana negatywnie, lecz „pod naciskiem otoczenia jednostka ją jednak przyjmuje, ale jest to tylko zewnętrzna akceptacja, w istocie człowiek ją odrzuca i z nią walczy, z czasem bunt słabnie i wartość otoczenia staje się stopniowo wartością danej osoby”<sup>69</sup>. Ten drugi rodzaj internalizacji odpowiada nieomal w całości opisywanemu przez Fromma mechanizmowi konformizmu i ucieczki od wolności, prowadząc w konsekwencji do utraty indywidualności i powstania tzw. osobowości jarmarcznej. U Fromma dodatkowo opis konformizacji osobowości łączy się z ostrą krytyką społeczeństwa kapitalistycznego i koncepcją „charakteru społecznego”<sup>70</sup>, za sprawą którego społeczeństwo może wywierać bezpośrednią presję na jednostkę. Według Kępińskiego hierarchia wartości ukształtowana pod wpływem „wymuszonej zgody na wartości”, które oceniane są pierwotnie jako negatywne, prowadzi do życia w kłamstwie, stwarzając problem

<sup>65</sup> *I d e m*, *Lp*, s. 216, 185-189.

<sup>66</sup> *I d e m*, *Psychopatie*, s. 27.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> R. S a c i u k, *op. cit.*

„maski”. Maską jest problemem represyjnego społeczeństwa, które pod presją wykluczenia poza margines aktywności, w aurze lęku społecznego, narzuca jednostkom wartości wypracowane w praktykach społecznych, utrwalone w tradycji. Kępiński daleki jest od negatywnych ocen wartości tworzonych w historii przez poszczególne społeczeństwa. Dzieli je wszakże na dwie wielkie grupy: wartości kulturowe i cywilizacyjne. Świadomość ludzka, a świadomość moralna w szczególności (warstwa społeczno-kulturowa sumienia), zdeterminowana jest właśnie przez wartości cywilizacyjne i kulturowe. Z tegoż względu jest to „kolektywna” część sumienia, bo wartości wniesione z życia zespołowego są w tej warstwie podobne i powszechnie zrozumiałe na gruncie społecznie ukształtowanych aksjologii, systemów normatywnych [1p]. Z faktu partycypacji ludzi w podobnych praktykach społecznych wynikają zasadnicze podobieństwa w świadomych preferencjach aksjologicznych.

Wyłącznie socjologiczna interpretacja świadomości moralnej jest z pewnością uproszczeniem. Wydaje się, że Kępiński wymyka się zawężonemu punktowi widzenia na istotę świadomości aksjologicznej. Dużo miejsca poświęca wykazaniu intersubiektywności sumienia społeczno-kulturowego, jednakże dostrzega moment świadomej zgody podmiotu na „wpuszczenie” do psychiki bagażu idealnych norm i wartości. Świadoma część sumienia, w jego ujęciu, jest obszarem, gdzie uwarunkowania biologiczne (realne hierarchie wartości) zderzają się z determinacjami społecznymi, a efektem starcia się tego, co wewnętrzne z tym, co zewnętrzne, jest swoista synteza, ostateczna decyzja ustroju [2].

Wewnętrzne warstwy sumienia stanowią bazę wartości uniwersalnych i subiektywnych kryteriów związanych z ich przeżywaniem. Świadoma jego część dostarcza powszechnie zrozumiałych kategorii, pojęć i nazw, tzw. formy, dzięki którym wewnętrzne treści mogą zaistnieć w zobiektywizowanej przestrzeni społecznej i stać się wartością kulturową bądź cywilizacyjną, w zależności od biologicznych inspiracji. Kępiński określił ten proces uzewnętrzniania wewnętrznego albo kolektywizacji indywidualnego mianem „uduchawiania ciała” [3]. Jest to właściwa integracja „od góry”, porządkująca chaos wrażeń i impulsów pochodzących z wnętrza ustroju. Świadomość, w terminologii Kępińskiego, jest „duchową warstwą psychiki”. Pojęcie

<sup>71</sup> A. Kępiński, *Psychopatie*, s. 26-27.

<sup>72</sup> *Ibidem*, *Lph*, s. 46.



„duchowy” nie ma żadnych konotacji spirytualistycznych. Kategoria ta opisuje głównie rozum i wolę człowieka, traktując owe przymioty za główne atrybutywne cechy świadomości. W *Lęku* czytamy: „Poczucie wolności, swobody, ruchu, niezależności od określonej pozycji w strukturze czasowo-przestrzennej, jest koniecznym atrybutem metabolizmu informatycznego”<sup>73</sup>. Kontynuując ten wątek myślowy Kępiński powie:

Niezależność od określonej pozycji w strukturze czasowo-przestrzennej, to główna predylekcja rozumu, zdolność do abstrakcji, która stwarza [...] coraz większy dystans między otoczeniem a ustrojem<sup>74</sup>.

Racjonalna analiza danych pochodzących ze świata zewnętrznego i wewnętrznego powoduje ich uporządkowanie i wytwarza myślowy dystans do zjawisk chaotycznie atakujących receptory. Podobnie myśl porządkuje i „otorbia” doznania oraz napięcia emocjonalne, oddalając człowieka od konkretności życia, od silnych, neurofizjologicznych reakcji emocjonalnych. Wartości, które kształtują się w zewnętrznej rzeczywistości i przenikają jako zwrotna ocena działalności człowieka w świecie do sumienia świadomego, autonomizują się, oddzielają od podświadomych, realnych hierarchii wartości.

Z pewnym niepokojem badacza, który przygląda się zjawisku, na które w zasadzie nie ma wpływu, Kępiński mówi o rozrastającej się, pod wpływem środowiska społeczno-kulturowego, „osłonie duchowości”<sup>75</sup>. Negatywna ocena procesu odyssey i autonomizacji ducha wynika z faktu zachwiania proporcji pomiędzy realnymi, podświadomymi warstwami sumienia a jego warstwą „duchową”, która wprowadza człowieka w sferę znaczeń wspólnych, ponadindywidualnych. Rozbieżności między realną a idealną hierarchią wartości ukształtowaną ze „świadomych dążeń, ideałów, modeli kulturowych”<sup>76</sup>, środowiskowych preferencji aksjologicznych prowadzą do psychicznej nieadekwatności, do kłamstwa. To staje się główną przyczyną nerwic.

W rozbudowie racjonalnych i pragmatycznych (uwzględniających wymogi życia społecznego) wartości sfery świadomej sumienia Kępiński dostrzega także niebezpieczny moment przewagi „zewnętrz-

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> A. Kępiński, *Melancholejo*, s. 207.

<sup>75</sup> *Ibidem*, *Lęk*, s. 50.

<sup>76</sup> *Ibidem*, *Psychopatia*, s. 17.

ności" nad „wewnętrznością”, prowadzący do utraty kontaktu człowieka z żywym, emocjonalnym odczuwaniem wartości.

Oderwanie sumienia świadomego od elementów wewnętrznych prowadzi częstokroć do powierzchownej świadomości moralnej, do sumienia nieugruntowanego w cielesności. Takie sumienie, z przewagą wartości zewnętrznych jest, według Kępińskiego, zbyt słabe i wątpliwe, by mogło przeciwstawić się światu. Dlatego zależne jest od jego wpływów i oddziaływań. Sumienie „słabo ufixowane”<sup>77</sup> w biologicznej i emocjonalnej jego warstwie jest charakterystyczne dla typu osobowościowego psychastenicznego i histerycznego.

Inne zagrożenia wynikające z przewagi „duchowej” kolektywnej warstwy społeczno-kulturowej sumienia upatruje Kępiński w zachwianiu naturalnego porządku moralnego i odcięciu człowieka od uniwersalnych wartości miłości, altruizmu oraz dobra itp., które stanowią antytezę wartości cywilizacyjnych. Dialektyczna walka świadomej części sumienia (z logiką zewnętrzności, porządku, racjonalnego dystansu) z ugruntowanym w biologii podświadomym systemem samokontroli (z logiką sprzeczności, wyładowań emocjonalnych, paroksyzmów cierpienia i radości) stanowi główne źródło sprzeczności i napięć będących źródłem rozwoju duchowego człowieka oraz jego patologii.

Ta mieszanina cielesności i duchowości, jaką człowiek stanowi, burzy harmonię ludzkiego życia. Wprawdzie w człowieku rodzą się szlachetne myśli i piękne uczucia, ale też potworne zbrodnie, okrucieństwo, nienasycona żądza władzy. I człowiek rozdarty jest między dobrem i złem, nie może być ani aniołem, ani szatanem<sup>78</sup>.

Z koncepcji sumienia Kępińskiego wyłania się propozycja homo ethicus<sup>79</sup>. Istotą człowieka tak określonego jest jego osadzenie w wartościach. Instancją zaś przesądzającą o tym, w jakich wartościach człowiek realizuje siebie, jest sumienie.

Sumienie, w ujęciu Kępińskiego, jak starałam się to wykazać, jest strukturą złożoną z trzech poziomów, z których każdy ukazuje inny wymiar wartości moralnych. W zależności od dominacji, będących konsekwencją świadomych bądź podświadomych wyborów, jednej z warstw sumienia, możemy mówić o:

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>78</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 60.

<sup>79</sup> A. Jakubik, J. Mastowski, *Antoni Kępiński – człowiek i dzieło*, Warszawa 381, s. 298, 307.

1. o osadzeniu człowieka w naturalnym porządku moralnym, który jest fundamentem ludzkiej moralności;

2. o przeżyciowym, subiektywnym wymiarze wartości, który staje się ośrodkiem preferencji aksjologicznej i emocjonalnej motywacji dla świadomych wyborów wartości;

3. o intersubiektywnym i kolektywnym wymiarze wartości etycznych, będących odzwierciedleniem życia jednostki w społeczeństwie.

Homo ethicus Kepińskiego stanowi dialektyczną jedność owych niejednorodnych części składających się na strukturę zwaną sumieniem. Stąd też ciągle dylematy dialektyczne, zahamowania w rozwoju duchowym, rozterki wewnętrzne, wahania i wątpliwości w rozróżnianiu dobra i zła. Wszystkie z omówionych warstw sumienia są równie ważne, a „hierarchia wartości, która z tych trzech warstw, jak się zdaje, jest zbudowana, tworzy integralną całość i nieraz trudno nawet określić, co ma walor biologiczny, a co emocjonalny czy społeczno-kulturowy”<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> A. Kepiński, *Psychopatie*, s. 34.

SUMIENIE A ROZWÓJ DUCHOWY  
CZŁOWIEKA.  
ROLA PSYCHOTERAPII  
W TYM PROCESIE

W samym tytule rozdziału zawarte są założenia, które wymagają uzasadnienia. Jak starałam się to wykazać w poprzednich częściach mojej pracy, człowiek w koncepcji Antoniego Kępińskiego, podlegając metabolicznej wymianie energetyczno-informacyjnej z rzeczywistością zewnętrzną w stosunku do niego, zachowuje wszakże pewną swoistość dla siebie istotę lub „porządek”<sup>1</sup>. Warunkiem utrzymania owego porządku jest istnienie ośrodka integrującego. Na gruncie antropologicznej propozycji Kępińskiego wyróżnić można dwa centra integrujące.

1. Świadomość z punktem centralnym „ja”<sup>2</sup>.

2. Sumienie z wkodowanym porządkiem moralnym zapewniającym ład aksjologiczny.]

Sumienie jest, w koncepcji Kępińskiego, strukturą rozbudowaną i w przeważającej mierze ukrytą w głębokich warstwach cielesności i pozaświadomej psychiki ludzkiej. Najistotniejszą tezę, zawartą w tytule rozdziału, jest stwierdzenie, że to właśnie sumienie łączy się z rozwojem duchowym człowieka.

Zalamanie się ośrodka moralnego, czyli aberracje w obrębie sumienia (zakłócenie porządku aksjologicznego), stają się, wedle rozpoznania tego myśliciela, zasadniczym źródłem chorób psychicznych<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, Warszawa 1979, s. 170. Pisze tam między innymi: „Każdą żywą istotę można bowiem uważać za układ, w którym energie i sygnały otoczenia zostają w swoisty i niepowtarzalny sposób zorganizowane; w ten sposób staje się ona punktem centralnym swojego świata, gdyż świat ten swoiście porządkuje”.

<sup>2</sup> I d e m, *Schizofrenia*, Kraków 1962, s. 197.

<sup>3</sup> A. Jakubik, J. Masłowski, *Antoni Kępiński – człowiek i dzieło*, Warszawa 1981, s. 359. Autorzy tej monografii twierdzą: „Aksjomat, że zakłócenie porządku wartościującego – a zwłaszcza naturalnego porządku moralnego – powoduje powstanie zaburzeń psychicznych, stanowi fundament psychiatrii aksjologicznej”; por. także: R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, Warszawa 1989, s. 107. May, podobnie jak Kępiński, przyjmuje założenie ontologiczne dotyczące człowieka, wyrażające się w tym, „że on jak

Odzyskanie stanu naruszonej równowagi aksjologicznej staje się jednym z naczelnych postulatów psychoterapii w ujęciu Kępińskiego i wstępnym etapem rozwoju duchowego jednostki. Byłoby to możliwe w takim procesie, w którym nastąpiłoby wydobycie na powierzchnię świadomości struktur i treści sumienia głębokiego (podświadomego) i włączenie ich w świadome „ja” jednostki. Dopiero tak powiększona świadomość, która jest efektem procesu samopoznawczego, czyli osiągająca stan samoświadomości<sup>4</sup>, staje się właściwym celem rozwoju pełni człowieka, jego etyczności. Psychoterapia więc odgrywa ważną rolę jako „katalizator”<sup>5</sup> rozwoju duchowego, a takim nazywa Kępiński, w określonej problematyce badawczej, te zmiany w osobowości człowieka, które rozszerzają ludzką świadomość o moralny aspekt psychiki, o poznanie prawd sumienia<sup>6</sup>. Poprawia więc ona ludzką kondycję moralną, zagmatwaną w trakcie indywidualnego życia jednostki.]

W procesie psychoterapii epistemologia zająłaby się z etyką. Całe poznanie skoncentrowane jest na wartościach, które realnie reprezentuje w życiu podmiot. Wymagają one wydobycia ich z nieświadomego wnętrza sumienia oraz świadomej asymilacji ich przez „ja” jednostki. Samoświadomość osiągnięta w tym procesie to przede wszystkim świadomość swego świata wewnętrznego, wgląd w realną hierarchię wartości.]

