

Koncepcja osoby w charakterologii Józefa Pastuszki

Wprowadzenie

J. Pastuszka (1897-1989) miał wykształcenie teologiczne i filozoficzne¹. Studia magisterskie z teologii i filozofii odbywał w Seminarium, a następnie Akademii Duchownej w Petersburgu. Uzyskał tytuł doktora teologii w 1920 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Innsbrucku, a w 1925 otrzymał drugi doktorat na Wydziale Filozoficznym tego uniwersytetu. Habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, w 1930 roku, na podstawie rozprawy z zakresu filozofii o niematerialności duszy ludzkiej u św. Augustyna. Po uzyskaniu habilitacji pracował jako profesor psychologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego w okresie od 1930 do 1932 roku. W latach 1934-1939 był profesorem nadzwyczajnym filozofii i psychologii na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Po wojnie współorganizował Wydział Filozofii Chrześcijańskiej w KUL i pełnił funkcję dziekana tego wydziału od 1946 do 1952 roku. W latach 1957-1969 (do emerytury) kierował specjalizacją filozoficzno-psychologiczną Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Prowadził wykłady z psychologii ogólnej, charakterologii, psychologii społecznej, historii psychologii, psychologii pastoralnej oraz etyki. Głównymi dziedzinami zainteresowań J. Pastuszki były filozofia i psychologia. Najistotniejsze związki filozofii i psychologii upatrywał w tym, że sposób określania modelu uprawiania psychologii w odmiennych kierunkach nie jest neutralny, oderwany od założeń filozoficznych, głównie antropologicznych, teoriopoznawczych i metodologicznych². Nawet, gdy psycholog zajmuje się jedynie badaniami empirycznymi, interpretuje je następnie w świetle teorii sformułowanej w określonym języku, którego pojęcia mają swoje odniesienie do koncepcji rzeczywistości (bytu), czym zajmuje się ontologia (metafizyka), tego, kim jest człowiek (antropologii filozoficznej), źródeł poznania (teorii poznania), odrębności bądź zatarcia różnicy między naukami humanistycznymi i matematyczno-przyrodniczymi (ogólnej metodologii nauki). Z kolei psychologia uprawiana w sposób empiryczny dostarcza naukom filozoficznym wiedzy o człowieku, jego życiu psychicznym zapodmiotowanym w nim, która

¹ G. Karolewicz, Nauczyciele akademicki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym. Biogramy, Lublin: RW KUL, 1996, t. II, s. 164-166.

² J. Pastuszka, Psychologia ogólna, Lublin: TN KUL, 1947, s. 53.

pochodzi przede wszystkim z doświadczenia i poszerza, uszczegóławia to, co o człowieku wiemy z innego źródła poznania, jakim jest rozum³. Związki filozofii i pedagogiki są tym bardziej ściśle, ponieważ teorie wychowania czerpią koncepcję człowieka i określenie celów wychowania z antropologii filozoficznej i aksjologii.

1. Filozoficzne a empiryczne rozumienie osoby w świetle poglądów J. Pastuszki

J. Pastuszka odróżnia ujęcie filozoficzne osoby od psychologicznego, które określa jako empiryczne i odnosi do osobowości oraz charakteru⁴. Analizując filozoficzne rozumienie osoby, dokładnie omawia klasyczną koncepcję boecjańsko-tomistyczną, natomiast pojęcie osoby sformułowane przez Kartezjusza oraz stanowisko M. Schelera w filozoficznym definiowaniu osoby ujmuje syntetycznie⁵.

Boecjusz, Tomasz z Akwinu, współcześni metafizycy reprezentujący tomizm egzystencjalny (np. M. Krapiec) podkreślają trzy istotne cechy osoby: substancjalność (samodzielność istnienia, integralność trwania, bycia podmiotem aktów psychicznych), jednostkowość (odrębność bytową w stosunku do innych, jedność i niepowtarzalność konkretnego człowieka) oraz rozumność (samoświadomość, myślenie pojęciowe, rozumowe poznawanie świata i siebie oraz wynikające z rozumności: wolność działania i odpowiedzialność za swoje czyny).

Kartezjańskie ujęcie osoby jako „istoty myślącej” dzięki samoświadomości (na drodze introspekcji) wyraża zwrot ku podmiotowości oraz docenienie metody autorefleksji, doświadczenia wewnętrznego w poznawaniu osoby. Niemniej J. Pastuszka obarcza je zarzutem braku należytego rozgraniczenia między „ja” substancjalnym i „ja” empirycznym⁶. Samoświadomość nie jest jego zdaniem ostateczną racją, zasadą konstytuującą osobę.

M. Scheler oddziela osobę od substancjalności „ja” ludzkiego i twierdzi, że osoba jest konkretną jednością różnorodnych aktów intencjonalnych, ale nie jest czynnikiem wyprzedzającym te akty (spostrzeżenia, czynności woli, uczucia). J. Pastuszka, oceniając tę koncepcję, przyjmuje stanowisko, że substancjalności osoby („ja” ludzkiego) nie może zastąpić pojęcie jedności kierunku aktów psychicznych, czyli ich intencjonalność. Proponuje, aby zachowując nazwę osoby dla najdoskonalszego bytu, samoistnej substancji na gruncie filozofii, nazwać „osobę empiryczną” (poznawaną na drodze ustalania cech bezpośrednio przeżywanych i spostrzeganych) „osobowością”. Jednak zaznacza również, że „zarówno osobowość, jak i charakter są empiryczne i opierają się na osobie jako na rzeczywistości

³ Tamże, s. 7.

⁴ J. Pastuszka, *Charakter człowieka*, Lublin: TN KUL, 1962, s. 135-137; J. Pastuszka, *Filozoficzne i empiryczne pojęcie osoby ludzkiej*, *Roczniki Filozoficzne*, 1963, t. 11, z. 4, 45 - 60.

⁵ Tamże, 1963, s. 47-52.

⁶ Tamże, s. 52.

ontologicznej”⁷. Uzasadniając pogląd o zapodmiotowaniu osobowości i charakteru w człowieku–osobie pisze, że „człowiek jest od początku swego istnienia osobą i na tym podłożu, z biegiem czasu, w miarę dojrzewania [...], dzięki własnej inicjatywie i pracy nabywa uzdolnień umysłowych i moralnych i w ten sposób kształtuje swą osobowość i swój charakter”⁸. J. Pastuszka podkreśla jednocześnie, że „nowe teorie osobowości usunęły w cień pojęcie charakteru względnie całkowicie zastąpiły pojęciem osobowości. Charakter, bowiem kryje w sobie elementy etyczne, zakłada jakąś filozoficzną koncepcję człowieka, a na te pojęcia zabrakło miejsca w nowym ujęciu osobowości”⁹. Zatem autor ten z jednej strony konstatuje rozerwanie związku między filozoficznym i psychologicznym rozumieniem osoby (koncepcją człowieka jako osoby i teorią osobowości) we współczesnej sobie psychologii osobowości, z drugiej zaś *implicite* podkreśla bliższą relację między charakterem i osobą w porównaniu z odniesieniem osobowości do osoby.

Wśród wielu różnych psychologicznych kryteriów opisu osobowości („empirycznej osoby”) z kręgu odmiennych kierunków i koncepcji uwzględnia przede wszystkim następujące:

- 1) scalenie, zintegrowanie procesów psychicznych wokół dominującego dążenia, centralnej wartości;¹⁰
- 2) rozwój osobowy jako rezultat „wysiłku życiowego” człowieka, autokreacji, doskonalenia siebie w wymiarze moralnym;
- 3) świadomość refleksyjna (świadomość własnego „ja”) i tożsamość osoby w czasie dzięki procesom pamięci;
- 4) realizowanie wartości w działaniu, otwarcie na rzeczywistość zewnętrzną w odkrywaniu wartości i ich wyborze jako celów działania;
- 5) poczucie odpowiedzialności za swoje życie, dokonywane wybory, ustosunkowanie do wartości, nabyte lub zaniedbane sprawności w kierowaniu własnymi czynnościami psychicznymi ¹¹.