Sumienie bowiem, w znaczeniu Kępińskiego, przenika aksjologicznie wszystkie poziomy regulacji biopsychicznej człowieka (od metabolizmu energetycznego, poprzez pierwszą fazę metabolizmu informacyjnego, po szczytową, świadomościową drugą fazę metabolizmu informacyjnego). Doprowadza więc do wyboru wartości realizowanych bardziej lub mniej świadomie w procesie życia. Cały pro-

---

wszystkie żywe organizmy, pragnie ochronić jakis ośrodek”. Zalamanie się tego ośrodka staje się przyczyną chorób psychicznych.

<sup>4</sup> Według definicji Igora Koss: „samoświadomość jest to świadomość, której przedmiotem są właściwości samego podmiotu”. I. K o s s, *Odkrycie „ja”*, Warszawa 1987, s. 22.

<sup>5</sup> W *Psychopatologii nerwic* Kępiński wyraził myśl określając psychiatrię jako „katalizator - procesu poznawania siebie”. A. K ę p i ń s k i, *Psychopatologia nerwic*, s. 253.

<sup>6</sup> Według typologii Koss możemy wymienić trzy stadia w rozwoju świadomości moralnej: 1. Poziom przedmoralny, który reprezentuje dziecko; 2. Poziom moralności konwencjonalnej, „gdy zachowanie jest zgodne z przyjętymi normami i opinią otoczenia”; 3. Poziom moralności autonomicznej, gdy jest „zgodna z określonym wewnętrznym autonomicznym systemem zasad”. I. K o s s, *op. cit.*, s. 243. Poznanie prawd sumienia, według Kępińskiego, sytuuje człowieka na poziomie moralności autonomicznej.

ces decyzyjny to „gra pomiędzy wartościami”, z czego jedynie część wierzchołkowa sumienia, idealna hierarchia wartości utworzona z norm społeczno-kulturowych, dostępna jest podmiotowi jako preferencje wartości uświadamiane z reguły w trakcie wyborów. W *Psychopatii* Kępiński pisze:

Istniałyby więc w człowieku jakby dwie hierarchie wartości, jedna idealna – „Takim bym chciał być”, a druga realna – „Takim jestem naprawdę” [...]. Ostateczny wybór struktury czynnościowej nie zależy jednak od części świadomej procesu decyzji w tym stopniu, co od jego mechanizmów, które znajdują się poniżej progu świadomości [...]. Nieraz wyteżamy wolę by być: dobrymi, szlachetnymi, odważnymi itp., a w ostatecznej decyzji wybieramy sposób zachowania przeciwny naszemu ideałowi<sup>7</sup>.

Normy te pochodzące wszakże, w zdecydowanej mierze, od zewnętrznych uwarunkowań, najczęściej pragmatycznych, wystarczają człowiekowi jedynie do sprawnego działania w świecie. Z punktu widzenia Kępińskiego zewnętrzne normy etyczne, które zasilają sumienie świadome, nie spełniają warunków rozwoju duchowego. Zapewniają tylko czysto zewnętrzne funkcjonowanie człowieka w świecie.

Zanim przystąpię do omówienia psychoterapii w kontekście problematyki związanej z rozwojem człowieka, jako swoistej, zamierzonej drogi poznania i opartego na niej doskonalenia moralnego jednostek, pragnę przybliżyć konteksty, w jakich pojawia się „ja” w dziełach Kępińskiego oraz treści, jakie autor *Lęku* przypisuje tej kategorii. „Ja” występuje bowiem w psychoterapii w podwójnej roli – jako podmiot i jednocześnie jako przedmiot poznania. W roli zadanego problemu, „ja” będąc przedmiotem psychoterapii, objawia swoją zakrytość, swoją problematyczność dla podmiotu.

W literaturze poświęconej problematyce „ja” pojawia się właśnie owa dwoistość w ujęciu tej kategorii<sup>8</sup>: 1. „Ja” podmiotowe; 2. „Ja” jako przedmiot poznania, samoobserwacji, autorefleksji i w końcowym efekcie jako obraz czy „autoportret” jednostki. W pierwszym wypadku mówi się o statusie ontologicznym „ja”, o jego realnych funkcjach, o roli „ja” w strukturze osobowości (wlicza się kierowniczą, integrującą funkcję „ja” itp.), słowem uznaje się „ja” za ważny element psychiki ludzkiej. W drugiej roli, „ja” występuje przede wszystkim jako kategoria epistemologiczna, jako swoisty przedmiot

<sup>7</sup> A. Kępiński, *Psychopatie*, Warszawa 1988, s. 16.

<sup>8</sup> I. Kou, *op. cit.*, s. 255; a także: J. Kozielski, *Psychologiczna teoria samowiedzy*, Warszawa 1986, s. 65, 66.

badania (konceptualizowany w różnych terminach teorii psychologicznych), który może w postaci samowiedzy (obrazu samego siebie) stać się „wyposażeniem” i rozszerzeniem pola poznawczego jednostek podejmujących się samopoznania.]

[W dziełach Kępińskiego spotykamy się z użyciem dwóch przytoczonych wyżej znaczeń kategorii „ja”. Z „ja” podmiotowym spotykamy się w tych wypowiedziach, w których kładzie on akcent na jej realne funkcje w psychice człowieka oraz centralne usytuowanie w świadomości ludzkiej.]

Kępiński przypisuje „ja” podmiotowemu następujące funkcje:

1) Kierowniczą i integrującą. Wynika ona z pozycji pogranicznej „ja”, gdyż jest w stanie przetwarzać informacje pochodzące z pokładów pozaświadomej psychiki człowieka, a równocześnie uświadamiać sobie informacje ze świata w postaci przeżycia „ja czuje”, „ja działam” itp.]

2) Porządkującą i selektywną. Znamię selektywności „ja” zasadza się głównie na działaniu woli, tj. na wysiłku koncentracji uwagi „i na właściwym wyborze odpowiedniej formy zachowania się z wielu możliwych (świadomy wybór – akt woli)”<sup>9</sup>. Wysiłkowi woli zawdzięcza człowiek względną spójność własnego „ja” mimo „szaleństwa dionizyjskiego” nurtu doznań przepływających przez świadomość. [W sferze świadomego „ja” skupia się cały wysiłek<sup>11</sup> życia i cała jego dramaturgia polegająca na zawężaniu pola ludzkiej wolności, która mierzona jest nieskończoną ilością potencjalnych sposobów zachowania się, myślenia itp. Konieczność finalizowania przez świadomość długiego łańcucha decyzyjnego, zaczętego w głębszych sferach psychiki, świadczy o zdolności „ja” do utrzymania integracji organizmu.]

3) „Ja” jako podstawa ludzkiej tożsamości. Kępiński dostrzega zasadniczą niezmiennosc „ja”. „Gdy wszystko wokół człowieka i w nim samym się zmienia, poczucie, że „ja jestem ja” pozostaje niezmiennie; tożsamość człowieka zostaje zachowana”<sup>12</sup>

Pozory „absolutyzowania ja”, jakie mogą zrodzić się w trakcie interpretacji tego typu wypowiedzi Kępińskiego, ujawniają się, gdy

<sup>9</sup> A. Kępiński, *Schizofrenia*, s. 197.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 196.

<sup>11</sup> *Ibidem*. „Świadomy wysiłek integracyjny, który krystalizuje się w akcie woli jest, jak się zdaje, dostatecznym dowodem na to, że przeciwstawienie się entropii nie jest zadaniem łatwym”.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 197.



zrozumiemy prawdziwy ich sens. „Ja” zachowuje bowiem stałość jako element struktury biopsychicznej człowieka, natomiast autor *Lęku* nie twierdzi nic na temat niezmienności treściowej „ja”. Wręcz przeciwnie, podlega ona dialektyce procesów wymiany, choć podobnie jak pozostałe warstwy psychiczne wykazuje tendencje do utrwalenia, czyli, według fachowego określenia Kępińskiego, do „perseweracji”<sup>13</sup>. Gdyby treści świadomości wykazywały niepodatność na zmianę, stanowiąc spetryfikowany obszar niezmiennego, proces psychoterapii dążący do zmian treściowych, do rozszerzenia pola świadomości, przestałby mieć sens.

4) Ochronną i obronną funkcję „ja”. Kępiński różni się w kwestii obronności ego od poglądów Freuda. Ego było bowiem dla Freuda obszarem obwarowanym przez mechanizmy obronne, mające zabezpieczyć jednostkę przed przenikaniem stłumionych i obecnych w podświadomości nieprzyjemnych przeżyć. W wizji freudowskiej obserwujemy ludzi, którzy „wybierają” opcję obronności swojego „ja” kosztem prawdy o nich samych, a więc uciekających przed wolnością samowiedzy w iluzję i zafalszowania ego.

Kępiński uważa, że ludzkie „ja” posiada w swej strukturze naturalną granicę, która bynajmniej nie jest wtórnym, nabytym tworem w trakcie adaptacji ego do warunków społecznych. Jest to zaporą „fizjologiczną” (ektoderma nerwowa)<sup>14</sup>, chroniącą jednostkę przed bezpośrednim kontaktem z materialnością świata. Do niej zostają co prawda włączone nowe zapory ideologiczne, które są konsekwencją rozwoju świadomości w kierunku przystosowania się jej do środowiska społecznego. Należą one do warstwy symbolicznej świadomości związanej z myśleniem oraz z językiem, którą Kępiński nazywa osłoną duchowości<sup>15</sup>. Warstwa rozumu pośrednicza w sposób wtórny bodźce wchodzące do świadomości.

Podstawową różnicę między ujęciem i rozwiązaniem problemu obronności ego przez Freuda oraz przez Kępińskiego upatruję w tym, że ten ostatni funkcje obronne ego odnosi tylko w stosunku do świata przedmiotów zewnętrznych. Zawodzą one w odniesieniu do zwy-

<sup>13</sup> A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 30. „Perseweracja to zjawisko powtórzenia się, rytmicznej oscylacji jakiegoś zjawiska psychicznego, np. fragmentu ruchu czy mowy”; por. także: K. Murawski, *Jazę i sumienie. Filozoficzne zagadnienia rozwoju duchowego w pracach Junga i Kępińskiego*, Wrocław 1987, s. 37.

<sup>14</sup> I d e m, *Schizofrenia*, s. 198.

<sup>15</sup> I d e m, *Lęk*, s. 45.

klej sfery pozaświadomego obszaru psychicznego. Dzieje się tak dlatego, że symboliczna osłona duchowości nie znajduje odpowiednich form językowych, dyskursywnych, za pomocą których mogłaby zdystansować się do własnego ciała i generowanych przez nie nastrojów i uczuć.

Ektoderma nerwowa stoi na granicy dwóch światów, zewnętrznego i wewnętrznego, z nich obu czerpie informacje i do nich informacje wysyła. Nie można jednak układu nerwowego w ten sam sposób oddzielić od świata wewnętrznego, jak oddzielił on jest od świata zewnętrznego, gdyż sam [układ nerwowy – E. S.] jest przecież częścią naszego ciała, t.j. świata wewnętrznego [podkr. E. S.]. Układ symboli, który łączy świat zewnętrzny ze światem otaczającym, traci swój sens, gdy chodzi o połączenie poszczególnych części świata wewnętrznego, w tym wypadku układu nerwowego z resztą ciała. Znaczenie informacji jest inne w odniesieniu do świata zewnętrznego, niż w odniesieniu do własnego ciała. Stąd może pochodzić nasze niezrozumienie własnego ciała; ono jest zawsze dla nas tajemnicą, nie wiemy, co się w nim dzieje. Nie docierają do naszej świadomości wszystkie sygnały „do” z niego pochodzące. Nie dysponujemy jego symboliczną koncepcją<sup>16</sup>.

Niemożność przełożenia „języka ciała” – bólu, przyjemności, niepokoju, na dyskursywny język pojęć i abstrakcji powoduje, zdaniem Kępińskiego, sytuację paradoksalnej bezbronności w stosunku do własnej cielesności, polegającą na tym, iż to, co najmocniej odczuwane, nie może zostać należycie rozpoznane. Sfera potrzeb cielesnych zostaje w ten sposób nienazwana i w dużej mierze niepoznana. Należy więc do rewiru „podmiotów prawie poznanych”<sup>17</sup>. Margines nieoznaczoności poznawczej przypisuje Kępiński właśnie strefie cielesności i związanego z nią – sumienia głębokiego, biologicznego.

Twierdzi on, że świadome „ja” może jedynie z pewnym, aczkolwiek także ograniczonym, powodzeniem poznawczym wpływać na najbliższą, podświadomą warstwę uczuć i emocji. Przeżytkie bowiem jest uświadomionym uczuciem, „przetrawionym” przez „ja” jednostki, częściowo okiełznanym przez symbole językowe. „Wiele aktywności ustroju nie dochodzi do świadomości lub rozgrywa się na jej marginesie; aktywności te nie są przeżyciami [podkr. E. S.], są tylko przeżyciami śladowymi”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 45-46.

<sup>17</sup> A. Jakubik, J. Masłowski, *op. cit.*, s. 293.

<sup>18</sup> A. Kępiński, *Schizofrenia*, s. 198.

W drugim znaczeniu „ja” pojawia się w dziełach Kępińskiego jako „autoportret”<sup>19</sup>. Jest on już poznawczą strukturą świadomości. Tworzy tę część wiedzy podmiotowej, która dotyczy jego samego, a którą psychologowie nazywają samowiedzą jednostki<sup>20</sup>. Ten rodzaj wiedzy o sobie jest częścią prywatności człowieka. Nie służy ściśle pragmatycznym zadaniom, lecz decyduje o jakości bycia w świecie<sup>21</sup>. Kępiński utrzymuje, że autoportret stanowi rodzaj mistyfikacji jednostkowej na własny temat, „prawie z reguły nie zgodny z rzeczywistością”<sup>22</sup>. Obrazy własnego „ja” tworzą się bezwiednie, jako „uboczny produkt ludzkiego życia”, co świadczyć może o silnym ontologicznym związku zachodzącym między bytem człowieka a świadomością, życiem a poznaniem. Zaliczyć je można do świadomości fałszywej<sup>23</sup>. W tworzeniu się tego marginesu zafałszowania świadomości biorą udział czynniki kolektywne, społeczne, przenosząc mechanicznie, na zasadzie „zjawiska zwierciadła społecznego”, obce normy i oceny w obręb świadomości aksjologicznej przedmiotu. Sam proces uwewnętrzniania norm uwikłany jest w nieadekwatność, ponieważ „widzenie siebie oczami otoczenia”<sup>24</sup> podlega subiektywizacji, „tzn. człowiek nie widzi siebie tak, jak widzi go otoczenie, ale jak zdaje mu się [podkr. E. S.], że go widzi”<sup>25</sup>. W skład samowiedzy mieszczącej się w autoportrecie wchodzi, według Kępińskiego, trzy elementy:

①. Biologiczny, który zawiera informacje i samoobserwacje o własnej cielesności

<sup>19</sup> *Ibidem*, *Poznanie chorego*, Warszawa 1989, s. 138.

<sup>20</sup> J. Kozielecki, *Psychologiczna teoria samowiedzy*, Warszawa 1986, s. 15-16. „Według, jaką jednostka zdobywa w procesie samopoznania, będę nazywał samowiedzą”. Autor teorii samowiedzy krytykuje kategorię „autoportret” twierdząc, że jest nie w pełni adekwatny, błędnie sugerujący jakoby wiedza o sobie zawierała „treść obrazowe i ikonizację”, „tymczasem jej trzon stanowią sądy ogólne typu: »jestem kompetentny«, »nie panuję nad sobą.«” (*Ibidem*, s. 16).

<sup>21</sup> A. Kępiński, *Poznanie chorego*, s. 139. Już poczucie kontroli nad własnym działem wpływa, zdaniem Kępińskiego, na inne dziedziny życia określane jako psychizm. „Będąc pewnym swego ciała staje się [człowiek - E. S.] też pewny siebie zarówno w sensie fizycznym, jak i psychicznym.”

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 139-140.

<sup>23</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1978.

<sup>24</sup> A. Kępiński, *Poznanie chorego*, s. 139.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

② Społeczny – to „obraz siebie na tle otoczenia społecznego, który kształtuje się od grupy rodzinnej do grup coraz szerszych”<sup>26</sup>. Całokształt uwarunkowań społeczno-kulturowych odciska się w tej części autoportretu, kształtując idealną hierarchię wartości; ↑

③. Metafizyczny – ten aspekt obrazu samego siebie określa dynamikę i zdolność projektowania siebie w przyszłość. W zależności od emocjonalnych komponentów, „autoportret” może tworzyć perspektywę życiowej nadziei bądź beznadziei, tj. dynamizować ludzkie działania lub powodować ich zaniechanie<sup>27</sup>. Autoportret, w przedstawionej tutaj „kępińskiej” wykładni, jawi się jako rodzaj balastu w rozwoju duchowym poprzez swoje aksjologiczne zafalszowanie, którego usunięcie stanowi ważny moment w psychoterapii. Urealnienie autoportretu równoznaczne jest ze zburzeniem fasad zafalszowania i poznaniem głębszych struktur, na których opiera się „ja” jednostki.

Pierwszą bowiem oznaką choroby czy dolegliwości psychicznej jest dezintegracja „ja”, która podobnie „jak ból, jest sygnałem ostrzegawczym, że coś organizmowi zagraża”<sup>28</sup>. Dezintegracja uderzająca w autoportret jednostki stawia ją przed dramatyczną alternatywą, którą Kępiński wyraźnie określa – albo choroba psychiczna i regres duchowy, albo samopoznanie i rozwój duchowy.

Czy jednak każde samopoznanie odbywać się musi w tak tragicznych i bolesnych okolicznościach, jakie niesie ze sobą choroba psychiczna? Kępiński, jak wielu psychiatrów zorientowanych humanistycznie<sup>29</sup>, docenia rolę cierpienia, wstrząsu psychicznego czy nawet choroby psychicznej w przewartościowaniach świadomości prowadzących do rozwoju duchowego. Utrata równowagi psychicznej, nerwice a nawet początki psychozy traktowane są przez niego jako swoista szansa rozwoju. Przykładowo, olśnienie<sup>30</sup>, które jest doświadczeniem schizofrenicznym i pierwszą fazą wybuchu psychozy, akceptowane jest przez Kępińskiego jako radykalne przeżycie intuicyjne, stan pozaracjonalnej iluminacji, umożliwiającej bezpośred-

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 1978, s. 67.

<sup>29</sup> Wystarczy wymienić: V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1984; R. May, *op. cit.*; K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979.

<sup>30</sup> A. Kępiński, *Schizofrenia*, s. 177; a także: K. Murawski, *op. cit.*, s. 51-53.

nie wniknięcie w moralny rdzeń psychiki, w poznanie sumienia głębokiego oraz „prawdziwego obrazu siebie i sensu swego życia”<sup>31</sup>. Ukryte struktury sumienia biologicznego i emocjonalnego zostają w olśnieniu wywinięte na nice, „wyzewnętrznione”. „To, co dotychczas było ukryte, a nawet ze świadomości zepchnięte, wydostaje się na wierzch i, co więcej, zajmuje przestrzeń należącą do świata zewnętrznego”<sup>32</sup>.

„Gwałtowne wypowiedzenie prawdy” w olśnieniu schizofrenicznym może stać się przełomem pozytywnym w życiu jednostki, świadomym pogodzeniem prawdy wewnętrznej z realiami życia codziennego.

Trudno podzielać wszakże pozytywną ocenę stanu psychotycznego olśnienia, jaką prezentuje Kępiński, w perspektywie przyszłego rozwoju moralnego jednostki, kiedy uświadomimy sobie cały pejzaż nieszczęścia, w wypadku, gdy jednostce nie uda się zintegrować swojego wewnętrznego świata objawionego w olśnieniu ze świadomością.

Cała przecież *Schizofrenia*, oprócz tego, iż ukazuje schizofreników w świetle osobistej afirmacji Kępińskiego, jako ludzi, którzy „więcej czują i inaczej rozumieją i dlatego bardziej cierpią”<sup>33</sup>, roztacza przecież smutną panoramę spuszczenia wewnętrznego (autyzm, izolacja społeczna, automatyzacja życia itp.) i rozpadu.

Wiemy także, że tylko jednostki o silnym „ego” i sprawnym intelekcie mogą zwycięsko wyjść (w sensie wzbogacenia życia duchowego o wartości moralne) z opresji zwanej olśnieniem schizofrenicznym. Jednostki takie w istocie mogą czerpać inspiracje i rozwijać bogatą twórczość na kanwie przeżytej psychozy<sup>34</sup>.

Radykalizm poglądu Kępińskiego o sensie i pozytywności stanów dezintegracji psychicznych, wytrącających ludzi z inercji normalności i powierzchowności życia opartego na wartościach instru-

<sup>31</sup> A. Kępiński, *Schizofrenia*, s. 178.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 174.

<sup>33</sup> Tak brzmi część dedykacji *Schizofrenii* Kępińskiego.

<sup>34</sup> Wymowną egzemplifikacją tego typu twórczości jest przypadek Junga, który sześć lat zmagał się z psychozą spisując swoje osobiste doświadczenia w tzw. czerwonej księdze (informację tę podaje w ślad za: Z. Rosińska, *Jung*, Warszawa 1982). Przełom psychotyczny, który Jung przeżywał w latach 1912-1918 stał się inspiracją do twórczości; por. także: J. J a c o b i, *Psychologia C. G. Junga*, Warszawa 1968.

mentalnych i moralności „konwencjonalnej”, zbliża bardzo autora *Lęku* do filozofii „dezintegracji pozytywnej” Kazimierza Dąbrowskiego<sup>35</sup>.

Kępiński stawia pewną diagnozę dotyczącą tzw. ludzi normalnych, silnie zintegrowanych. Twierdzi, że częstokroć życie ich

[...] przebiega w sposób skąrowacialsy. Ludzie ci nie mają możliwości swobodnego rozwoju, karłowacieją, jak drzewko osadzone w doniczce. Życie ich przetrza swą nudą, monotonią, jałowością. W języku psychiatrycznym można by powiedzieć, że ludzie ci nie potrafią stworzyć własnej osobowości, żyją z „drugiej ręki”<sup>36</sup>.

W kontekście przedstawionych ocen normalności i załamania psychicznego, psychoterapia staje się, podobnie zresztą jak proces indywiduacji u Junga, propozycją zamierzonego rozwoju duchowego jednostki.

Współczesny psycholog polski Józef Kozielecki omawia dylemat „Sokratesa”, charakteryzując go jako obecność dwóch opcji: „pierwszą z nich jest wybór człowieka hubrystycznego, drugą zaś wybór człowieka samowiednego”<sup>37</sup>. Choć Kozielecki nie przykładał do owych wyborów wartościowania moralnego w kategoriach dobra czy zła moralnego twierdząc, że każda z tych opcji „stanowi mieszaniec wartości pozytywnych i wartości negatywnych”<sup>38</sup>, jednakże zdecydowanie preferuje wzór człowieka samowiednego. Kępiński widzi jasno dylemat „Sokratesa”, jako wybór pomiędzy regresem a rozwojem

<sup>35</sup> K. Dąbrowski, *op. cit.*, s. 11. W skrócie, koncepcja Dąbrowskiego oparta jest na poglądzie, że „dezintegracja jest – ogólnie biorąc – pozytywnym procesem rozwojowym [...]. Ten dezintegracyjny proces – chociaż rozróżnia, a nawet rozbija spoiste środowisko wewnętrzne i rodzi konflikty w nim samym oraz konflikty ze środowiskiem zewnętrznym – jest podstawowy dla tworzenia się i rozwoju wyższej struktury psychicznej”.

<sup>36</sup> A. Kępiński, *Byłem życie*, s. 67-68. Jung także różnicuje ludzi na dwie zasadnicze grupy: 1. Na tych, którzy rezygnują z własnej drogi i wybierają „konwencję” – wskutek tego nie rozwijają siebie, „lecz pewną metodą, a tym samym jakiegoś *collectivum* kosztem własnej całości”. 2. Ludzie z osobowością. „Osobowość jest czymś wymagającym najwyższej odwagi życiowej, absolutnej afirmacji indywidualnego istnienia i najbardziej ułamego przystosowania do tego, co uniwersalne, przy możliwie największej mierności w podejmowaniu własnej decyzji”. C. G. Jung, *Rebis czyli kamień filozofów*, Warszawa 1989, s. 253-254 i 249-250.

<sup>37</sup> J. Kozielecki, *op. cit.*, s. 241. Człowiek hubrystyczny, w koncepcji Kozieleckiego, jest to jednostka tworząca zleformowany, nieprawidłowy obraz samego siebie, „zgodnie z własnymi interesami i własną motywacją” (*ibidem*, s. 432).

<sup>38</sup> *ibidem*, s. 442.

l, w odróżnieniu od Kozieleckiego, uważa, że wpływa on na kondycję moralną człowieka, decydując o zwycięstwie dobra lub zła w życiu.

Kępiński udawadnia, że każdy człowiek zmuszony jest rozwijać się, inaczej skazany jest na rozpad. Najpierw psychiczny, potem również fizyczny [...]. Rozwój indywidualny, praca nad sobą jest przywilejem i obowiązkiem człowieka<sup>39</sup>.

Teza o potrzebie rozwoju staje się jeszcze mocniejsza, gdy uświadomimy sobie, że rozwój człowieka (a także innych organizmów żywych) „wpisany” jest w strukturę biologiczności i wynika z dominacji drugiego prawa biologicznego. Głęboka wiara Kępińskiego w siłę prawa życia i ludu, jaki za sobą pociąga, pozwala mu dostrzegać sens psychoterapii w kontekście możliwości „odkręcenia” zgubnych dla jednostki procesów destrukcji i odkrycia zagubionej drogi prowadzącej do rozwoju.

Połączenie w psychoterapii kwestii samopoznawczych z problemami rozwoju duchowego jednostki, który ma wymiar jawnie etyczny, sytuuje Kępińskiego w tradycji sokratejskiej. W psychoterapii dochodzi bowiem do poznania samego siebie, „przedmiotem poznania staje się sam podmiot”<sup>40</sup>. Problemem, w tak zakreślonym obszarze poznawczym, staje się kwestia tego, co w psychice człowieka ma stać się obiektem samopoznania. By rozwiązać enigmatyczność dyrektywy „poznaj samego siebie”, konieczne jest zdefiniowanie na gruncie koncepcji człowieka według Kępińskiego tego, czym jest podmiot, który w psychoterapii ma przekształcić się w przedmiot samopoznania.

Kępiński reprezentuje systemowe, całościowe podejście do człowieka i dlatego podmiotem określa całą strukturę energetyczno-informacyjną, tj. warstwę energetyczną (biologiczną) wraz z pokładem nastrojowo-uczuciowych nastawień, które tworzą rejon podświadomości oraz samą świadomość ludzką.

Kępińskiego interesują wymienione obszary biopsychiczne, głównie w perspektywie aksjologicznej, w optyce wartości, które się tam uobecniają. Chodzi tutaj o poznanie biologicznej i nastrojowo-uczuciowej warstwy sumienia, w których zawarte są obiektywne wartości moralne, ułożone zgodnie z naturalnym porządkiem moralnym (polegającym na primacie dobra), a także dynamizmu tych wartości oraz subiektywnych uwarunkowań wyborów moralnych, tj. nastą-

<sup>39</sup> T. Michałkiewicz, *Poznanie człowieka. Metoda Antoniego Kępińskiego*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 6 (248), s. 92.

<sup>40</sup> I. Kon, *op. cit.*, s. 268.



wień uczuciowych, nawyków itp. Przedmiotem poznania staje się więc cała wewnętrzna sfera psychiki, owa odwrotna strona medalu, która najczęściej jest utajniona przed świadomością człowieka. Ale i sama świadomość wchodzi w skład całości podmiotu i choć jest najbardziej dostępna autoobserwacji, zakreśla granice przedmiotu przeznaczanego do poznania w psychoterapii. Penetracji i analizie poznawczej w trakcie procesu psychoterapii podlega w warstwie świadomej to, co już wcześniej zostało tutaj przybliżone jako „ja” przedmiotowe, autoportret jednostki, a więc jej autookreślenia i dotychczasowa samowiedza. Zgodnie z postulowaną drogą rozwoju duchowego człowieka, Kępiński uważa, iż przewartościowaniu musi ulec szczególnie moralna część autoportretu, zbudowana z ideałów, kulturowych wzorców, norm społecznych, z „idealnej hierarchii wartości”<sup>41</sup>. Głównym elementem patogennym świadomej części sumienia, który musi zostać zniesiony w psychoterapii, jest zafalszowanie moralne świadomości, „zapętlenie” jej w sztuczne osłony nabyte w społecznej egzystencji. Kępiński wykazuje całkowitą zbyteczność i nieprzydatność owych obronnych zafalszowań w perspektywie rozwoju duchowego człowieka. Mają one „ułatwić” człowiekowi dostosowanie się do warunków życia społecznego, a w rezultacie doprowadzają do wyrzeczenia się swej intymności, do degradacji życia wewnętrznego.

Kłamstwo jest dość wygodnym, bo wymagającym stosunkowo niedużego wysiłku sposobem dostosowania się do sytuacji lub poprawienia obrazu siebie w otoczeniu. [...] Kłamie się najczęściej dla zachowania lub polepszenia swej pozycji społecznej<sup>42</sup>.