Takie przedstawienie wymiarów opisu osoby na gruncie psychologii daje podstawę do sformułowania tezy, że jest ono bliższe ujęciu charakterologicznemu niż osobowościowemu. Przynajmniej przez J. Pastuszkę poglądy dotyczące rozwoju osobowego wyraźnie wyrażają świadome zaangażowanie w kształtowanie siebie oraz uwzględniają aspekt moralny tego procesu. Rozwój osobowy jest więc czymś więcej niż opartą na zachowaniu ekspresyjnym aktualizacją swoich skłonności, preferencji, pozytywnych uczuć. Nie wyczerpuje go pełne

⁷ Tamże, s. 53. (J. Pastuszka, 1963 s. 53).

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 58.

¹⁰ Op. cit., J. Pastuszka, 1962 s. 137.

¹¹ Punkty 2-5 porównaj: op. cit., J. Pastuszka, 1963 s. 53-57.

zachwytu, radości, przyjemności doświadczanie istnienia. W dużej mierze wiąże się z „poczuciem obowiązku”, a więc doświadczeniem zobowiązania, wezwania, by dążyć do realizacji wartości trudnych, odległych w czasie, ale odkrywanych jako znaczące w perspektywie całego życia.

Rozwój osobowy jest tworzeniem własnego „ja”, które jest rezultatem działania w kierunku realizacji zadań życiowych. To działanie ma również na celu potwierdzanie wartości odkrywanych w świecie. Jest aktywnym i sprawczym ustosunkowaniem do otaczającej rzeczywistości, dzięki któremu człowiek „przeobraża ją i doskonali, a tym samym siebie bogaci”¹².

Działanie interpretowane w kontekście rozwoju osobowego człowieka jest przejawem jego integracji, procesów świadomych, dowolnych, intencjonalnych z reakcjami somatycznymi, emocjonalnymi, zmysłowymi. Warunkiem działania jest ukierunkowanie, zhierarchizowanie dążeń, powstrzymanie realizacji niektórych popędów¹³. Obok wymiaru integrowania funkcji psychicznych w działaniu ma ono także aspekt transcendowania, przekraczania poziomu prostego reagowania, zachowania czysto instrumentalnego wówczas, gdy jest realizowaniem, urzeczywistnianiem wartości wyższych, zobowiązujących, odkrywanych jako prawdziwe.

Proces rozwoju osoby łączy się z poczuciem odpowiedzialności za własne życie. Ukształtowanie świadomości własnego „ja” jest warunkiem pogłębienia własnej tożsamości w czasie, które może dokonywać się w perspektywie jednorazowości ludzkiego istnienia, poszukiwania wartości mających znaczenie dla człowieka przez całe jego życie, nawet w obliczu śmierci¹⁴.

Interpretując filozoficzne i empiryczne rozumienie osoby według J. Pastuszki, można określić kontekst filozoficzny w formie typologii personalizmów oraz perspektywę psychologiczną w postaci zwięzłego przeglądu koncepcji osoby w psychologii humanistyczno-egzystencjalnej. Wśród ujęć filozoficznych warto uwzględnić rozumienie osoby w personalizmie metafizycznym, liberalistycznym i etycznym¹⁵. Do psychologicznych koncepcji człowieka jako osoby w psychologii humanistycznej należą teorie o orientacji organizmicznej oraz fenomenologiczno-egzystencjalnej¹⁶.

2. Istotne właściwości osoby w ujęciu trzech nurtów personalizmu

¹² Tamże, s. 56.

¹³ Tamże, s. 57.

¹⁴ Tamże, s. 54.

¹⁵ W. Chudy, Oblicza personalizmu i ich konsekwencje, *Kwartalnik Filozoficzny*, 1998, t. 26, z. 3, 63-81.

¹⁶ Z. Uchnast, Koncepcja człowieka jako osoby w psychologii humanistyczno - egzystencjalnej, [w:] K. Popielski (red.), *Człowiek - pytanie otwarte*, Lublin: RW KUL, 1987, 77-100.

W. Chudy twierdzi, że „głęboki sens osoby ludzkiej” dotyczy istoty, która nie stanowi „nic zewnętrznego, nie określają jej elementy, które można wykreować i kulturowo zdefiniować”¹⁷. Pojęcie osoby jest centralne dla wszystkich personalizmów. Historycznie i współcześnie istnieje wiele koncepcji w filozofii osoby. Personalizm łatwo może stać się pojęciem o rozmytym zakresie, do którego włącza się kierunki między sobą sprzeczne lub nawet poglądy antypersonalistyczne w aspekcie rzeczywistego stosunku do wartości osobowych¹⁸. Aby tego uniknąć, należy określić podstawowe cechy personalizmu jako teorii filozoficznej. W. Chudy formułuje sześć istotnych kryteriów, które powinna spełniać koncepcja osoby, aby można było ją zaliczyć do ujęć personalistycznych. Są one następujące:

1) Personalizm jest przeciwstawny w stosunku do indywidualizmu i kolektywizmu. Osoba ludzka nie jest jedynie autonomicznym indywiduum ani wyłącznie jednostką ukształtowaną przez społeczeństwo;

2) Struktura osobowa człowieka wyraża „najdoskonalszy typ bytu”¹⁹

3) Struktura osobowa ma charakter całościowy i odznacza się takimi istotnymi cechami jak intelektualność, wolność czy podmiotowość;

4) Osoba w ujęciu personalistycznym związana jest z wymiarem aksjologicznym, z wartościowaniem. Charakterystyczne dla osoby jest to, że żyje w świecie wartości, odkrywa je, urzeczywistnia, dąży do nich;

5) Prawdziwe personalizmy cechuje podkreślanie aktywności osoby. Osoba jest bytem, który działa. Według K. Wojtyły, czyn jest tym dynamizmem osoby, „przez który wyraża ona swoją prawdę i pełnię”²⁰;

6) We wszystkich personalizmach podkreśla się otwartość osoby na wspólnotę²¹.

Wśród kierunków personalistycznych, które spełniają te kryteria, można wyróżnić typy odmienne, jeśli chodzi o preferowane metody dochodzenia do ujmowania poznawczego osoby oraz określenia istoty osoby. W. Chudy wyodrębnia trzy główne typy personalizmu zakorzenione w filozofii europejskiej, kulturze śródziemnomorskiej: personalizm metafizyczny, liberalistyczny i etyczny²².

Personalizm metafizyczny jest reprezentowany przez J. Maritaina, M. Krapca, W. Granata, M. Gogacza. W tym filozoficznym ujęciu osoba określana jest jako byt o pewnym szczególnym charakterze, odznaczający się rozumnością, wolnością, zdolnością do miłości, godnością, całościowością i podmiotowością.²³ Charakterystyczne dla tego nurtu jest

¹⁷ Op. cit., W. Chudy, 1998 s. 63.

¹⁸ Tamże, s. 65-66.

¹⁹ Tamże, s. 66.

²⁰ Tamże; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1985.

²¹ Op. cit., W. Chudy, 1998 s. 66.

²² Tamże, s. 67.

²³ M. A. Krapiec, *Ja - człowiek*, Lublin: RW KUL, 1991.

opisywanie i wyjaśnianie osoby „z zewnątrz” - w świetle skonstruowanej wcześniej teorii metafizycznej²⁴. Metafizyk analizuje podmiot osobowy jako specjalny rodzaj przedmiotu poznawanego. W tych teoriach zakłada się, że subiektywny wymiar osoby odkrywany drogą doświadczenia wewnętrznego nie powinien modyfikować poznania osoby w sposób przedmiotowy.

Personalizm liberalistyczny wyraża się w następujących twierdzeniach:

- 1) Podkreślanie prymatu wolności osoby w stosunku do innych wartości, które mogłyby określać człowieka jako osobę;
- 2) Negowanie stałej natury człowieka różnej od wolności;
- 3) Akcentowanie dynamicznego wymiaru osoby w sensie stawania się w procesie personalizacji. Człowiek nie jest w aspekcie metafizycznym cały czas osobą; człowiek staje się osobą;
- 4) Uwypuklanie otwartości na drugiego człowieka i społeczeństwo. Stąd często personalizm liberalistyczny wiąże się z filozofią dialogu lub filozofią spotkania;²⁵
- 5) Pojęcie osoby charakteryzujące się dużym stopniem nieokreśloności. Trudno odpowiedzieć na pytanie, kim jest osoba;
- 6) Przejawianie antysystemowości. To światopoglądy, które akcentują wartości osobowe.

Głównymi filozofami zaliczonymi przez W. Chudego do tego nurtu personalizmu są: E. Mounier, G. Marcel, P. Ricoeur, K. Rahner, J. Tischner.

Personalizm etyczny jest „teorią opierającą się na moralnym znaczeniu osoby”²⁶. Reprezentują go K. Wojtyła, T. Styczeń, A. Szostek, A. Rodziński, W. Chudy. Od strony metodologicznej personalizm etyczny stanowi modyfikację personalizmu metafizycznego poprzez włączenie autorefleksji w poznawanie osoby, natomiast w stosunku do personalizmu liberalistycznego opiera się na przesunięciu na pierwszy plan prawdy w stosunku do wolności. Obok definiowania osoby w aspekcie metafizycznym jako „samoistnej substancji”, w personalizmie etycznym określa się ją również od „strony świadomościowej”, własnego doświadczania dynamizmów osoby przez człowieka²⁷. Jest w tej koncepcji zawarty zarówno wymiar obiektywny, jak i subiektywny w badaniu istotnych cech i dynamizmów osoby.

Wolność człowieka jest rozumiana w personalizmie etycznym jako samostanowienie. Jest ona odróżniona od bezwzględnej autonomii. Granice autonomii wyznacza „zależność od

²⁴ Op. cit., W. Chudy, 1998 s. 68.

²⁵ Tamże, s. 71.

²⁶ Tamże, s. 72.

²⁷ Op. cit., K. Wojtyła, 1985.

prawdy”²⁸. „Wolność konstytuuje osobę ludzką – jednakże jest to wolność w prawdzie”²⁹. Transcendencja osoby dokonuje się w prawdzie, nie w wolności.

Z wymiarem prawdy wiąże się godność osobowa, która określa podmiotowość człowieka od strony metafizycznej. Godność jest wartością obiektywną. Stanowi kryterium, według którego osoba ludzka, chcąc żyć na miarę osoby, powinna postępować i kierować swoim życiem. Fakt odkrycia prawdy obiektywnej o sobie i drugiej osobie jest dla człowieka źródłem „powinności afirmowania osoby przez osobę z uwagi na przysługującą jej godność”³⁰. W tym sensie w personalizmie etycznym mówi się o moralnym znaczeniu osoby.

W świetle personalizmu etycznego osoba jest kimś danym (poznawanym jako istota godna szacunku zarówno drogą obiektywną – racjonalną, jak i doświadczalną – empiryczną) i „zadany normatywnie”, to znaczy człowiek odkrywa w sobie wezwanie, by we własnym działaniu potwierdzać, a przez to rozwijać ludzką godność.

Podsumowując charakterystykę podstawowych typów personalizmu, można sformułować następujące wnioski:

1) Na gruncie filozofii możliwe jest uwzględnianie doświadczenia własnego bycia osobowego jako źródła poznania osoby. Jedynie personalizm metafizyczny nie docenia ujęcia świadomościowo–aksjologicznego³¹. Z kolei nurt liberalistyczny odnosi wymiar subiektywności i wartościowania moralnego wyłącznie do wolności. Personalizm etyczny obejmuje zarówno aspekt metafizyczny (struktury bytowej osoby, jej natury), jak i aspekt subiektywny – dostępności do bycia osobą na drodze doświadczenia.

2) Różne typy personalizmu są związane z odrębnymi działaniami filozofii. Personalizm metafizyczny stanowi metafizykę człowieka. Personalizm liberalistyczny jest światopoglądową postawą afirmacji wolności ludzkiej. Zaś personalizm etyczny jest antropologią filozoficzną „wrażliwą” na wartości moralne³². Zawiera najbardziej złożoną i wielowymiarową perspektywę ujmowania osoby - zarówno metafizyczną, antropologiczną jak i etyczną

3) Uwzględnienie subiektywności osoby w jej doświadczaniu i poznawaniu własnej ludzkiej natury nie implikuje subiektywizmu w ujmowaniu osoby. Wymiar subiektywny podlega obiektywizacji przez odniesienie do prawdy o godności osobowej jako wartości obiektywnej, odkrywanej, a nie tworzonej przez człowieka.

4) Personalizm liberalistyczny i etyczny są stanowiskami odmiennymi, jeśli chodzi o poznawalność i ustosunkowanie człowieka do własnej ludzkiej natury. Dla personalizmu liberalistycznego charakterystyczne jest przekonanie, że naturą osoby jest absolutna, niczym

²⁸ Tamże, s. 198, op. cit., W. Chudy, 1998, s. 73.

²⁹ Tamże: W. Chudy, 1998 s. 73.

³⁰ T. Styczeń, ABC etyki, Lublin: RW KUL 1996, s. 53.

³¹ Op. cit. W. Chudy, 1998, s. 74.

³² Tamże.

nie niezdeterminowana wolność. „Tak rozumiana wolność pozwala na dowolność w kreacji natury jednostkowej człowieka”³³. Człowiek potwierdza i rozwija swoją naturę osobową przez autonomiczne wybory, niezależnie od dobra i zła w sensie moralnym. Personalizm etyczny stawia działaniu, postępowaniu człowieka kryterium godności osobowej (będącej ogólną wartością metafizyczno–etyczną). Konkretny człowiek zbliża się do swojej natury jednostkowej poprzez działanie owocujące dobrem lub złem moralnym. Tak więc potwierdza i umacnia bądź zaprzecza i osłabia własną godność osobową nie tylko w dokonywanych wyborach, ale przede wszystkim dzięki działaniu, czyli świadomemu, celowemu zachowaniu.

5) Personalizm w jego różnych rodzajach jest kierunkiem filozoficznym, ale niekiedy odnoszonym do teologii, zwłaszcza antropologii teologicznej. Szczególnie personalizm chrześcijański łączy aspekt filozoficzny i teologiczny w rozumieniu osoby ludzkiej³⁴. Jest stanowiskiem, którego przedstawiciele głoszą następujące twierdzenia:

- a) Osoba ludzka jest najdoskonalszym typem bytu stworzonego;
- b) Bóg jest Osobą;
- c) Człowiek jako osoba w wymiarze bytowym transcenduje zarówno relację gatunek – jednostka, jak i relację społeczeństwo – jednostka;
- d) Człowieka–osoby nigdy nie wolno traktować przedmiotowo, instrumentalnie jako środka działania, a tylko - i zawsze - jako cel.

Aspekt teologiczny personalizmu wydaje się szczególnie znaczący w psychologii religii i pedagogice chrześcijańskiej. Rozstrzygnięcia dotyczące homocentryzmu lub teocentryzmu, przede wszystkim na gruncie filozofii Boga, antropologii filozoficznej i etyki, ale także opierając się na innych źródłach poznania w antropologii teologicznej i teologii moralnej, implikują określone ujęcie moralności, sumienia, wartości, wolności i odpowiedzialności.