W ocenie Kępińskiego, „wewnętrzne zakłamanie jest najczęściej najpoważniejszą przeszkodą w dążeniu do wewnętrznej harmonii”<sup>43</sup>. Kłamstwo idealnej hierarchii wartości odcina naturalną ciągłość realnej hierarchii wartości z ludzką świadomością, wskutek czego powstaje pomiędzy nimi pęknięcie, rozszczepienie sumienia. Staje się ono podstawową barierą na drodze moralnego rozwoju jednostki.

<sup>41</sup> A. Kępiński w *Psychopatologii nerwic* wyjątkowo metaforycznie o „drugiej stronie medalu”: „Dla psychiatry jednak ciekawsze i ważniejsze jest to, co działo się przed podjęciem decyzji, i to, co po jej podjęciu nie ujawniło się w zewnętrznej aktywności. Ta druga strona medalu [podkr. E. S.] jest bowiem najczęściej czynnikiem patogennym”. A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, s. 248.

<sup>42</sup> I d e m, *Autoportret człowieka (mysli, aforyzmy), wybór i wstęp* Z. Ryn, Kraków 1992, s. 122.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

Kępiński twierdzi, że identyfikacja człowieka ze swoim idealnym „ja” okraja go z głębszych prawd o sobie. Czyni go niepełnym, powierzchownym, „hubrystycznym”. W psychoterapii miałyby dojść do uzgodnienia, adekwatności między „zewnątrznym” a „wewnętrzny” wymiarem podmiotowości człowieka między jego sumieniem podświadomym a świadomym, do takiego starcia się ze sobą samym, w którym ujawniłaby się pełnia prawdy o jednostce.

Czy istnieje wszakże jakaś uniwersalna i jednoznaczna prawda o człowieku? Kępiński zadając to pytanie uświadamia sobie, że w zależności od akceptowanej wizji człowieka<sup>44</sup> będzie ona różnie definiowana i szukana w odmiennych rejonach ludzkich struktur. Przykładowo „klasyczna psychoanaliza opiera się na założeniu, że wydobyte zepchniętej w nieświadomość prawdy o sobie usuwa niejednokrotnie objawy nerwicowe”<sup>44</sup>. Na bazie własnej antropologii filozoficznej przyjmuje on istnienie „prawdy prawdziwej”<sup>45</sup>, która jest efektem procesu samopoznawczego integrującego sprzeczne prawdy cząstkowe, pochodzące z sumienia pozaświadomego i z sumienia świadomego. Tworzą one nową całość poznawczą w postaci nowej samowiedzy jednostkowej, obrazu niejednorodnego, stanowiącego „swoistą syntezę sprzeczności”<sup>46</sup>. Pierwszym etapem nowego samopoznania jest ujawnienie owej drugiej strony medalu, prawdy o wartościach, które nie zostały zrealizowane w przestrzeni wspólnej, ale istnieją w podświadomości jako odrzucone i najczęściej patogeniczne czynniki. Jest to „proces »resocjalizacji« struktur odrzuconych”<sup>47</sup>. Najistotniejszym elementem owej całości, cementującym sprzeczne wartości są, według Kępińskiego, wartości moralne, które potencjalnie tkwiły w sumieniu głębokim, a w procesie psychoterapii zostały „przywłaszczone” przez „ja” świadome jednostki.

Normy etyczne przyswojone przez świadomość, na podstawie wyżej opisanego poznania, tkwiące więc rdzeniem w sumieniu głębokim, nadają, według niego, prawdziwie etyczny wymiar ludzkiej egzystencji.

<sup>44</sup> A. Kępiński posiada świadomość „stełości prawdy” w zależności od wyznaczanej filozoficznej koncepcji człowieka. Przykładowo w *Psychopatologii nerwic* wymaga: „Klasyczna psychoanaliza opiera się na założeniu, że wydobyte zepchniętej w nieświadomość prawdy o sobie usuwa niejednokrotnie objawy nerwicowe”. A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, s. 247.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 248.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 249: „Sprzeczności w obrazie nie świadczą o tym, by obraz badanego był fałszywy, ale przeciwnie – jest on fałszywy, gdy jest jednoznaczny, bowiem wówczas sprzeciwowa strona medalu została przekreślona lub nie zauważona”.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 248.

Uznając dyskusyjność i nieweryfikowalność aksjomatu o istnieniu obiektywnej moralności naturalnej, wyznaczającej bezwzględność wartości moralnych i norm przez nie uwarunkowanych oraz łączącej wszystkich ludzi bez względu na różnice społeczno-kulturowe, można zgodzić się wszakże z faktem istnienia wartości wyższego rzędu („moralnych”) i ich wyjątkowej pozycji w świadomie preferowanej hierarchii wartości<sup>48</sup>.

W psychoterapii, jako procesie zmierzającym do poznania drugiego człowieka, Kępiński wyodrębnia kilka znaczących momentów:

1. Poznanie animistyczne jako humanistyczny typ poznania drugiego człowieka, oparty na postawie miłości.
2. Rola uczuciowej intuicji w procesie rozumienia „drugiego”.
3. Dialogiczny wymiar psychoterapii.
4. Poznanie przyrodnicze jako istotny moment w budowaniu nowej samoświadomości wraz z rolą „idealnego obserwatora” w rozwoju moralnym jednostki.

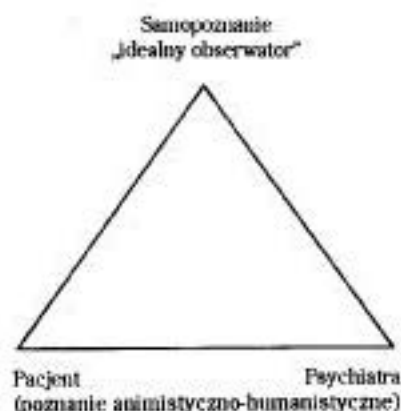
W koncepcji psychoterapii Kępińskiego proces poznawczy łączy się z procesem uzdrowieńczym. W *Psychopatologii nerwic* przedstawia on go w postaci trójkąta, którego podstawę stanowi zaangażowana relacja pacjent – psychiatra, natomiast wierzchołkiem jest efekt poznawczy w postaci wyniesionej samowiedzy dotyczącej psychiki pacjenta. Proces psychoterapeutyczny opisuje Kępiński następująco:

W psychoterapii proces diagnostyczny (poznania chorego) jest integralnie związany z procesem terapeutycznym. Poznając chorego, ułatwiamy jednocześnie jemu poznanie siebie. Kontakt psychiatryczny można ująć schematycznie w formie trójkąta, jego podstawę tworzy związek uczuciowy, jaki się wytwarza między pacjentem a psychiatrą, a wierzchołkiem jest osoba pacjenta, stanowiąca temat rozmowy. Podstawa trójkąta ma przedstawiać dynamikę związków uczuciowych, jakie wytwarzają się w trakcie rozmów między chorym a lekarzem. Natomiast boki trójkąta reprezentują wysiłek poznawczy obu uczestników rozmów, zmierzający do poznania chorego (wierzchołek). Model ten obrazuje więc dwa czynniki istotne w psychiatrycznym procesie diagnostyczno-terapeutycznym: uczuciowe i poznawcze<sup>49</sup>.

Przedstawiając schematycznie ów proces w formie proponowanego przez Kępińskiego trójkąta, i posługując się jego nazewnictwem odnośnie do wymienionych płaszczyzn poznawczych, proponuję następujące jego zobrazowanie:

<sup>48</sup> I. Kon, *op. cit.*, s. 243.

<sup>49</sup> A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, s. 260.



Podstawą głębokiego poznania, którego celem jest uleczenie i otworzenie perspektyw rozwoju osobowego jednostki, jest (jak widać to na zaproponowanym schemacie) interakcja międzyludzka, spotkanie człowieka z człowiekiem na płaszczyźnie poziomej, które obciążone jest „z reguły silnym ładunkiem emocjonalnym”<sup>50</sup>. Postawa animistyczna, bo tak ją określa Kępiński, wymaga więc aury emocjonalnej, rozłożonej po obu stronach relacji, „pociąga za sobą wzajemne zaangażowanie się [podkr. E. S.] emocjonalne badającego i badanego”<sup>51</sup>. Kępiński nie precyzuje zakresu owej wzajemności, ale zakłada jej istnienie jako warunku realnego uczestnictwa w psychoterapii. W relacji tego typu jedynie spotykają się podświadome pokłady ludzkich psychik oraz subiektywne, realne warstwy sumienia. Relację tę można potraktować w kategoriach spotkania<sup>52</sup>, zdefiniowanego jako „obecność zaangażowana”, jako stanięcie „naprzeciw siebie”, wymagające stania się „bytem zwróconym ku drugiemu”. W spotkaniu tym mamy do czynienia z poznaniem bezpośrednim, emocjonalnym, które jest archaiczne oraz starsze genetycznie niż poznanie zmysłowe i pojęciowe otaczającego świata<sup>53</sup>. Pier-

<sup>50</sup> *Ibidem*, *Poznanie chorego*, s. 26.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>52</sup> A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 91-92.

<sup>53</sup> „Niepewność zmysłowego poznania otaczającego świata, a pewność poznania cudzych stanów psychicznych wynika prawdopodobnie stąd, że drugi typ poznania (emocjonalny) jest wcześniejszy od pierwszego. A to, co starsze w rozwoju ontogene-

wowzorem humanistycznego, poziomego typu poznania jest związek dziecka z matką. Kępiński nazywa je „zdolnością wycucia cudzego stanu psychicznego”, twierdząc, że dana jest ona jako swoisty rodzaj biologicznej intuicji, przynależnej gatunkowi ludzkiemu „niezależnie od koloru skóry, tradycji kulturowych, zawodu, epoki itp.”. Poznanie to jest ponadczasowe i ponadkulturowe. Na tym polega jego archaiczność [podkr. E. S.]. Precyzując myśl, Kępiński mówi:

[...] poznanie typu „animizacyjnego” jest więc dane w bezpośrednim doświadczeniu, nie wymaga uczenia się, a poznanie typu przyrodniczego musi być poprzedzone nauką – ogólną ideą, pojęciem o obserwowanym przedmiocie, tak by było z góry wiadome, czego należy szukać<sup>54</sup>.

Typ poznania określonego przez Kępińskiego jako „animizacyjne” bazuje ~~więc~~ na pewnego rodzaju intuicji uczuciowej, która daje poczucie pewności poznania. Obywa się ona bez pomocy intelektu i świadomości, w tym w szczególności bez aktu wolicjonalnego, dzięki któremu przedmiot poznania można poddać manipulacji, zapanować nad nim, ustawić w korzystny dla siebie sposób.]

W poznaniu tym wprawdzie nie akt woli jest momentem decydującym, lecz raczej akt emocjonalny [podkr. E. S.], nie wola władania, lecz uczucie przyjemne lub przykre, związane z nastawieniem pozytywnym (chęć złączenia się) lub negatywnym (chęć ucieczki lub zniszczenia) do podmiotu poznawczego<sup>55</sup>.

Przeciwstawiając poznanie uczuciowe, będące rodzajem przedracjonalnego doświadczenia opartego na zmysle „wewnętrzny”, czymś na kształt intuicji uczuciowej (jak już wspomniałam), poznaniu naukowemu bazującemu na danych przyrodniczych oraz zatrzymującym się na zewnętrznych przejawach rzeczy, Kępiński zbliża swoje pojmowanie intuicji do metafizycznej intuicji Bergsona. Intuicja, według Bergsona, wnika w głąb materii, „umieszcza się w samym ruchu

---

tycznym, jest zwykle pewniejsze. Dziecko wcześniej rozpoznaje stan psychiczny swojej matki niż otaczające je przedmioty. Mówiąc językiem pawłowskim – stan psychiczny matki jest pierwszym bodźcem warunkowym sygnalizującym uczucie przyjemne związane z nakarmieniem, pieszczotą itd., lub nieprzyjemne, związane z niezaspokojeniem potrzeb, odrąceniem, szorstkością, niepokojem matki itp. Poznanie otaczającej rzeczywistości – przedmiotów najbliższego otoczenia występuje w dalszej kolejności ogniwa łańcucha odruchowego”. A. Kępiński, *Poznanie chorego*, s. 18.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 18-19.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 17.

i przyjmuje samo życie rzeczy"<sup>57</sup>. Podobnie „zdolność wyczuć cudzego stanu psychicznego” sytuuje się w „uwewnętrznionej” i ukrytej poza świadomością sferze intymnej drugiego człowieka, na którą składają się dwie podświadome warstwy sumienia – sumienie biologiczne i emocjonalne. Dlatego w spotkaniu międzyludzkim, zasadzającym się na „płaszczyźnie animizacyjnej, tj. stosunku żywego i żywego, wzajemnej miłości czy nienawiści, stosunku podmiotu do podmiotu”<sup>58</sup>, ujawniają się realne hierarchie wartości niedostępne zwykłej introspekcji. Kępiński wie dobrze, że

[...] oceniając samego siebie człowiek widzi przede wszystkim idealną hierarchię wartości, ta jest bowiem świadoma i tym samym dostępna introspekcji, natomiast często nie dostrzega swojej realnej hierarchii wartości, gdyż ta uplasowana jest po większej części poniżej progu świadomości, a tym samym introspekcji niedostępna<sup>59</sup>.]

Przyglądając się bliżej owemu zmysłowi wyczuć cudzego stanu psychicznego okazuje się on rodzajem intuicji instynktownej, biologicznej, skoro

[...] poznanie tego typu występuje też u zwierząt, u których kora mózgowa jest znacznie słabiej rozwinięta niż u człowieka, [...] a percepcja stanu psychicznego rozgrywa się głównie na filogenetycznie starszych piętrach układu nerwowego, możliwe, że w tych częściach mózgu, które odgrywają decydującą rolę w wypracowywaniu podstawowych reakcji emocjonalnych, a więc w węchomózgowiu, wzgórzu i podwzgórzu oraz w prążkowie<sup>60</sup>.

[Poznaniu „gorącemu”, opartemu na owej intuicji, przypisuje Kępiński walor nieomyślności<sup>61</sup> i obiektywności.] Gdyby bowiem

[...] poznanie to nie było obiektywne, organizm słuszany byłby w krótkim czasie na zagładę, zbliżałby się do „przedmiotów” ze swego otoczenia nastawionych do niego wrogo, a uciekałby od odnoszących się do niego przyjaźnie. Obiektywność i prawdziwość [podkr. E. S.] poznania cudzego stanu psychicznego jest nieodzownym warunkiem utrzymania się przy życiu<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> H. Bergson, *Time and Life*, Warszawa 1988, s. 39.

<sup>58</sup> A. Kępiński, *Poznanie chorego*, s. 16.

<sup>59</sup> *Ibidem*, *Psychopatia*, s. 17.

<sup>60</sup> *Ibidem*, *Poznanie chorego*, s. 27.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 27.