3. Psychologiczne kryteria opisu osoby na gruncie psychologii egzystencjalnej i organizmicznej

Psychologowie o orientacji humanistycznej odrzucają psychoanalityczną i behawiorystyczną koncepcję człowieka. Proponują, aby psychologię traktować jako naukę o człowieku, który jest osobą³⁵. Systematyzując poglądy przedstawicieli tej orientacji stwierdza, że w centrum ich zainteresowań jest człowiek jako osoba, niesprowadzalna do bardziej elementarnych jednostek³⁶. Psychologowie humanistyczni „człowieka nie traktują jedynie jako biologiczny organizm modyfikowany przez doświadczenie i kulturę, ale jako osobę, byt zdolny

³³ Tamże, s. 75.

³⁴ Tamże, s. 66.

³⁵ Op. cit., Z. Uchnast [w:] K. Popielski (red.); C. R. Rogers, Persons or Science? A Philosophical Questions, *American Psychologist*, 1955, nr 10, 267-278; A. H. Maslow, *The Psychology of Science*, Chicago, 1966; G. M. Kinget, *On Being Human*, New York 1975.

³⁶ Porównaj: op. cit., Z. Uchnast, 1987 s. 77.

do wartościowania swego istnienia i wyznaczania jego sensu, znaczenia i kierunku działania”³⁷. Już w początkowym okresie kształtowania się orientacji humanistycznej, S. M. Jourard twierdził, iż „przedmiotem psychologii humanistycznej jest człowiek jako osoba, wolny, intencjonalny podmiot”³⁸. Określenie przedmiotu materialnego psychologii w sposób personalistyczny wiąże się z preferencją podejścia holistycznego oraz odrzuceniem atomistycznych i mechanistycznych ujęć człowieka w psychologii. Zwolennicy psychologii humanistycznej odchodzą od uwzględniania jedynie przedmiotowego, zewnętrznego punktu widzenia w badaniach aktywności psychicznej człowieka, a także podkreślają ograniczenia modelu homeostazy i reaktywności w analizowaniu relacji człowiek – środowisko.

W psychologii humanistycznej uwzględnia się osobę przede wszystkim w aspekcie potencjalnym, czyli w procesie jej stawania się, doskonalenia, urzeczywistniania specyficznie ludzkich możliwości. Dlatego też przedmiotem szczególnych zainteresowań psychologów o orientacji humanistycznej jest zdolność jednostki do aktualizacji swych wewnętrznych możliwości do bycia osobą, czyli do organizowania i formowania konkretnej, osobistej natury, źródła swego działania³⁹. C. Rogers i G. W. Allport podjęli psychologiczną analizę procesu „stawania się osobą” (*becoming a person*)⁴⁰. Podstawy tego procesu C. Rogers upatruje w wewnętrznym, świadomym doświadczeniu, w którym człowiek odkrywa, że „nie [jest] tworem kształtowanym przez oczekiwania i wymagania innych, że nie [jest] zmuszony być ofiarą nie znanych [mu] sił, znajdujących się [w nim] samym, że w coraz większym stopniu [jest] architektem siebie samego [...] [jest] w stanie rozwijać [w sobie] siły, stawać się niepowtarzalną indywidualnością”⁴¹.

Osobowe wymiary funkcjonowania człowieka prezentują psychologowie humanistyczni, reprezentujący podejście organizmiczne (A. Maslow, C. Rogers) oraz fenomenologiczno–egzystencjalne (R. May, M. Friedman, V. E. Frankl).

A. Maslow - podobnie jak inni prekursorzy i reprezentanci psychologii humanistycznej - opowiadał się za całościowym ujęciem funkcjonowania osobowości ludzkiej, w czym przejawia się respektowanie znaczących, osobistych doświadczeń osoby. Optował za traktowaniem człowieka jako podmiotu zachowania, uwzględnianiem tego, że u ludzi dominuje „doświadczenie chcenia, bycia odpowiedzialnym, zdolnym, bycia pod własną

³⁷Porównaj: op. cit., Z. Uchnast, 1987 s. 78; op. cit. G. M. Kinget, 1975 s. V.

³⁸ Por. op. cit., Z. Uchnast, 1987 s. 78; S. M. Jourard, *Disclosing Man to Himself*, Princeton: D. Van Nostrand Company, 1968, s. 3.

(por. Z. Uchnast, 1987 s. 78; 1955 s. 12).

³⁹ Porównaj: op. cit., Z. Uchnast, 1987 s. 78; G. W. Allport, *Becoming. Basic Considerations for a Psychology of Personality*, New Haven: Yale University Press, 1955.

⁴⁰ Tamże, Z. Uchnast, 1987 s. 78.

⁴¹ Tamże, Z. Uchnast, 1987 s. 78; C. R. Rogers, *The Formative Tendency*, *Journal of Humanistic Psychology*, 1978, nr 1, s. 289.

kontrolą, bycia raczej kierującym sobą niż zdeterminowanym, powodowanym, bezradnym, zależnym, biernym, słabym, niezdolnym, sterowanym lub manipulowanym”⁴². Zatem w takim obrazie człowieka docenione zostały: własna aktywność, decydowanie o swoim losie, samodzielność, świadome kierowanie sobą, czyli takie cechy, które są przejawami podmiotowości.

Wyakcentowanie przez A. Maslowa podmiotowego aspektu funkcjonowania osobowości przyczyniło się do rozwinięcia teorii motywacji, nawiązującej do koncepcji organizmicznych, opracowanych przez A. Angyala i K. Goldsteina⁴³. Jednostka ludzka ujmowana jest przez tych autorów jako zorganizowana całość, o ukierunkowanej wewnątrz dynamicznie funkcjonowania. Motywowana jest cała osoba, a nie jedynie jakaś część osobowości. Podstawowym celem zachowania według A. Maslowa jest utrzymanie i wzbogacenie życia biologicznego i psychicznego (potrzeby fizjologiczne i podstawowe potrzeby psychiczne) oraz pełny rozwój indywidualny w granicach wyznaczonych przez potencjalności gatunkowe (potrzeby rozwojowe, metapotreby). A. Maslow rozwinął koncepcję metapotrzeb na podstawie badań empirycznych osób dojrzałych, aktualizujących własne możliwości rozwojowe, dotyczących tego, co uważają za najwartościowsze. Stwierdził, że ci ludzie, którzy zaspokojili swe potrzeby podstawowe, byli motywowani przez odwieczne prawdy, wartości duchowe, religijne, przez doświadczanie i odkrywanie natury istnienia⁴⁴. Wartości te nazwał metapotrzebami, ponieważ ich brak powoduje specyficzny rodzaj patologii – metapatologię. Zdaniem A. Maslowa wyższe, duchowe życie bazuje na biologicznej naturze człowieka. Potrzeby podstawowe oraz metapotreby są dobre albo neutralne, ponieważ są czymś dobrym dla osoby, warunkują jej rozwój. Rozwój osobowości ludzkiej w kierunku pełnego człowieczeństwa dokonuje się na drodze naturalnej transcendencji potrzeb fizjologicznych na rzecz potrzeb psychicznych i metapotrzeb, ponieważ niższe hierarchicznie potrzeby, gdy zostają zaspokojone, uzyskują wystarczający stopień autonomii funkcjonalnej⁴⁵.

We wczesnych swych pracach A. Maslow pisał o „mechanizmie” samoaktualizacji, ale w publikacjach pochodzących z późniejszego okresu odwołuje się do świadomego wysiłku jednostki, do woli, dążenia do pełniejszego rozwoju swego człowieczeństwa⁴⁶. Według niego „powinniśmy uważać się za tych, którzy mają rozwijać samych siebie [*self evolvers*] [...]. My możemy decydować, możemy rozwijać siebie, kształtować siebie, przyczyniać się do swego wzrostu; możemy być świadomi naszych celów, wartości, etyki i kierunku, w którym chcemy

⁴² Op. cit., A. Maslow, 1966 s. 54.

⁴³ Por. op. cit., Z. Uchnast, 1987 s. 82.

⁴⁴ Op. cit., A. Maslow, 1966 s. 111.

⁴⁵ Por. op. cit., Z. Uchnast, 1987 s. 83.

⁴⁶ Tamże.

ić”⁴⁷. Przekonanie o znaczeniu świadomego i wytrwałego dążenia do osiągnięcia określonych celów, wartości, do realizacji własnych zadań życiowych jest ściśle związane z perspektywą charakterologiczną i personalistyczną w badaniach osobowości oraz wykracza poza organizmiczną teorię motywacji.

Problematyka samoaktualizacji stanowi centralne zagadnienie w twórczości psychologicznej C. Rogersa. Hipotezy o tendencji do samoaktualizacji badacz ten weryfikował na gruncie psychoterapii prowadzonej metodą „niedyrektywną”, skoncentrowaną na „osobie” klienta⁴⁸. Teoria tendencji do samoaktualizacji stała się dla niego podstawą teorii rozwoju osobowości, stawania się osobą.

Teoria tendencji do samoaktualizacji autorstwa C. Rogersa nawiązuje w dużej mierze do organizmicznej teorii A. Angyala⁴⁹. C. Rogers ujmuje organizm ludzki jako całość, jedność psychofizyczną wewnątrznie ukierunkowaną przez podstawowy dynamizm – dążenie do samoaktualizacji. Realizując to ukierunkowanie, organizm ujawnia tendencję do rozwoju zdolności uświadamiania sobie tych własnych doświadczeń wewnętrznych, które określają właściwe jego funkcjonowanie jako systemu, oraz do uświadamiania sobie tych doświadczeń, które ujmują jego relacje do środowiska i do życia. Uświadomione doświadczenia organizowane są w pewien układ określony jako „ja” lub „obraz własnego ja”⁵⁰. Doświadczane przez jednostkę „ja” ujmowane jest przez C. Rogersa jako „część” organizmu, którego funkcją jest organizowanie całości pola doświadczeń. System doświadczeń określany jako „ja” wraz z rozwojem osobowości staje się czynnikiem ukierunkującym ogólną aktywność organizmu ku organizacji zachowania, które w sposób efektywny, racjonalny, twórczy i uspołeczniony zaspokajałoby jak największą ilość doświadczanych potrzeb oraz zapewniało pełny rozwój osobowy jednostki⁵¹.

Organizmiczny charakter teorii samoaktualizacji C. Rogersa ujawnia się m.in. w tym, że uważa on, iż świadomość powinna jedynie towarzyszyć ukierunkowaniu twórczej aktywności organizmu. Świadomość siebie należy traktować jako czujność na własne, wewnętrzne doświadczenia (*self-awareness*), doznania emocjonalne i sensoryczno – wisceralne.

W swojej praktyce terapeutycznej C. Rogers kładł nacisk na takie cechy postawy terapeuty, jak empatia, rozumienie, bezwarunkowa akceptacja, autentyczność, które wyznaczały sposób odnoszenia się do klienta jako osoby⁵². Twierdził, że w takim klimacie

⁴⁷ Tamże, s. 84;

A. Maslow, Politics 3, *Journal of Humanistic Psychology*, 1977, nr 4, s. 31.

⁴⁸ C. Rogers, Terapia nastawiona na klienta. Grupy spotkaniowe, Wrocław, 1991, Thesaurus-Press, s. 5.

⁴⁹ Por. op. cit., Z. Uchnast, 1987 s. 84.

⁵⁰ C. R. Rogers, G. M. Kinget, *Psychotherapie et relations humaines*, vol. 1, Paris 1965, s. 179.

⁵¹ Op. cit., Z. Uchnast, 1987 s. 85.

⁵² Op. cit. C. Rogers, 1991, s. 8-21.

terapeutycznym jednostka ma szansę uwolnienia się od konieczności stosowania postaw i zachowań obronnych, dlatego jej reakcje stają się pozytywne, dynamiczne i konstruktywne. Według C. Rogersa jest to dowodem, na pozytywny charakter najgłębszych warstw natury ludzkiej, pierwotnych potencjalności osoby⁵³.

C. Rogers był przeświadczony o pierwotnym charakterze bycia z innymi, porozumienia z drugą osobą. Twierdził, że ten, kto staje się autentycznie sobą, będzie sam troszczył się o własne uspołecznienie. Nie ma potrzeby pytać, zdaniem C. Rogersa, kto powinien kontrolować instynkty, agresywność jednostki, gdyż w miarę otwarcia się na wszystkie swoje potrzeby dążenie do bycia życzliwym dla drugiego człowieka będzie równie silne jak potrzeby o charakterze egoistycznym⁵⁴. Osoba taka będzie agresywna tylko w sytuacji, w której takie zachowanie jest najbardziej odpowiednie. Jedyna kontrola instynktów, która wydaje się konieczna zdaniem C. Rogersa, to kontrola naturalna, wewnętrzna nad zachowaniem równowagi jednej potrzeby w stosunku do drugiej (ponieważ obie określają autentyczne „ja”). Ważne jest także odkrycie możliwości takiego zachowania, które pozwala realizować jak największą ilość potrzeb. Tak więc, możliwa jest taka „samoregulacja organizmu”, która pozwala na „bycie w zgodzie z sobą i z innymi ludźmi”⁵⁵.

R. May jest psychologiem o orientacji egzystencjalnej, rozwijanej w Stanach Zjednoczonych. Nawiązując do poglądów L. Binswanger’a i M. Bubera, opowiada się za ujmowaniem człowieka w procesie stawania się tym, czym naprawdę jest (*being*)⁵⁶. To stawanie się dotyczy potencjalności urzeczywistnianych w ludzkim istnieniu.

R. May akcentuje, że u podstaw ludzkiego doświadczania własnego istnienia, stawania się osobą leży świadomość refleksyjna. Zwraca on uwagę na znaczenie dla człowieka świadomego doświadczenia, tego, że aktualizacja określonych sposobów istnienia łączy się z rezygnacją z innych sposobów istnienia, a zatem z nieistnieniem pod pewnym względem. Ponadto ważne dla człowieka jest również uświadomienie sobie granic własnego istnienia, śmierci.

Według R. Maya doświadczenie trzech wymiarów czasu jest specyficzne dla człowieka. W przeciwieństwie do zwierząt, które żyją jedynie w teraźniejszości, człowiek może ustosunkowywać się do własnej przeszłości i przyszłości.

R. May przypisuje duże znaczenie zdolności człowieka do wywierania wpływu na kierunek procesu własnych doświadczeń, co stanowi podstawę poczucia odpowiedzialności za

⁵³ Porównaj op. cit., Z. Uchnast, 1987 s. 85.

⁵⁴ Tamże, s. 86.

⁵⁵ Tamże;

op. cit. Rogers, 1978, s. 23.

⁵⁶ Op. cit., Z. Uchnast, 1987 s. 92; R. May, Contributions of Existential Psychotherapy, W: R. May i in. (eds), *Existence*, New York: Simon and Schuster, 1958, s. 41.

stawanie się tym, kim można i kim powinno się być⁵⁷. Ludzkie istnienie rozpatruje - podobnie jak inni psychologowie o orientacji egzystencjalnej - jako stawanie się człowiekiem poprzez potwierdzanie swojej wolności, indywidualności, odważne stawianie czoła niepokojom i zagrożeniom⁵⁸.