Jest to więc „pewność witalistyczna”<sup>63</sup>, w której „życie bezpośrednio ujmuje samo siebie”<sup>64</sup>.

Metodę poznania, opartą na emocjonalnym stosunku do drugiego człowieka, Kępiński nazywa często poznaniem humanistycznym<sup>65</sup>. Podkreślając w ten sposób fakt, iż na równoprawnych zasadach<sup>66</sup> spotykają się dwa aktywne, przeżywające podmioty, z własnymi wewnętrznymi światami, które zwracają się ku sobie opowiadając się tym samym za opcją miłości.

Faktycznie, trudno uznać konfigurację psychiatra – pacjent za dosłownie równą, bo oto „w kontakcie psychotherapeutycznym związane są ze sobą zasadniczo obce sobie osoby, z których jedna szuka pomocy, a druga tej pomocy ma udzielić [podkr. E-S.]”<sup>67</sup>. Psychiatra stanowi zatem ten człon relacji spotkaniowej, który odpowiadając na wezwanie pomocy musi zainicjować i podarować pacjentowi zrozumienie, a to wymaga już pewnej mądrości, polegającej na zdolności do miłości drugiego. Kępiński narzuca psychiatrom program maksimum, gdyż praktyczna realizacja dobra i autentycznej miłości w stosunku do pacjenta zakłada niezmiernie wysoki już stopień duchowego rozwoju. W literaturze poświęconej Kępińskiemu podkreśla się element patosu zawarty w tak zarysowanej roli psychiatry. Murawski istotę patosu upatruje w „rozdźwięku między znikomą indywidualnych wysiłków a ogromem zadań, jakie nakłada na człowieka chęć realizacji dobra”<sup>68</sup>.

W postulowanej przez Kępińskiego przestrzeni obcowania psychiatra – pacjent podstawą kontaktu interpersonalnego jest miłość, która uznając w drugim człowieku wartość godną afirmacji<sup>69</sup> tworzy

<sup>63</sup> J. Volkelt, *Pewność uczuciowa (wybór tekstów)*, Warszawa 1983, s. 39.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> A. Kępiński, *Poznanie chorego*, s. 16.

<sup>66</sup> A. Kępiński równoprawność określa jako równość podmiotową, ludzką, w spotkaniu zwanym psychoterapią. „Obserwowany jest więc traktowany na równi z obserwatorem i obdarzony tymi samymi kwalifikacjami, dlatego narwano tę płaszczyznę poznawczą – animistyczną” (*Ibidem*).

<sup>67</sup> A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, s. 280. Mówiąc o poznaniu chorego Kępiński podkreśla: „Dla chorego psychiatra jest zawsze »ważną« osobą, smakiem w nim zrozumienia i choć trochę uczucia”.

<sup>68</sup> K. Murawski, *op. cit.*, s. 81.

<sup>69</sup> M. Scheier podobnie ujmuje problem związku miłości z pozytywnym, afirmacyjnym nastawieniem do wartości: „Każde preferowanie jest jednak o tyle »ufundowane«



podłoże „pozytywnej aksjologii”, którą Tischnier nazywa „ethosem”. Jest to

[...] miejsce, na którym jakaś żywa istota „zadomowiła się”, gdzie panują wartości, z którymi jednostka oswoiła się, [...] gdzie czuje się bezpiecznie i nie potrzebuje maskować siebie [podkr. E. S.]<sup>70</sup>.

Na gruncie filozofii spotkania, opisany przez Kępińskiego rodzaj spotkania, w którym przeważają takie pozytywne wartości jak miłość, tolerancja, przyjaźń itp., określane są mianem spotkania syntonicznego<sup>71</sup>. Odpowiada ono określonej przez niego relacji humanistycznej lub animistycznej.

Kępiński wyszczególnia dwie zasadnicze bariery uniemożliwiającej zaistnienie *ethosu* i poziomej relacji kontaktu, a mianowicie „błąd maski” i „błąd sędziego”<sup>72</sup>.

Postawa miłości do chorego oparta jest na zasadzie aksjologicznego podobieństwa, które umożliwia psychiatrze „urzec u tzw. zdrowych te same skrzywienia, które są jądrem ich choroby”<sup>73</sup>. W ramach tak określonego spotkania psychiatra staje się przewodnikiem na drodze samopoznania oraz rzecznikiem mądrości w sokratejskim sensie<sup>74</sup>. Kępiński przeciwstawia mądrość (jako typ poznania

---

w miłości, że dopiero w niej rozbiyskuje wyższą wartość, która może być potem preferowana”. M. Scheller, *Iskła i formy sympatii*, Warszawa 1980, s. 238.

<sup>70</sup> A. Kępiński nazywa to miejsce „azyłem”, charakteryzując je w następujący sposób: „Azył ma o tyle rację bytu, iż miejsce, w którym ma się do czynienia z chorym, a w szczególności z chorym psychiatrycznym, musi być »wolny od gwałtu« (takie jest dosłowne znaczenie greckiego słowa »asylos«). [...] Chory psychiatryczny może nie robić wrażenia człowieka wymagającego opieki, niemniej jest on jeszcze bardziej bezbronny; poczucie bezpieczeństwa i ciepłej atmosfery, to, co jest treścią słowa: azył, jest mu więcej potrzebne niż choremu somatycznie”. A. Kępiński, *Psychopatologia nerwów*, s. 259.

<sup>71</sup> A. Węgrzecki, *op. cit.*, s. 93. A. Węgrzecki rozróżnia, za R. Kwantem, spotkania syntoniczne, ukształtowane na podobu atmosfery współbrzmienia, tolerancji, życzliwości itp. oraz tzw. dysharmoniczne, destrukcyjne, bazujące na podłożu uczuć negatywnych typu zazdrość, gniew, nienawiść.

<sup>72</sup> A. Kępiński, *Poznanie chorego*, s. 46-49 i 49-52; por. także: J. Bańka, *Świat porzucenia moralnego. Medytacje o etyce przystojności*, Katowice 1988, s. 216-217. Maską charakteryzuje „łże człowieka” i zasłaniającej egzystencji tła autentyczną, odcięty od przystojności moralnej.

<sup>73</sup> A. Kępiński, *Poznanie chorego*, s. 42.

<sup>74</sup> Mądrość, według Sokratesa, objawiła się w postawie troski o duszę, o jej zdrowie, bowiem „wszystko – z duszy bierze początek i zle, i dobre dla ciała i dla całego człowieka. Więc o duszę przede wszystkim i najbardziej dbać trzeba, jeżeli i głowa

przez zrozumienie oparte na miłości) nauce, która reprezentuje instrumentalne podejście do zjawisk rzeczywistości, w stosunku zaś do drugiego człowieka – „pochyły” rodzaj relacji. We wcześniejszych rozdziałach przedstawiłam już problem relacji mądrości do nauki ukazując związki mądrości i wartości kulturowych oraz nauki z wartościami cywilizacyjnymi. Prezentując poglądy Kępińskiego na ten temat unaoczniałam powiązanie mądrości i nauki z biologicznymi prawami (pierwszym i drugim prawem biologicznym), przedstawiając je jako dwie rozbieżne drogi poznania rzeczywistości.

Ten myśliciel jednoznacznie dyskwalifikuje naukowe poznanie drugiego człowieka, demaskując negatywne postawy emocjonalne (wrogość, nieprzychylność, lęk) towarzyszące takiemu uprzedmiotawiającemu poznaniu. „Człowiek – przedmiot obserwacji – staje się maszyną o skomplikowanych reakcjach, sam w sobie niepoznawalny”<sup>75</sup>. Nie sposób sprowadzić bowiem człowieka do obiektu nauk przyrodniczych opisujących zjawiska według kryteriów wymierności i sprawczości, w układzie SI<sup>76</sup>. Przyrodniczy typ poznania, spełniający wymogi „naukowości”, zapoznaje wewnętrzny, najistotniejszy wymiar człowieka.

Wiedząc, że „w naszej cywilizacji szczególnie ostro potępia się i wyśmiewa postawę animistyczną, która jest dość typowa dla kultur tzw. pierwotnych”<sup>77</sup>, zdecydowanie przeciwstawia się wszelkim formom władzy i dominacji w stosunkach międzyludzkich, a w kontak-

---

ma być w porządku i całe ciało”. I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1985, s. 97-98. Troska o duszę wymaga poznanie jej, co jest jednoznaczne z rozeznaniem dobrego i złego. Dusza, w ujęciu Sokratesa, jest więc pojęciem moralnym, odpowiadającym sumieniu. Mądrość w poglądach Kępińskiego wyraża się także w poznaniu wartości moralnych istniejących w głębszych pokładach sumienia (naturalny porządek moralny). W odróżnieniu wszakże od Sokratesa Kępiński nie opiera poznania tylko na władzach rozumu (intelektualizm etyczny), lecz sięga do pozaracjonalnych, opartych na uczuciu miłości, metod poznawczych. Pozaświadome sumienie domaga się pozaracjonalnego sposobu poznania. Intelpekt wraz ze swymi symbolami i kategoriami pełni rolę wtórną, porządkującą wobec poznania uczuciowego, które z racji swej „niatary” jawi się jako niejasne odczucie, chaos wrzesa.

<sup>75</sup> A. Kępiński, *Poznanie dobrego*, s. 28.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 13. W układzie SI badamy przedmiot czy zjawisko za pomocą parametrów fizycznych, takich jak: wielkość, ciężar i czas trwania. Kępiński twierdzi, iż nauka współczesna przyjmuje te kryteria jako główne atrybuty wymierności i sprawczości. „Obserwowany przedmiot czy zjawisko są obiektywne, gdy możemy określić ich wielkość, ciężar i czas trwania, czyli określić je w układzie SI [podkr. E. S.]. [...] Dla nauk przyrodniczych faktem jest to, co można zmierzyć, innymi słowy, co można zlokalizować w czterowymiarowej przestrzeni” (*ibidem*).

<sup>77</sup> A. Kępiński, *Lęk*, s. 199.

cie psychiatrycznym w szczególności. Preferowana przez Kępińskiego „aksjologia spotkania”, w ujęciu Jakubika, jest więc oparta na miłości bliźniego, która jest naczelnym imperatywem moralnym chrześcijaństwa. Tak więc Kępiński miałby pozostawać w kręgu wartości etycznych chrześcijaństwa<sup>78</sup>.

Z chrześcijaństwa niewątpliwie przejął naczelną zasadę miłości bliźniego oraz postulat realizacji idei dobra w życiu praktycznym. Niemniej jednak dla Kępińskiego dobro wynika z wyrzytego w naturze człowieka prawa naturalnego i zasadza się na braku zła, na redukcji działania i prawa biologicznego. Pojawia się więc w sytuacji, gdy człowiek oderwie się w realny sposób od postaw samozachowawczych, gdy przestanie chronić siebie w instynktowny sposób, wyrwie się spod przymusu i prawa biologicznego. Kępiński preferuje filozofię dobra spełniającego się tylko przez drugiego człowieka, uwolnioną od założeń teistycznych o istnieniu Boga jako bytu Dobra sprawczego w odniesieniu do dobra konkretnego, ludzkiego. Sugerowane przez Jakubika powinowactwo z chrześcijaństwem zasadza się więc jedynie na etyce dobra i miłości bliźniego, a zasady te leżą także u podstaw innych, niezależnych systemów etycznych<sup>79</sup>. Nie można wszakże wykluczyć praktykowania chrześcijaństwa przez A. Kępińskiego, gdyż „owoc” jego życia świadczą wybitnie o zakorzenieniu się w Źródle Dobra.

Mądrość psychiatry objawia się w tym, że w oparciu o poznanie animistyczne dociera do zakrytych prawd o drugim człowieku, do realnych hierarchii wartości, do sumienia podświadomego jednostki. Założenie o równości podmiotowej ludzi uczestniczących w psychoterapii okazuje się w „kępińskim” ujęciu psychoterapii nie do końca prawdziwe, ponieważ psychiatra jako przewodnik na drodze do mądrości charakteryzuje się obiektywną, moralną przewagą. Ma on już bowiem pewne osiągnięcia w poznaniu własnego wnętrza, odnalazł „w sobie ukryte elementy nerwicowe lub psychotyczne”<sup>80</sup> i wytworzył w sobie zdolność samoobserwacji i samoopanowania, czyli „idealnego obserwatora”<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> A. Jakubik, J. Masłowski, *op. cit.*, s. 307-308; a także: A. Jakubik, *Antoni Kępiński – homo religiosus*, „Więź” 1973, nr 4, s. 51-63.

<sup>79</sup> Por. J. Bańka, *op. cit.* Przykładem takiej etyki jest właśnie etyka prostotyłności Bańki.

<sup>80</sup> A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, s. 271.

<sup>81</sup> „Idealny obserwator” opisuje swoisty rodzaj psychologicznej wolności wewnętrznej wyrażającej się w zachowaniu dystansu do „ja” zaangażowanego przeżywa-

Koncepcja „idealnego obserwatora” jest znaczącym aspektem w rozwoju duchowym człowieka. Wleńczy poznanie uaktywnione na płaszczyźnie emocjonalnego zaangażowania (płaszczyzna pozioma kontaktu) i stanowi swoisty punkt dojścia w psychoterapii. To, co zaś stanowi punkt dojścia pacjenta, jest w zasadzie wyjściowym stanem psychiatry w psychoterapeutycznej relacji spotkaniowej. „Idealny obserwator” jest to kategoria opisująca ludzką samoświadomość. Należy do wypracowanej zdolności „ja” świadomości, która umożliwia wzniesienie się jej na metapoziom. Z pulapu tego treści „ja”, określane w tej pracy jako przedmiotowe, jawić się będą z pewnego dystansu, oddalenia.

Kępiński podkreśla niezbędność czynnika samoświadomości („idealnego obserwatora”) w procesie psychoterapii, szczególnie na etapie poznania humanistycznego, w trakcie którego zaktywizowane treści przeżywcze obnażające realne hierarchie wartości przechodzą do świadomości, angażując ją nowymi treściami i prawdami. Stały obserwator jest czymś na kształt „unoszącej się uwagi”<sup>82</sup>. On umożliwia kontrolę własnych reakcji emocjonalnych, „wskutek czego siła ich działania, mogąca ujemnie wpłynąć na obserwowanego, ulega znacznej redukcji”<sup>83</sup>. Samoświadomość określana tutaj jako „idealny obserwator” jest jednym z koniecznych elementów psychoterapii, „kontrolujących” z racjonalnego oddalenia przebieg i rozwój kontaktu animistycznego. Zabezpiecza także przed niepożądanym ukierunkowaniem spontaniczności – przed manifestacją zbyt gwałtownych uczuć.