W swojej teorii R. May zajmuje się analizą ludzkiego istnienia w zakresie odniesień do świata. Zwraca uwagę, że analiza doświadczenia ludzkiego istnienia pozwala na zrozumienie uwarunkowań rozwoju osobowego w sferze ustosunkowań do „świata natury” (*Umwelt*), jak również w sferze relacji do świata społecznego, innych osób (*Mitwelt*)⁵⁹. Stara się pogłębić analizę poczucia ludzkiego istnienia, wskazując na dylemat między podmiotowymi i przedmiotowymi sposobami istnienia. Akcentuje komplementarność doświadczenia siebie jako podmiotu różnych sposobów istnienia i działania oraz doświadczenia siebie jako przedmiotu realizacji określonych sposobów istnienia i działania. Zdolność do utrzymywania w dynamicznej równowadze tych dwu biegunów doświadczenia siebie warunkuje wieloaspektowe poznanie siebie, ale także poszerzenie zakresu własnej wolności, odpowiedzialności, pełnego doświadczenia wszystkich trzech wymiarów czasu, potrzeby uspołecznienia⁶⁰. Zatem do istotnych warunków całościowego ujęcia człowieka należy uwzględnienie podmiotowych, jak i przedmiotowych wymiarów jego osobowości.

M. Friedman podobnie jak R. May reprezentuje amerykańską psychologię egzystencjalną. Nawiązując do propozycji M. Bubera dotyczących relacji międzyludzkich ujmowanych w kategoriach „ja–ty”, „spotkanie”, „dialog” twierdzi, że najbardziej adekwatnym sposobem rozumienia jednostki ludzkiej jako osoby jest ten, który uwzględnia jej jedyność, niepowtarzalność. To co jedyne jest konkretnym przejawem życia i ma wartość samą w sobie. Jedyność sięga głębszych wymiarów osobowości niż to, co określa się jako „indywidualność” lub „naturę ludzką”⁶¹. W istocie bowiem jednostka ludzka realizuje to, czym człowiek jako osoba może być, jeśli staje się autentycznie tym, czym może się stać.

Opisując osobę w aspekcie jej jedyności, ujmujemy ją według M. Friedmana jako dynamiczną całość, a nie jako abstrakcyjną bytowość, charakteryzowaną z uwagi na zespół cech wyróżniających ją spośród innych osób (indywidualność osoby). Jedyności osoby nie można odkryć drogą pogłębionej refleksji. Poznajemy ją tylko wówczas, gdy osoba jest w dialogu z drugim człowiekiem. W sytuacji dialogu jedna z osób, wyrażając własny sposób

⁵⁷ por. Z. Uchnast, 1987, s. 92.

⁵⁸ por. Z. Uchnast, 1987, s. 92-93; op. cit., R. May, 1958 s. 47.

⁵⁹ por. Z. Uchnast, 1987 s. 94; R. May, 1958, s. 64.

⁶⁰ Z. Uchnast, Rollo Maya fenomenologiczno-egzystencjalna koncepcja osobowości, *Roczniki Filozoficzne*, 1975, nr 4, 37-45.

⁶¹Op. cit., Z. Uchnast, 1987 s. 93;

Friedman M., (1972), Dialogue and the Unique in Humanistic Psychology, *Journal of Humanistic Psychology*, 1972, nr 2, 7-22, s. 10.

istnienia w konkretnej sytuacji życiowej, komunikuje to drugiej osobie, w której wyzwala tym samym zdolność do dawania odpowiedzi w sposób dla niej właściwy. W sytuacji dialogu rozwija się poczucie powinności dawania adekwatnej odpowiedzi w danej sytuacji; poczucie powinności bycia i dawania odpowiedzi „całą osobowością”⁶². Stajemy się w pełni sobą, gdy jesteśmy w konkretnej sytuacji życiowej jako całość, gdy wszystkie wymiary „ja” są w niej obecne i gdy jesteśmy gotowi dać odpowiedź w sposób autentycznie osobowy na wezwanie wynikające z sytuacji. Można zatem przyjąć, że człowiek poznaje siebie jako całość, rozpoznaje swoją jedyność dopiero wówczas, gdy stara się być pełniej sobą w dawaniu odpowiedzi na to, co nie jest „ja”. Całość naszego „ja” możemy ująć dopiero wówczas, stwierdza M. Friedman, gdy zapominamy o sobie, by pełniej odpowiedzieć na wezwanie tego, co jest nie-ja („ty”), co jest równie jedyne i niepowtarzalne jak „moje ja”. Nasz sposób bycia w sytuacji dialogu jest istotnym źródłem wiedzy o tym, kim naprawdę jesteśmy. Bezpośrednia refleksja nad własnym „ja” prowadzi jedynie do ujęcia go jako przedmiotu.

Nakreślony przez M. Friedmana obraz człowieka-osoby uwidacznia się w postawie gotowości do spotkania, podjęcia dialogu z drugą osobą, poznawania i odpowiadania innemu człowiekowi z zachowaniem szacunku dla jego godności ludzkiej, wewnętrznej wartości, jedyność.

V. E. Frankl jest przedstawicielem europejskiej psychologii egzystencjalnej. Koncepcja człowieka będąca u podstaw jego logoterapii nie jest próbą opisaną natury człowieka w terminach filozoficznych⁶³. V. E. Frankl - jako psychiatra i psychoterapeuta - dokonuje próby ujęcia podstawowego kierunku i dynamiki ludzkiego funkcjonowania w konkretnej sytuacji życiowej, którą opisuje w kategoriach relacji „ja-świat”. Według niego świat istnieje obiektywnie. Poznawanie świata jest nie tyle aktem ekspresji siebie, swych dążeń i potrzeb, ile przede wszystkim aktem transcendencji własnego istnienia ku światu poprzez realizację wartości odkrywanych w nim.

V. E. Frankl mówi o istnieniu specyficznej potrzeby poszukiwania wartości, woli ich odkrywania, które interpretowane są przez człowieka jako „wezwanie”. Siła tego „wezwania” wyrażona jest w doświadczeniu „ja powinienem”. Człowiek przeżywa różne rodzaje wartości w zależności od sposobu swego istnienia. Ludzkie istnienie, może być ujmowane w trzech aspektach 1) „ja jestem” w terminach „ja muszę” (uwarunkowań dziedzicznych i środowiskowych) 2) „ja jestem” w terminach „ja potrafię” (jestem zdolny aktualizować pewien aspekt osobowości) 3) „ja jestem” w terminach „ja powinienem”⁶⁴. Tak więc poza

⁶² Op. cit., Z. Uchnast, 1987 s. 93; op. cit., M. Friedman, 1972.

⁶³ Tamże, Z. Uchnast, s. 97.

⁶⁴ Tamże, s. 95;

V. E. Frankl, Homo patiens, Warszawa 196, s. 53.

wymiarami konieczności i możliwości człowiek doświadcza także powinności, poczucia zobowiązania do właściwego ustosunkowania się wobec własnej sytuacji życiowej.

Wybór, akceptacja tzw. wartości ostatecznych (będących poza przyjemnością i pragnieniem) w sytuacjach granicznych (cierpienia, winy lub śmierci) jest warunkiem odkrycia sensu sytuacji losowych wpisanych w ludzkie życie. Cierpienie podjęte przez osobę może być sposobem realizacji wartości ostatecznych (wartości postawy), podobnie jak doznawanie na poziomie przyjemności czy też działanie na poziomie pragnień.

Sens życia według V. E. Frankla jest odkrywany w kontekście rozpoznawania obiektywnie istniejących wartości. Człowiek ujawnia w pełni swoje człowieczeństwo w ukierunkowaniu na wartości, które pozwalają mu odnaleźć sens danej sytuacji życiowej, konkretnej relacji ja–świat na „tle ponadindywidualnej całości”⁶⁵. Odkrycie sensu (*meaning*) jest wynikiem „twórczego, indywidualnego zaufania i zdolności operowania wewnątrz i na całości swego istnienia. Sens, znaczenie nie jest dane, lecz jest funkcją twórczości symbolicznej, zaangażowania się, wysiłku, oddania się i troski – w sumie, funkcją najbardziej osobowego wkładu”⁶⁶. Nadanie znaczenia określonego sposobowi zachowania się, postawie jest więc wynikiem odkrycia miejsca i roli danego zdarzenia w całości sytuacji egzystencjalnej człowieka wobec świata oraz odkrycia zasady jedności tej całości, czyli określonej wartości.

Rozwój osobowy człowieka V. E. Frankl określa jako autotranscendencję (*self-transcendence*), którą odróżnia od samoaktualizacji. Proces *self-transcendencji* pojmuję jako ukierunkowanie rozwoju na realizację wartości obiektywnych, istniejących poza „ja”. Natomiast procesem samoaktualizacji, jego zdaniem kieruje raczej zasada przyjemności związanej z aktualizacją tego, co potencjalne w organizmie oraz nastawienie na doświadczanie radości⁶⁷.

V. E. Frankl protestował przeciwko redukcjonistycznym koncepcjom człowieka np. biologizmowi, socjologizmowi i psychologizmowi. Akcentując noetyczny wymiar ludzkiego istnienia w świecie, uwzględniał otwartość człowieka na wartości absolutne, dążenie do sensu, transcendencję „własnego ja” zwłaszcza w sytuacjach granicznych.

Podsumowując można stwierdzić, że wśród psychologicznych kryteriów opisu osoby w psychologii humanistycznej (koncepcjach organizmicznych i egzystencjalnych) uwzględnione zostały przede wszystkim następujące aspekty:

1) Holistyczne ujęcie człowieka. W koncepcjach organizmicznych (C. Rogers i A. Maslow) takie ujęcie człowieka jest związane z podkreśleniem jedności organizmu i *selfu*, ciągłości rozwojowej potrzeb braku i metapotrzeb, wartości podstawowych i metawartości. W

⁶⁵ Op. cit., Z. Uchnast, 1987 s. 97.

⁶⁶ Tamże, s. 95; op. cit., G. M. Kinget, 1975 s. 234; op. cit., V. E. Frankl, 1967 s. 56, 75.

⁶⁷ Tamże, Z. Uchnast, 1987 s. 96; tamże, V. E. Frankl.

logoteorii V. E. Frankla całościowe, antyredukcyjne traktowanie człowieka przejawia się w podkreśleniu wielowymiarowości ludzkiego istnienia w sferze biologicznej, psychicznej i noetycznej czy też w akcentowaniu biegunowości „istnienia – w – świecie” jako relacji „ja–świat” (R. May, M. Friedman)

2) Ukierunkowanie na rozwój psychiczno–duchowy. W teoriach osobowości opracowanych przez A. Maslowa i C. Rogersa rozwój psychiczny człowieka ujmowany jest jako samoaktualizacja, urzeczywistnianie własnych możliwości. W logoteorii V. E. Frankla rozwój osobowy został określony jako autotranscendencja – proces realizowania wartości, obiektywnie istniejących poza „ja”.

3) Otwartość człowieka na wartości. A. Maslow w swej teorii motywacji pisał o wartościach istnienia (typu B) jako metawartościach, do których dążenie jest warunkiem samoaktualizacji. V. E. Frankl, wyróżniając wartości noetyczne dotyczące powinnościowego, zobowiązującego sposobu wartościowania egzystencjalnego, pisze o ich roli nadawania sensu ludzkiemu życiu, nawet w sytuacjach granicznych.

4) Podmiotowość człowieka i działanie. A. Maslow i C. Rogers opisują dynamikę funkcjonowania osobowości z punktu widzenia podmiotu, akcentując autonomię, indywidualność, spontaniczność, twórczość osób aktualizujących własne potencjalności rozwojowe. A. Maslow ujmował potrzebę samoaktualizacji głównie w terminach zachowania ekspresyjnego (*self-expressiv behavior*), aczkolwiek w późniejszym okresie swojej działalności twórczej uznał także rolę świadomego i wytrwałego dążenia do wyższych wartości, realizacji zadań życiowych w celowym działaniu⁶⁸. R. May, analizując podstawowy dylemat ludzki – wybierania między podmiotowymi i przedmiotowymi sposobami istnienia i działania, mówi o ich komplementarności oraz rozwojowej i przystosowawczej funkcji zrównoważenia doświadczania własnej podmiotowości i przedmiotowości. Według niego w relacji ja–świat ujawnia się ludzka intencjonalność jako „pomost między [jednostką] a przedmiotem”⁶⁹. Jakości określające intencjonalność w ujęciu R. Maya dotyczą działania, jego możliwości, wyobrażenia celu, gotowości do dynamicznego odpowiadania na świat wartości, zaangażowania w postaci troski. W logoteorii V. E. Frankla działanie jest jednym z trzech sposobów ludzkiego urzeczywistniania wartości obok doznawania („wchłaniania”) i przyjmowania cierpienia.

5) Uspołecznienie, gotowość do spotkania – aktualizowania relacji „ja – ty”, osobowego dialogu, ustosunkowanie do świata społecznego, innych osób. C. Rogers głosił pogląd o pierwotnym charakterze potrzeby bycia z innymi, porozumienia się z drugą osobą.

⁶⁸ Tamże, Z. Uchnast, s. 84; tamże, V. E. Frankl; Philips W., Watkins J. T., Noll G., (1974), Self-Actualization, Self-Transcendence, and Personal Philosophy, *Journal of Humanistic Psychology*, 1974, nr 3, 53-73.

⁶⁹ R. May, (1978), *Miłość i wola*, Warszawa, 1978, s. 289; Z. Wójcik, *Silna wola*, Częstochowa 1995, s.6.

W koncepcji motywacji według A. Masłowa „miłość typu B” jest jedną z ważnych metawartości. Gotowość do spotkania, podjęcia dialogu z drugą osobą M. Friedman uznaje za najbardziej znaczący wymiar koncepcji człowieka jako osoby. R. May poszukuje uwarunkowań rozwoju osobowego m.in. w sferze relacji ze światem społecznym, innych osób (w rozumieniu Heideggerowskiego *Mitwelt*).

4. Koncepcja osoby według J. Pastuszki a personalistyczne wymiary teorii osobowości oraz typy personalizmu w filozofii

Odniesienie psychologicznej koncepcji osoby według J. Pastuszki do personalistycznych wymiarów teorii osobowości autorów reprezentujących podejście organizmiczne i egzystencjalne w psychologii humanistycznej nasuwa następujące wnioski:

1) Całościowe ujęcie charakteru i osobowości zapodmiotowanych w osobie wyraża się w koncepcji J. Pastuszki w uwzględnieniu wymiaru psychofizyczno-duchowego ludzkiego życia. Jest ono bliższe koncepcjom egzystencjalnym, zwłaszcza logoteorii V. E. Frankla uwzględniającej noetyczny aspekt osoby, niż koncepcjom organizmicznym podkreślającym jedność organizmu i „ja” (*self*).

2) Rozwój osobowy (specyficzny dla empirycznego podejścia psychologii sposób ujęcia podmiotu osobowego w aspekcie dynamicznym i potencjalnym) według J. Pastuszki jest kierowany przez świadomy, celowy wysiłek, podlegający ocenie w odniesieniu do normy (wykraczającej poza kryterium braku choroby czy stan przeciętny), określającej dojrzałość, z uwzględnieniem wymiaru moralnego. Taka koncepcja rozwoju psychiczno-duchowego łączy się bardziej z teorią autotranscendencji według V. E. Frankla niż ujęciem rozwoju psychicznego jako samoaktualizacji według A. Masłowa i C. Rogersa.