„Idealny obserwator” wyraża postawę przyrodniczą w poznaniu, traktując „ja” świadomości z jej uwikłaniami emocjonalnymi, przeżyciowymi jako zewnętrzny przedmiot badania i obserwacji.

Postawa instrumentalna, oparta na wolicjonalnym nastawieniu do otoczenia, dopuszczalna jest jedynie w stosunku do samego siebie, gdyż umożliwia kierowanie własnymi reakcjami emocjonalnymi. Oparta jest na kanwie świadomości, która stanowi kolektywną część

---

niem. Kępiński zdaje się podzielać pogląd Josefa Rudina, że nie jest to stała właściwość świadomości, lecz „postawę tę musi terapeuta świadomie podtrzymywać, jeżeli nie chce pacjentowi bardziej zaszkodzić niż pomóc, przenosząc nań własny brak wolności”. J. Rudin, *Psychoterapia i religia*, Warszawa 1992, s. 80. Samoświadomość jako postawa niezaangażowanego obserwatora pozwala zapanować nad chaosem uczuć i uporządkować je.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 81.

<sup>83</sup> A. Kępiński, *Poznanie chorego*, s. 29.

psychiki człowieka, zdominowaną przez znaczenia, „symbole kulturowo-społeczne” umożliwiające wzajemną komunikację w świecie społecznym. Posiłkuje się ona kategoriami poznawczymi ułatwiającymi zintegrowanie i udostępnienie świadomości treści wydobytych w poznaniu animistycznym. W „idealnym obserwatorze” zawarty jest moment wolicjonalnego wysiłku, by nie ulegać podświadomym nastrojom i uczuciom negatywnym w stosunku do chorego. Dzięki niemu psychiatra współtworzy nowy autoportret chorego (portret stary w psychoterapii ulega częściowemu rozbiciu), poszerzając pole świadomości o realne wartości etyczne, które ujawniają się w poznaniu animistycznym. Obecność stanu świadomości w kontakcie osobowym niezbędna jest zatem dla syntezy<sup>84</sup> poznania „gorącego, emocjonalnego” z poznaniem intelektualnym, przyrodniczym. Nie może wszakże „idealny obserwator” wkraczać z porządkującym systemem pojęć w obszar autonomii chorego. Przewartościowany autoportret, jako efekt samopoznania (wierzchołek trójkąta w przedstawionym schemacie), nie może zostać człowiekowi wniesiony czy włożony do świadomości. Wszelkie przejawy władzy w stosunku do chorego osiągają, zdaniem Kępińskiego, efekty wręcz przeciwne do zamierzonych. „Im bardziej chce się chorego »unormalnić«, tym trudniej wraca on do zdrowia”<sup>85</sup>. Dyrektywa samokontroli psychiatrów, dodana do postulatu miłości i dobra świadczonego w stosunku do drugiego, „zdrada” rygoru etycznego Kępińskiego, jakiemu sam podlegał.

Kępiński zwraca uwagę na moment wolnej decyzji podmiotu poznania (chorego), na rozszerzenie jego wolności osobowej, bo za taką uznaje on „rekonstrukcję swego procesu decyzji [...], wydobyć na wierzch tego, co zostało na skutek automatyzacji nieświadome”<sup>86</sup>. Słowem, wolność osobowa zwiększa się z chwilą uświadomienia sobie wartości realnych biorących udział w decyzjach, których nie do końca jesteśmy świadomi. Wolność jako prawda o ukrytych stronach podświadomej osobowości może zostać choremu jedynie zaproponowana, ofiarowana.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 20-21; por. także: T. Michałkiewicz, *op. cit.*, s. 85-94.

<sup>85</sup> A. Kępiński, *Autoportret człowieka (myśli, aforyzmy)*, s. 297.

<sup>86</sup> A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, s. 285. Kępiński twierdzi, iż pacjent musi świadomie zdecydować się na „zabieg” wyprawy w głąb nieświadomego, na proces który nazywa „terapeutyczną regresją”. W sposób bardzo zbliżony do rozwiązania Kępińskiego kwestię wolności pacjenta rozwiązuje J. Rudin pisząc: „Decyzja o podjęciu leczenia musi być rozumiana nie tylko jako akt zewnętrznej konieczności, ale również wewnętrznej wolności”. J. Rudin, *op. cit.*, s. 78.

„Idealnego obserwatora” nie należy jednak, moim zdaniem, utożsamiać z „ja” przedmiotowym, z „autoportretem” czy gotową, zdobytą samowidczą jednostką. Na pewno pojawia się dopiero tam, gdzie już istnieje dobrze zintegrowane „ja” jednostki, a więc na pewnym etapie jej rozwoju duchowego. Trudno orzec, czy występuje tylko jako rezultat świadomości ugruntowanej i zintegrowanej z wartościami moralnymi sumienia głębokiego czy jako kontrola, samoobserwacja, w końcu dystans świadomego „ja” do samego siebie, zagwarantowane istnieniem uświadomionych wartości wyższego rzędu, poznanych w procesie zetknięcia się z prawami sumienia „wewnętrznego”?

W każdym bądź razie, „idealny obserwator” nie może być opisywany treściowo, lecz w kategoriach pewnej określonej predykcji samej świadomości polegającej na wolności wzniesienia się ponad siebie samą i własne uwarunkowania. „Idealny obserwator” znamionuje już taki zakres wolności woli, który umożliwia kontrolę zmieniającej się treści świadomości przez rozumienie uwarunkowań zewnętrznych, pochodzących ze społecznego bytowania oraz determinacji wewnętrznych wynikających z biopsychicznej organizacji psychiki ludzkiej.

Kępiński wskazuje na możliwość świadomego wglądu w proces decyzji. Ten zaś umożliwia „skorygowanie decyzji, wybranie innej formy przeżycia”<sup>87</sup>, a także ustosunkowanie się do wspomnianych uwarunkowań i świadome wpływanie na kształt swojego życia krystalizującego się w decyzjach. „Można bowiem wpływać tylko na to, co jest świadome; czynności zautomatyzowane i autonomiczne są poza sferą świadomej decyzji [podkr. E. S.], czyli wolnej woli”<sup>88</sup>. Wolność woli człowieka sprowadza się więc tylko do aktu wglądu w to, co zastane, i świadomego ustosunkowania się do zaobserwowanych determinacji (w postaci realnych hierarchii wartości).

Rozwój duchowy, oparty na obecności w świadomości „idealnego obserwatora”, poszerza więc wolność jednostki, nie w sensie wolności negatywnej (wolności od uwarunkowań), ale wolności „do”, która w świetle przedstawionych tutaj poglądów Kępińskiego, rysuje się jako wolność do respektowania sumienia i jego wartości obiektywizujących się w świecie. Ta ostatnia może okazać się problematyczna i „uciążliwa”, gdy świat stawia opór wobec wartości moralnych typu dobro, miłość, piękno itp., reprezentując moralność fałszy-

<sup>87</sup> A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, s. 286.

<sup>88</sup> *Ibidem*.



wą, nieautentyczną z punktu widzenia prawd moralnych opartych na sumieniu „głębokim”.

„Idealny obserwator” pokazuje także potrzebę „przymuszania” ludzkiej woli do ciągłej gotowości, by podtrzymywać w sobie wyżej opisaną własność świadomości (samoświadomość). Jest tutaj zawarty postulat pracy nad sobą, który oznacza strzeżenie w sobie tej części autoportretu, odpowiedzialnego za człowieka etycznego kierującego się wartościami i normami etycznymi ujawnialnymi i przyswojonymi w żywym doświadczeniu z drugim człowiekiem. Kępiński, powołujący się świadomie na imperatyw kategoryczny Kanta, reprezentuje podobny jemu rygorizm etyczny. Twierdzi, iż wola, aby być wolna, musi być przymuszana, podporządkowana wypełnianiu wartości moralnych.

Nowa moralność, jaka wyłania się z procesu samopoznania (psychoterapii), ugruntowana jest na wartościach sumienia, na naturalnym porządku moralnym, który oznacza bezwzględny prymat wartości dobra w życiu i podporządkowanie mu innych wartości. Moralność dobra nie może być wszakże spontanicznym doświadczaniem uczuć pozytywnych bazujących na drugim prawie biologicznym. Zakłada moment intelektualnego ich przyswojenia przez świadomość, przez co może realizować się jako świadoma droga życia etycznego, życia podporządkowanego idei dobra. Kępiński dostrzega związek między postawą „do” świata a postawą poznawczą, twórczą „nad światem”. Miłość ma pozwalać człowiekowi doświadczać wartości duchowych. Intelpekt zaś – przekładać je na wartości kulturowe i obiektywizować je w życiu za pomocą społecznie rozumianych symboli. Moralność zakorzeniona w dobru przeciwstawiona jest przez Kępińskiego moralności zbudowanej z wartości cywilizacyjnych, instrumentalnych, służących podporządkowaniu sobie świata. W zasadzie uobecniła ona zło w świecie, ponieważ poprzez nią manifestują się destrukcyjne siły zła moralnego, zaktywizowane w jednostkowych intrapsychicznych obszarach wskutek naruszenia naturalnego porządku moralnego. Siły zła moralnego posiadają swój ładunek energetyczny, swą moc. Przedostając się poza podmiot, przenikają w świat społeczny zwiększając obszary rosnącej entropii albo tworząc enklawy silnie zintegrowanej władzy opartej na przemocy. Rzeczywistość naukowo-techniczną postrzega Kępiński jako przejaw raczej regresu duchowego jednostek niż jego postępu. Trudno zgodzić się jednoznacznie z taką opinią. Wszakże zdobycze naukowo-techniczne, oprócz tego, że służą panowaniu człowieka, przyczyniają się także do



szerzenia wartości społecznie uznawanych jako pozytywne (wystarczy chociażby wymienić ludzkie zdrowie i życie). Wszystko zależy od tego, jakim wartościom moralnym podporządkowana jest nauka i osiągnięcia techniczne. Czy obiektywnie związane są z postawą i wartością miłości oraz służby drugiemu człowiekowi, czy być może sprzęgnięte są z *libido dominandi*<sup>89</sup> i *de facto* przyczyniają się do opanowania i zniszczenia obiektu oddziaływania. Z drugiej strony, obserwując sukcesywną ekspansję podmiotu w świecie (rozpoczętą w erze nowożytnej), która spowodowała także degradację przyrody, nie można oprzeć się refleksji, iż ocena cywilizacji dokonana przez Kępińskiego w kategoriach zła moralnego nie jest pozbawiona określonej racji. Jeżeli zgodzić się z postawioną przez niego tezą, że choroba psychiczna jest przejawem regresu duchowego, polegającego na zwycięstwie sił zła moralnego w człowieku, to w takiej perspektywie pole spotkania pomiędzy psychiatrą i pacjentem staje się miejscem subtelnej walki ze złem moralnym w imię dobra. Wartości duchowe (godność, odwaga, piękno, itp.) mogą pojawić się dopiero na bazie przezwyższonego prawa samozachowawczego i uaktywnienia sił życia, za które odpowiedzialne jest drugie prawo biologiczne. . .

Zakreślona w tym ~~rozdziale~~ problematyka, dotycząca rozwoju duchowego człowieka uświadamia, że aby dostąpić daru życia etycznie dobrego, trzeba przejść długą drogę samopoznania, a spotkanie zwane psychoterapią stanowi zaledwie pierwszy etap nieskończoności<sup>90</sup> tego procesu.

Przedstawiona koncepcja rozwoju duchowego jednostki Kępińskiego obrazuje drogę ludzkiej świadomości (rodzaj fenomenologii ducha), jaką musi ona przejść, by stać się dojrzałą i osiągnąć pułap syntezy. Punktem wyjścia do osiągnięcia owej syntezy świadomości jest stan świadomości niedojrzałej, pozostającej pod dyktandem przeszłości, na którą składają się nieuświadamiane warstwy historyczne, biologiczne i uczuciowe pokłady psychiki podświadomej. Pierwsza z nich wytycza obszar pierwotnych daności przekazanych genetycznie, druga zaś odsłania obszary dzieciństwa z całą gamą jego pozytywnych bądź mrocznych powiązań emocjonalnych. Rozprawienie się z przeszłością, z historią nieświadomości i świadome się do niej odniesienie w procesie samopoznawczym, w którym odsłaniają się zakryte prawdy sumienia pozaświadomego, jest bolesnym, ale

<sup>89</sup> A. Kępiński, *Idż*, s. 257-258.

<sup>90</sup> *Idem*, *Poznanie chorego*, s. 6-7.

koniecznym momentem owej syntezy. Obnaża ona zmarnowane szanse (odrzucone możliwości postępowania czy myślenia) oraz winę ontologiczną wszczepioną w samą strukturę życia (pierwsze prawo biologiczne) i winę wtórną „niezawinioną”, wyniesioną z dzieciństwa. Dopiero wciągnięte i usensowione, na gruncie teraźniejszej świadomości podmiotu, nieświadome może udostępnić jej progres. Następnym krokiem staje się (jak pokazano) zakwestionowanie samej świadomości, a w szczególności jej mistyfikacji i wartości pragmatycznych oraz instrumentalnych, w które uwikłała się w życiu społecznym. „Prawdziwe *ego* musi być zdobyte w walce z maskującymi je fałszywymi *cogito*”<sup>91</sup>. Ostatnim zaś ma stać się zjednoczenie sprzecznych wartości, z których wartości moralne ujawnione, jako realne siły głęboko zakorzenione w „jądrze życia”, mają być tymi integrującymi ośrodkami zbudowanego ponownie *ego* świadomości. Samoświadomość zbudowana na moralnych podstawach otwiera perspektywę nadziei<sup>92</sup> na życie podporządkowane idei dobra, która jednakże musi być wysiłkiem samoświadomej woli, strzeżona i podtrzymywana jako wartość aktywnie przejawiająca się w świecie. Dopiero wolność, jako świadome podporządkowanie życia idei dobra, wolność zdobyta w znużającym procesie osobowego, moralnego rozwoju, jest tym rodzajem wolności pozytywnej, który Kępiński lansuje na kartach swoich dzieł.

<sup>91</sup> P. Ricoeur, *Ekzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s. 228.