3) Ludzkie działanie jest najważniejszym - zdaniem J. Pastuszki - sposobem realizowania wartości osobowych, integrującym człowieka i warunkującym jego transcendencję, przekraczanie determinizmu biopsychicznego i społecznego. Działanie jako aktywność świadoma, wolna, intencjonalna jest tworzeniem własnego „ja”, które jest rezultatem zaangażowanego, opartego na wartościowaniu ustosunkowania wobec świata zewnętrznego (J. Pastuszka, 1963 s. 56). Działanie wolitywne, moralnie dobre postępowanie łączy się z doświadczaniem własnej podmiotowości i sprawczości, ale powiązaniem z otwartością na odkrywanie obiektywnych (zobowiązujących) wartości w otoczeniu oraz gotowością do podejmowania zadań życiowych rozpoznawanych jako znaczące na danym etapie i w ciągu całego życia. J. Pastuszka - podobnie jak psychologowie egzystencjalni (V. E. Frankl, R. May) - unika absolutyzowania i przewartościowania ludzkiej podmiotowości, uznając jednocześnie jej rolę w kształtowaniu aktywnej, względnie stałej i wartościującej postawy wobec życia, czyli charakteru, złożonej rzeczywistości poznawanej w aspekcie

racjonalnym, moralnym oraz intencjonalnym, a więc związanej z personalnym wymiarem ludzkiego istnienia.

4) Prezentując swoje poglądy, dotyczące psychologicznego znaczenia osoby, J. Pastuszka w nikłym stopniu podejmuje zagadnienie otwartości człowieka na relacje międzyosobowe, gotowości do dialogu, spotkania, kształtowania bliskich i serdecznych kontaktów z drugim człowiekiem. Problematyka doświadczania miłości, jedyności drugiej osoby odkrywanej w dialogu z nią (M. Friedman) nie znalazła bezpośredniego odniesienia w koncepcji osoby według J. Pastuszki - ani w jej części filozoficznej ani w psychologicznej.

Jeśli chodzi o porównanie filozoficznej koncepcji osoby według J. Pastuszki z typami personalizmu wyróżnionymi przez W. Chudego można sformułować następujące wnioski:

1) J. Pastuszka określa filozoficzne rozumienie osoby przede wszystkim w sposób charakterystyczny dla personalizmu metafizycznego, ujmując strukturę bytową człowieka jako osoby na drodze poznania przedmiotowego. Podkreśla znaczenie metafizyki człowieka („ja” substancjalnego) dla prawdziwego poznania „ja” empirycznego na gruncie psychologii. Pisze, że „pojęcie filozoficzne jest podstawą empirycznego, ale znów osoba empiryczna jest uzewnętrznieniem, ujawnieniem osoby filozoficznej”⁷⁰.

2) Pomimo tego, że przedstawiając filozoficzne ujęcie osoby, J. Pastuszka preferuje „docieranie do głębszych przyczyn i wiązań ontycznych osoby”, to gdy pisze o charakterze, odnosi go do „elementów etycznych” i „filozoficznej koncepcji człowieka”⁷¹. Zatem dostrzega bezpośredni związek charakterologii nie z metafizyką (ontologią), lecz z etyką i antropologią filozoficzną.

3) Koncepcja charakteru według J. Pastuszki jako wyrażającego się w działaniu (stałym, moralnie dobrym, woliowym) wiąże się z personalizmem etycznym uznającym czyn za przejaw dynamizmu osoby, specyficzny dla niej, dany w doświadczeniu wewnętrznym - od strony świadomości. Działanie jest szczególnego rodzaju aktywnością człowieka -podmiotu i sprawcy, który doświadcza własnej wolności (samostanowienia), kontroli emocji i reakcji somatycznych (uczynień) oraz odpowiedzialności (odpowiadania na wartości).

Podsumowanie

Mimo rozróżnienia między psychologicznym i filozoficznym rozumieniem osoby J. Pastuszka podkreśla ich komplementarność, a także akcentuje znaczenie pełnego, holistycznego ujmowania człowieka na gruncie psychologii. Pisze o tym tak: „Oba te pojęcia [filozoficzne i psychologiczne] nie wykluczają się, ale się wzajemnie uzupełniają i prowadzą do pełniejszego zrozumienia człowieka. W roku 1947 pisał psycholog tej miary, co A. Gemelli,

⁷⁰ Op. cit., J. Pastuszka, 1963 s. 53.

⁷¹ Tamże, s. 58 i s. 60.

że newralgicznym punktem nowoczesnej psychologii jest «dehumanizacja człowieka», traktowanie go jako organizmu, automatu, istoty psychofizycznej, a pomijanie w nim pierwiastków duchowych. Można żywić nadzieję, że zainteresowania osobowością człowieka ułatwią przezwyciężenie tych trudności i pozwolą wytworzyć pełny obraz człowieka”⁷².

Koncepcja osoby według J. Pastuszki uwzględniająca jej wymiar substancjalny i empiryczny stała się podstawą psychologii kształtowania charakteru. Problematyka kształtowania charakteru jest bliska zagadnieniom samowychowania, wspierania rozwoju społeczno – moralnego wychowanków.

Streszczenie

W artykule przedstawiłam koncepcję osoby w ujęciu Józefa Pastuszki (1897-1989), która zawiera empiryczny (charakterystyczny dla psychologii i nauk z nią współpracujących) i substancjalny (badany na gruncie filozofii) aspekt ludzkiego „ja”. Następnie zaprezentowałam istotne właściwości osoby w świetle personalizmu metafizycznego, liberalistycznego i etycznego, które posłużyły mi jako punkt odniesienia w interpretacji filozoficznej części koncepcji osoby według J. Pastuszki. Do wspólnych cech personalistycznej koncepcji osoby należą: odrzucenie indywidualizmu i kolektywizmu; traktowanie osoby jako najdoskonalszego rodzaju bytu; podkreślanie istotnych cech osoby, takich jak intelektualność, wolność i podmiotowość; akcentowanie świadomej, wolnej i intencjonalnej aktywności osoby, czyli działania; otwartość osoby na wspólnotę; życie w świecie wartości. Z kolei podjęłam przeglądową analizę kryteriów opisu osoby wskazywanych przez psychologów humanistycznych w nurcie organizmicznym i egzystencjalnym. Kryteria te dotyczą holistycznego traktowania człowieka jako podmiotu osobowego, ukierunkowania na rozwój psychiczno – duchowy, otwartości człowieka na wartości, zdolności do działania, uspołecznienia i gotowości do spotkania. Oceniając koncepcję osoby autorstwa J. Pastuszki w przyjmowanych perspektywach można wysnuć wnioski mówiące o takich jej walorach, jak całościowe ujęcie charakteru i osobowości zapodmiotowanych w osobie; traktowanie rozwoju osobowego jako doskonalenia siebie; wyakcentowanie ludzkiego działania będącego najważniejszym sposobem realizowania wartości osobowych; podkreślanie doniosłości filozoficznej koncepcji człowieka, który jest bytem osobowym dla psychologii i innych nauk pokrewnych oraz aksjologii dla charakterologii normatywnej; uznawanie czynu (świadomego, wolnego działania) za przejaw specyficznego dynamizmu osoby. J. Pastuszka jedynie w nikłym stopniu podejmował zagadnienie otwartości człowieka na relacje międzyosobowe, gotowości do dialogu i spotkania w kontekście opracowanej koncepcji osoby. Koncepcja osoby i charakterologia według J. Pastuszki mogą stanowić podstawę programu wychowania i

⁷² Tamże, s. 60.

samowychowania, które prowadzą do wzrostu integracji i coraz pełniejszej transcendencji wychowanka.