<sup>92</sup> A. Kępiński, *Łęk*, s. 95-96. Nadzieja jest, według Kępińskiego, otwarciem się na przyszłość, uczuciem swobody poruszania się w otwartej „czaso-przestrzeni”. Uczucie nadziei uwarunkowane jest biologicznym zaprogramowaniem związanym ze zwycięstwem drugiego prawa biologicznego. Kępiński mówi wprost o „biologicznej nadziei”, którą pojmuje jako „flakującą w każdym żywym układzie zaprogramowaną przyszłość. [...] Ta zaprogramowana własna przyszłość zakłada zwycięstwo porządku ustro-  
 134  
 135



## ZAKOŃCZENIE

Niewątpliwą zasługą Antoniego Kępińskiego jest stworzenie oryginalnej, syntetycznej, filozoficznej koncepcji struktury oraz istoty człowieka. Sama oryginalność tej koncepcji, którą próbowałam zrekonstruować, zasadza się na umiejętności pojednania przez niego dwóch perspektyw badawczych funkcjonujących w nauce najczęściej rozłącznie. Jest to więc połączenie optyki nauk przyrodniczych, traktujących człowieka jako zewnętrzny obiekt pomiaru, oraz koncepcji humanistycznych wnikających (za pomocą procedur rozumiejących) w ukrytą, podmiotową sferę wewnętrzną człowieka. „Ku człowiekowi prowadzą dwie drogi, ujmujące go jako przedmiot badań lub jako wolność”<sup>1</sup>. Gdyby odnieść tę myśl Karla Jaspersa do antropologicznej refleksji Kępińskiego, to możemy z powodzeniem stwierdzić, iż dokonało się w niej scalenie obu dróg. Jednakże w jego integracji wiedzy o człowieku nie ma momentu absolutyzacji, gdyż Kępiński jakby wewnętrznie podzielał przekonanie sformułowane przez Jaspersa, że „absolutyzacja zawsze partykularnego poznania, uznanie, że stanowi ono całość poznania człowieka, niszczy obraz człowieka. To z kolei niszczy samego człowieka”<sup>2</sup>. Dlatego myślenie Kępińskiego o człowieku przeniknięte jest świadomie akceptowaną zasadą względności. „Poznanie drugiego człowieka należy do najtrudniejszych zadań poznawczych i prawdopodobnie nigdy nie możemy go w pełni osiągnąć”<sup>3</sup>.

Filozoficzna koncepcja struktury i istoty człowieka Kępińskiego została w zasadniczych swych założeniach przedstawiona w ramach teorii metabolizmu energetyczno-informacyjnego. Człowiek w tej perspektywie stanowi jedność biopsychiczną (energetyczno-informacyjną), podlegającą na równi z innymi reprezentantami świata przyrody ożywionej prawidłowościom życia, tj. procesom ozwoju, mogącym zaistnieć dzięki dialektycznej (metabolicznej) wy-

<sup>1</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1900, s. 30.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 34-35.

<sup>3</sup> A. Kępiński, *Autoportret człowieka (myśli, aforyzmy)*, wybór i wstęp Z. Ryn, Kraków 1992, s. 257.

mianie z otoczeniem, którym dla człowieka staje się środowisko społeczne. W strukturze tej wydziela on różne poziomy, na których zachodzą coraz to bardziej skomplikowane relacje i interakcje ze światem pozapodmiotowym.

Pierwszy poziom biologiczny (metabolizm energetyczny) gwarantuje człowiekowi obiektywny fakt istnienia. W wymiarze tym człowiek zanurzony jest w świecie naturalnych praw rządzących przyrodą i im w sposób nieuchronny podlega. Kępiński wydziela i sytuuje na poziomie komórki dwa zasadnicze prawa o antynomicznym charakterze: I prawo samozachowawcze oraz II prawo zachowania gatunku. W perspektywie metabolizmu energetycznego, opisujące go ludzką cielesność, ważnym momentem jest ukazanie ciągłości ewolucyjnej i pokrewieństwa człowieka z całym światem przyrody ożywionej. Cielesność pozostaje pod dyktandem bezwzględnych praw – samozachowawczego i zachowania gatunku. Stanowią one rodzaj zaprogramowania genetycznego, pozwalającego traktować każdy organizm biologiczny w kategoriach struktury, której istnienie zapewnia porządek, ten zaś stanowi, według rozpoznania Kępińskiego, warunek życia. Nowatorską i oryginalną jego myślą jest przypisanie prawom biologicznym statusu moralnego, co w konsekwencji prowadził go do usankcjonowania poglądu o występowaniu porządku moralnego w całej przyrodzie, a między innymi w świecie zwierzęcym. Kontrowersyjna procedura „umoralnienia” przyrody rodzi taką jej wizję, w której obiektywne procesy obumierania (I prawo biologiczne) oraz budowy organicznej (II prawo biologiczne) jawią się jako zmagające się ontologiczne siły moralne – dobra ze złem.

Prawa te determinują drugi poziom zaliczany już do obszaru zjawisk psychicznych (I faza metabolizmu informacyjnego), który Kępiński charakteryzuje poprzez kategorię opisową, jako sferę życia uczuciowo-nastrojowego.

Charakterystyka granicznej sfery psychicznej (ugruntowanej w biologicznie opisywanej cielesności, a leżącej poza świadomością), z jaką stykamy się w jego pracach, skłoniła mnie do zaproponowania jej interpretacji w kategoriach nastawień, czyli w pewnej opracowanej w gruzińskiej szkole Dimitra Uznadze, wersji podświadomości. Główną dyrektywą pozwalającą rozumieć związki i ciągłość subiektywnego, intrapsychnicznego świata przeżyć człowieka z poziomem biologiczności jest spojrzenie na ten obszar poprzez pryzmat podstawowych praw biologicznych. Są one bowiem subiektywnym korelatem zjawisk materialnych, a konkretnie biologicznych procesów

destrukcji i konstrukcji zachodzących w obrębie cielesności. Dwa naczelną nastawienia emocjonalne, które charakteryzują podświadomość – nastawienie „od” i „do” świata, powiązane są odpowiednio z uczuciami negatywnymi bądź pozytywnymi.

Sprzeczności biologicznej natury człowieka, przenikając i odzwierciedlając się w uczuciowym stosunku do rzeczywistości, warunkują także trzeci, najwyższy poziom organizacji psychicznej ludzką świadomość. W teorii metabolizmu energetyczno-informacyjnego świadomość prezentowana jest jako twór rozwojowy zdeterminowany „oddolnie”, ze strony poprzedzających ją warstw somatyczno-psychicznych, a jednocześnie, poprzez społeczno-kulturowe determinanty, przekraczający ograniczenia z nich pochodzące. Centralny punkt świadomości „ja” konstituuje się w ciągłym odnoszeniu się do rzeczywistości wewnątrzpsychicznej oraz do świata zewnętrznego, tworząc w ten sposób ludzką samoświadomość. Poszerza ona granice ludzkiej wolności poprzez uświadamianie sobie determinacji i tworzenie myślowego dystansu, który umożliwia świadome wybory oraz decyduje o sposobach zaangażowania wolnej woli człowieka. Problematyka ludzkiej świadomości wydaje się już być filozoficznie wyeksploatowana. To w niej upatrywano najczęściej istotę człowieka. Świadomość także stawała się obiektem filozoficznych spekulacji. W koncepcjach spekulatywnych sprowadzano ją do autonomicznego czystego ducha, abstrakcyjnie odciętego od uwarunkowań cielesnych i społecznych. Śledzono jego rozwój i historię, przypisując mu zdolności obiektywizacji oraz kreacji świata wartości społeczno-kulturowych. Świadomość analizowano także od strony jej własnej immanencji, skupiając się na jej fenomenach i jedynie przez ich optykę (logikę, semantykę) dochodząc do jej genetycznych i strukturalnych powiązań ze światem. Według Kępińskiego świadomość, zwana II fazą metabolizmu informacyjnego, stanowi rodzaj przedłużenia warstwy biologicznej i psychicznej, pozaświadomej I fazy metabolizmu informacyjnego. Na tej podstawie każdy fenomen świadomościowy traktować należy jako efekt procesu, który zaczął się w rejonach głębszych, pozaświadomych. W rozważaniach o ujęciu świadomości Kępińskiego zrekonstruowałam proces warunkowania wewnętrznego i jego wpływ na proces poznawczy i akt świadomej woli. Następnie ukazałam świadomość na tle determinizmów „odgórnych”, pochodzących genetycznie od świata społecznego, wykazując, że to one kształtują jej istotę. Kępiński rysuje stan tragiczności ludzkiej świadomości wyalienowującej się ze swojego biopsychiczne-

go podłoża, z warstw, którym w ogóle zawdzięcza swoje istnienie, opierając się na nich jak na bazie ontologicznej. Istotę świadomości człowieka określają bowiem, jego zdaniem, w coraz większym stopniu treści i znaczenia wytworzone w trakcie przystosowywania się do wymogów życia społecznego, mianowicie wartości instrumentalne i pragmatyczne. Coraz bardziej oddala się ona od swych biologicznych przeznaczeń, ale także od obiektywnych wartości moralnych i ich „żywego”, emocjonalnego doświadczenia.

Niezmiernie ważnym aspektem tej koncepcji człowieka jest zobaczenie go w wymiarze aksjologicznym. Podstawą do uruchomienia perspektywy aksjologicznej staje się koncepcja sumienia. W książce tej starałam się udowodnić, że sumienie jest, według tego myśliciela, konstrukcją trójwarstwową, korelującą odpowiednio z trzema poziomami wyodrębnionymi w teorii metabolizmu energetyczno-informacyjnego i wprowadzającymi tam porządek wartościujący. Fundamentem sumienia jest konstytucjonalne centrum moralności osadzone w głębiach ludzkiej biologiczności (w tzw. „jądrze życia”), gdzie zakodowany został naturalny porządek moralny. Oparty jest on na dynamice dwóch praw biologicznych. II prawu zachowania gatunku Kępiński przyporządkowuje dobro moralne i wartości duchowe typu: miłość, piękno, altruizm. Natomiast I prawu samozachowawczemu przypisuje zło moralne oraz wartości witalne, jak również wartości negatywne w sensie moralnym, takie m.in. jak agresję, nienawiść, egoizm itp. Wyróżnienie sumienia głębokiego i odnalezienie w nim źródła uniwersalnych wartości etycznych, „ogólnoludzkiego zrębu moralności”<sup>4</sup>, skłoniło mnie do uznania propozycji Kępińskiego za zgodną ze stanowiskiem obiektywizmu aksjologicznego. Podświadoma warstwa sumienia, posiłkująca się subiektywnymi, uczuciowymi kryteriami wartości, obnaża cały psychologiczny mechanizm motywacji jednostki wyjaśniający proces „odkrywania” wartości oraz dokonywania wyboru między różnymi wartościami. Przeżyciowe kryteria wartości, według Kępińskiego, informują o sposobach uczuciowego odbioru wartości przez podmiot. Ostatnia warstwa sumienia mówi o społeczno-kulturowej genezie wartości i o uwikłaniu człowieka w kolektywne, intersubiektywne normy regulujące społeczne funkcjonowanie wartości. W strefie świadomego, społeczno-kulturowego sumienia, dominują wartości instrumentalne, przydatne w życiu społecznym, ale mało znaczące z punk-

<sup>4</sup> I d e m, *Lpł*, Warszawa 1977, s. 124-125.



tu widzenia rozwoju moralnego jednostki. Niejednorodna struktura sumienia, a mianowicie obecność środka stanowiącego centrum obiektywnych wartości etycznych (dobra i zła moralnego) i nadbudowanego nad nim subiektywnego poziomu odzwierciedlającego owe wartości oraz kolektywnego poziomu złożonego głównie z ideałów i wartości akceptowanych społecznie i zinteryoryzowanych przez jednostkę w trakcie życia w społeczeństwie, powoduje powstawanie konfliktowości w hierarchii wartości utworzonych z heteronomicznych warstw, a także ludzkich dylematów aksjologicznych dotyczących wyboru między „dobrem a złem”.

Analiza sposobu rozumienia kategorii sumienia przez Kępińskiego doprowadziła mnie do wykazania, iż porządek moralny polega na primacie dobra i miłości jako nadrzędnych wartości duchowych, czyli uzasadnia wartości powszechnie przypisywane chrześcijaństwu. Kępiński wszakże nie deklaruje związków swojego ujęcia problematyki sumienia z filozofią chrześcijańską, choć w życiu osobistym praktykował niewątpliwie postawy z niej wynikające. Rozwój duchowy jednostki polega na wydobyciu na powierzchnię świadomości prawd moralnych sumienia głębokiego i poszerzenia jej o wartości moralne, a następnie na uznaniu prymatu tych ostatnich oraz podporządkowaniu im wartości instrumentalnych. Wartości moralne ujawniają się w procesie psychoterapii, a więc w przestrzeni międzyludzkiej, w sytuacji spotkania dwóch podmiotów na płaszczyźnie poziomej, na bazie bezpośredniego doświadczenia drugiego, które on nazywa poznaniem animistycznym (humanistycznym). W zakreślonej perspektywie dialogicznej możliwe staje się dotarcie do wewnętrznych prawd moralnych, ukrytych, realnych hierarchii wartości jednostki, a rodzaj poznania emocjonalnego, opartego na miłości, określany jest przez A. Kępińskiego mianem mądrości.

Ważnym elementem doświadczenia emocjonalnego wartości etycznych jest zintegrowanie ich z „ja” moralnym jednostki i wykształcenie tzw. „idealnego obserwatora”. Jest to postawa kontrolująca (wollitywna) wobec, powstałej w wyniku samopoznania, nowej moralności zbudowanej na naturalnym porządku moralnym, który oznacza prymat dobra moralnego w życiu jednostki. Charakteryzuje także „brakujące ogniwo” w koncepcji człowieka Kępińskiego, a mianowicie stan ludzkiej samoświadomości, który jest właściwością nie daną, lecz złobytą w trakcie rozwoju moralnego jednostki.

Trudno jednym zdaniem odpowiedzieć na pytanie: w czym upatrywał Kępiński istotę człowieka? Przedstawia człowieka jako bio-

psychiczną całościową strukturę podlegającą dialektycznym procesom zmian (wymiany energetycznej i informacyjnej), a więc uwikłanego w sprzeczności biologicznych praw, immanentnie zaszczerpionych w ludzki organizm, oraz w sprzeczności pochodzące z życia społecznego, manifestujące się głównie w sferze świadomościowej. W gruncie rzeczy optyka taka zakreśla obraz człowieka skazanego na konstytuowanie siebie poprzez wybór pomiędzy sprzecznymi wartościami w procesach samopoznania. Zasadnicze znaczenie przypisuje wszakże moralnemu aspektowi ludzkiej osobowości, jako zdolnemu wprowadzić swoisty porządek aksjologiczny oparty na poznanych prawdach moralnych sumienia i podporządkowaniu wartościom etycznym, przede wszystkim dobru i miłości sprecznych i podległych prawu entropii treści życia.

Wybór postawy człowieka etycznego nie jest w stanie wyłączyć człowieka z samej dramaturgii życia opartej na „nieustannym pulsowaniu i oscylacji”<sup>5</sup> procesów budowy i niszczenia, ale może wprowadzać w świat porządek aksjologiczny oparty na uczuciach miłości, poszanowania drugiego człowieka. W ten sposób można dokonać swoiście ludzkiej transgresji przełamującej zarówno ograniczenia biologiczne w człowieku, jak i jego uwarunkowania społeczno-kulturowe. Poszukując prawdy o człowieku Kępiński nie formułuje absolutnych, jednoznacznych rozstrzygnięć. Teoria metabolizmu energetyczno-informacyjnego i koncepcja sumienia przybliżają jedynie poznanie człowieka w ogólnych zarysach. Niewątpliwie trudno formułować prawdy totalne, raz na zawsze dane o indywidualnym człowieku, ponieważ „każdy człowiek jest inny, każdy ma swój osobisty świat, własne przeżycia, uczucia i marzenia”<sup>6</sup>. Kępiński nie udziela jednoznacznej odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?”:

Jest to stare pytanie: czy człowieka przedstawić w formie posągu z twardego i trudno zniszczalnego materiału, czy też w formie oparu, który zmienia swe kształty i gęstość, lub traciący na wietrze się chwiejącej<sup>7</sup>.

Kępiński ukazuje w swych dziełach różne oblicza ludzkiej słabości a także perypetie w walce o zachowanie indywidualnej tożsamości i integralności. Równocześnie eksponuje obrazy heroizmu ludzkiego, manifestującego się zachowaniem wolności i godności oraz

<sup>5</sup> I d e m, *Melancholia*, Warszawa 1979, s. 173.

<sup>6</sup> I d e m, *Autoportret człowieka*, s. 26.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 29.

własnego porządku „wbrew naturalnemu ciężeniu materii ku entropii”<sup>8</sup>, w warunkach zniewolenia sprzyjającego wyzwaniu postaw samozachowawczych.

Niewątpliwą oryginalnością i zasługą filozoficznej koncepcji człowieka Kępińskiego jest zarysowanie człowieka jako całościowej struktury zawierającej antynomiczne poziomy, które uzupełniają się i wzajemnie warunkują. Poziom biologiczny posiada, w jego koncepcji, szczególnie wyróżnioną pozycję ze względu na siłę i znaczenie praw przyrodniczych, rządzących, mimo postępu ewolucyjnego, życiem człowieka. W tym prawo zachowania gatunku (miłości) jest wyjątkowo ważne w strukturze cielesnej, gdyż jego dominacja generuje w ostatniej instancji wartości moralne. A te kształtują osobowość dojrzałą duchowo. Pozaświadomy rewir ludzkich uczuć wykazuje, w systemie myślowym Kępińskiego, bezpośrednie powiązanie ze sferą przyrodniczości obecnej w człowieku. Świadomość ludzka, w jego koncepcji antropologicznej, pozostaje pod przemożnym prymatem zewnętrznych, społeczno-kulturowych oddziaływań. Genetycznie jednakże związana jest w równym stopniu z całym obszarem wewnętrznych (biologiczno-uczuciowych) struktur. Mimo tych ograniczeń, tylko dzięki świadomości jednostka może realizować swój indywidualny rozwój i poszerzać granice swojej wewnętrznej wolności.

Zintegrowanie wiedzy o człowieku dokonane przez polskiego filozofującego psychiatrę, w połączeniu z postawą głębokiego humanizmu wobec drugiego człowieka, którą nie tylko głosił, ale przede wszystkim praktycznie realizował w swoim lekarskim życiu, przyczynia się do wysokich ocen jego filozoficznej koncepcji człowieka. Mam nadzieję, że książka przybliży ją wszystkim zainteresowanym twórczością Kępińskiego oraz uczyni bardziej dostępnymi trudne kwestie, jakie niewątpliwie pojawiają się w trakcie zgłębiania myśli formułowanych w jego głównych dziełach.



<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 43.

# BIBLIOGRAFIA

## Prace Antoniego Kępińskiego

1. *Autoportret człowieka (myśli, aforyzmy)*, wybór i wstęp Z. Ryn, Kraków 1992, Wydawnictwo Literackie.
2. *Lęk*, Warszawa 1977, PZWL.
3. *Melancholia*, Warszawa 1979, PZWL.
4. *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, Warszawa 1978, PZWL.
5. *Poznanie chorego*, Warszawa 1989, PZWL.
6. *Psychopatie*, Warszawa 1988, PZWL.
7. *Psychopatologia nerwic*, Warszawa 1979, PZWL.
8. *Rytm życia*, Kraków 1978, Wydawnictwo Literackie.
9. *Schizofrenia*, Kraków 1992, Sagittarius.
10. *Z psychopatologii życia seksualnego*, Warszawa 1973, PZWL.

## Opracowania o Antonim Kępińskim wykorzystane w książce

- ADAMCZYK S., *Schizofrenia*, „Człowiek i Światopogląd” 1973, nr 7, s. 214-217.
- ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982.
- BAŃKA J., *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, Katowice 1983.
- , *Medytacje parmenidiańskie o pierwszej filozofii. Recentywizm i pannyngenezis*, Katowice 1992.
- , *Problemy współczesnej filozofii człowieka*, Katowice 1978.
- , *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, Katowice 1988.
- BASSIN F., *Zagadnienie nieświadomości (o nieświadomianych formach wyższej czynności nerwowej)*, Warszawa 1972.
- BERGSON H., *Pamięć i życie*, Warszawa 1988.
- BERTALANFFY L. von, *Ogólna teoria systemów. Tendencje rozwojowe*, Warszawa 1977.
- BOGUSZ J., *Ci trzej, którzy prowadzą*, „Tygodnik Powszechny” 1982, nr 28, s. 7-8.
- CZERWIŃSKI M., *Przyczynki do antropologii współczesności*, Warszawa 1988.
- DAWIDOWICZ A., *Homeostaza*, Warszawa 1970.
- DĄBROWSKI K., *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979.
- DIDIER J., *Słownik filozofii*, Kraków 1992.

- DIFFURTH H. von, *Duch nie spadł z nieba*, Warszawa 1989.
- DOBZHANSKY T., *Dziedziczność a natura człowieka*, Warszawa 1968.
- FRANKL V. E., *Homo patiens*, Warszawa 1984.
- FREUD Z., *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 1984.
- FROMM E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1978.
- GALAROWICZ J., *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992.
- GRIGOŁOWA W. W., *Kontrastna iluzja. Ustanowka i biessoznatielnoje*, Tbilisi 1987.
- GRZEGORCZYK A., *Mala propedeutyka filozofii naukowej*, Warszawa 1989.
- HALL C. S., LINDZEY G., *Teorie osobowości*, Warszawa 1990.
- JACOBI J., *Psychologia C.G. Junga*, Warszawa 1968.
- JAKUBIK A., *Antoni Kępiński – homo religiosus*, „Więź” 1973, nr 4, s. 51-63.
- , *Deontologia lekarska Antoniego Kępińskiego (próba syntezy)*, „Znak” 1975, nr 8, s. 958-972.
- , MASŁOWSKI J., *Antoni Kępiński – człowiek i dzieło*, Warszawa 1981.
- JANKOWSKI K., *Od psychiatrii biologicznej do humanistycznej*, Warszawa 1973.
- JAROSZEWSKI M. G., *Historia myśli psychologicznej*, t. 1, Warszawa 1987.
- JASPERS K., *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990.
- JUNG C. G., *Rebis czyli kamień filozofów*, Warszawa 1989.
- KANT I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984.
- KOŁAKOWSKI L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1990.
- KON I., *Odkrycie „ja”*, Warszawa 1987.
- KOWAL A., *Metabolizm informacyjny według Antoniego Kępińskiego*, „Znak” 1975, nr 254 (8), s. 973-989.
- KOWALCZYK S., *Elementy filozofii człowieka Antoniego Kępińskiego*, „Chrześcijaństwo w świecie” 1988, nr 12, s. 21-34.
- KOWALEWSKI M., *Mały słownik teologiczny*, Poznań 1959.
- KOZIELECKI J., *Wolność indywidualna: między pragnieniem a ucieczką*, [w:] *O człowieku wielowymiarowym. Eseje psychologiczne*, Warszawa 1988.
- KRAJEWSKI W., *Maszyny i myślenie*, „Studia Filozoficzne” 1963, nr 3/4.
- KROŃSKA I., *Sokrates*, Warszawa 1978.
- LEVINAS E., *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, Kraków 1992.
- LISIEWICZ T. [M. Walendowska], *Psychiatria rozumiejąca*, „Życie i Myśl” 1973, nr 7, s. 80-89.
- LITWIN J., *Horyzonty nieokreślenia i „ja”*, Warszawa 1980.
- MAY R., *Psychologia i dylemat ludzki*, Warszawa 1989.
- MICHAŁKIEWICZ T., *Poznanie człowieka. Metoda Antoniego Kępińskiego*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 6 (248), s. 85-94.
- MURAWSKI K., *Jaźń i sumienie. Filozoficzne zagadnienia rozwoju duchowego człowieka w pracach Junga i Kępińskiego*, Wrocław 1987.
- , *Pojęcie osoby ludzkiej w poglądach Antoniego Kępińskiego*, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t. 29, 1983, s. 203-217.

- OBUCHOWSKI P., w *poszukiwaniu własności człowieka*, Warszawa 1989.
- OSIATYŃSKI W., *Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi polskimi*, Warszawa 1988.
- OSSOWSKA M., *Motywy postępowania*, Warszawa 1949.
- , *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1963.
- PLAGET J., *Strukturalizm*, Warszawa 1972.
- PLESSNER H., *Pytanie o conditio humana*, wstęp Z. Krasnodębski, Warszawa 1988.
- PEUŻAŃSKI T., *U źródeł uczuć i postaw*, „Człowiek i Światopogląd” 1983, nr 1, s. 52-72.
- PONTY M. M., *Proza świata. Eseje o mowie*, Warszawa 1976.
- PÖPPEL E., *Granice świadomości. O rzeczywistości i doznawaniu świata*, Warszawa 1989.
- RICOEUR P., *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985.
- ROWIŃSKA C., *Myśl Emmanuela Levinasa*, [w:] *Przestrzeń logosu i czas historii*, Warszawa 1984.
- RUBINSZTEJN L. S., *Byt i świadomość*, Warszawa 1961.
- RUDIN J., *Psychoterapia i religia*, Warszawa 1952.
- RUDNIAŃSKI J., *Między Dobrem a Złem*, Warszawa 1982.
- SACIUK R., *Amerykańska psychoanaliza kulturowa*, „Prace Filozoficzne” LIV, Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 899, Wrocław 1986.
- SARTRE J. P., *Moja przeszłość*, Paryż 1957, [w:] *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, t. 1, Warszawa 1983, s. 257-269.
- SCHELER M., *Isota i formy sympatii*, Warszawa 1986.
- , *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wartości*, Warszawa 1987.
- , *Rola miłości w odwołaniu wartości*, „Znak” 1974, nr 3, s. 311-316.
- SCHLICK M., *Zagadnienia etyki*, Warszawa 1960.
- SZPAKOWSKA M., *A bliźniego swego jak siebie samego*, „Twórczość” 1973, nr 4, s. 90-103.
- ŚLIPKO T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974.
- TARSKA A., *Wielka szansa obłąka*, „Literatura” 1972, nr 35, s. 14.
- TISCHNER J., *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości przestrzenno-cielusnej*, „Logos i Ethos” 1971.
- , *Filozofia wypróbowanej nadziei*, „Znak” 1974, nr 237 (3), s. 331-345.
- , *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr (2/3).
- , *Ludzie z kręgów*, „Znak” 1978, nr 283 (1), s. 57-72.
- , *Spoleczeństwo dialogu. Refleksja nad myślą Antoniego Kepińskiego w 10. Rocznicy Śmierci*, „Tygodnik Powszechny” 1982, nr 44 (1740), s. 1-7.
- TOMASZ z Akwinu, *Summa filozoficzna*, Kraków 1933.
- TORREY E. F., *Czarownicy i psychiatrzy*, Warszawa 1981.
- TRABKA J., *Mózg a świadomość*, Kraków-Wrocław 1983.
- TRZISZKA Z., *Antoniego Kepińskiego „Non omnis moriar”*, „Argumenty” 1978, nr 44, s.

- , *Kępiński*, „Argumenty” 1977, nr 26, s. 16.
- , *Kępińskiego teoria moralności naturalnej*, „Argumenty” 1977, nr 46, s. 6.
- , *Świat rozbitego lustra*, „Argumenty” 1978, nr 1026 (6), s. 9.
- , *Zgodnie z naturalnym rytmem przyrody*, „Argumenty” 1978, nr 1025 (5).
- UZNADZE D. N., *Eksperymentalne osnovy psichologii satanowski*, Tbilisi 1961.
- VOLKELT J., *Pełność uczuciowa (wybór tekstów)*, Warszawa 1983.
- WALENDOWSKA M., *Wolność i zależność człowieka*, „Znak” 1975, nr 254, s. 946-956.
- WĘGRZECKI A., *O poznaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992.
- WINID B., *Antoni Kępiński jako psychiatra*, „Znak” 1975, nr 254 (8) s. 900-1001.
- WOJCIECHOWSKI A., *Smutek spełnionej baśni*, „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 6, s. 12.
- WOŹNIAK M., *O koncepcji człowieka Antoniego Kępińskiego*, „Człowiek i Światopogląd” 1984, nr 7, s. 113-118.



## SPIS TREŚCI

Wstęp .....	5
Rozdział I - Metabolizm energetyczny a ludzka cielesność .....	13
Rozdział II - I Faza metabolizmu informacyjnego a podświadomość .....	39
Rozdział III - II Faza metabolizmu informacyjnego a świadomość .....	65
Rozdział IV - Metabolizm energetyczno-informacyjny a sumienie .....	87
Rozdział V - Sumienie a rozwój duchowy człowieka. Rola psychoterapii w tym procesie .....	109
Zakończenie .....	137
Bibliografia .....	145



Monografia poświęcona została fascynującej postaci Antoniego Kępińskiego, wybitnego polskiego psychiatry i filozofa[...] Dokonał on szeregu niezmiernie interesujących i wartościowych, wręcz nowatorskich odkryć w antropologii filozoficznej, poszerzających naszą wiedzę o istocie i strukturze człowieka. Są to ustalenia [...] wynikające z długoletniej praktyki lekarskiej i twórczej refleksji filozoficznej Antoniego Kępińskiego. Doszedł on do wręcz rewelacyjnych ustaleń dotyczących istnienia i istoty takich aspektów psychiki ludzkiej, jak na przykład podświadomość, uczucia, emocje, afekty, nastawienia, wola, sumienie, świadomość i samoświadomość[...]

fragment recenzji  
*prof. dr. hab. Henryka Pisarka*

Biblioteka Główna WSP w Zielonej Górze  
nr inw.: ks 2 - 151728



II 151728/II