

Antoni Jarnuszkiewicz SJ

# Od systemu do etyki

## Krytyka rozumu dialogicznego



Kraków 2012

- Co jest twoim celem w filozofii?
- Pokazać muszce drogę wyjścia z pułapki szklanego słoja.

Ludwig Wittgenstein

Antoni Jarnuszkiewicz SJ

# Od systemu do etyki

Krytyka rozumu dialogicznego

Kraków 2012

Copyright © 2012 by Antoni Jarnuszkiewicz SJ  
© Akademia Ignatianum, 2012  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków • tel. 12 39 99 620 • faks 12 39 99 501  
e-mail: [wydawnictwo@ignatianum.edu.pl](mailto:wydawnictwo@ignatianum.edu.pl)  
<http://www.ignatianum.edu.pl>

Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych na działalność  
statutową Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum

*Redakcja*  
Bartosz Kuzak  
Magdalena Małecka

*Projekt okładki i stron tytułowych wg pomysłu autora*  
(na okładce motyw „Sun Table” Salvadora Dali)  
Andrzej Świtniewski  
Katarzyna Świtniewska

*Skład*  
X<sub>Y</sub>TEX @ Rocznik Filozoficzny Ignatianum

ISBN 978-83-7614-124-4 (Ignatianum)  
ISBN 978-83-7767-845-9 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków  
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003  
e-mail: [wam@wydawnictwowam.pl](mailto:wam@wydawnictwowam.pl)  
<http://www.wydawnictwowam.pl>

DZIAŁ HANDLOWY  
tel. 12 62 93 254 – 256 • faks 12 43 03 210  
e-mail: [handel@wydawnictwowam.pl](mailto:handel@wydawnictwowam.pl)

KSIĘGARNIA INTERNETOWA  
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446 – 447 • faks 12 62 93 261  
<http://e.wydawnictwowam.pl>

Drukarnia Wydawnictwa WAM, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

# Spis treści

<b>0. Zamiast wstępu</b> . . . . .	7
<b>1. Od ontologii do etyki</b> . . . . .	15
1.1. Nowa fenomenologia . . . . .	15
1.2. Dekonstrukcja ontologii albo z powrotem do etyki . . . . .	33
1.3. Personalizm i postmodernistyczna dekonstrukcja . . . . .	46
1.4. <i>Metaphysicum</i> . . . . .	59
<b>2. Metafizyka spotkania</b> . . . . .	67
2.1. Enigma spotkania . . . . .	67
2.2. Struktura konstytutywna spotkania . . . . .	72
2.3. „Jenseits von <i>Autrement qu’être</i> ” . . . . .	77
<b>3. Krytyka rozumu dialogicznego</b> . . . . .	79
<b>4. Od systemu do etyki</b> . . . . .	93
4.1. Aplikacje metakliniczne . . . . .	93
4.2. Symptom rozwarstwienia <i>Ja-metafizycznego</i> od <i>ja-psychologicznego</i> . . . . .	132
4.3. Paradoks systemowy i kontrparadoks etyczny . . . . .	141
4.3.1. Trochę najnowszej historii . . . . .	141
4.3.2. Od linearnego monologu do systemowego dialogu . . . . .	145
4.4. „Od dialogu do etyki” <i>perichoreza</i> i <i>dialog</i> . . . . .	152
<b>Skróty bibliograficzne</b> . . . . .	169
<b>Bibliografia</b> . . . . .	171

W roku akademickim 1979/80 ojciec Johannes B. Lotz SJ prowadził na Uniwersytecie Gregoriańskim seminarium z problematyki filozofii spotkania i dialogu. Mottem tego seminarium była wypowiedziana podczas spotkania 27 grudnia 1978 roku refleksja Ojca Świętego Jana Pawła II, że „trzeba tworzyć filozofię spotkania”. Rok wcześniej Kard. Karol Wojtyła opowiadał Autorowi o swojej wakacyjnej (1977) lekturze tekstów Emmanuela Lévinasa. Sam Ojciec Lotz oceniał filozofię spotkania jako filozofię przyszłości – nie w tym sensie, że są to jedyne prawdziwe zagadnienia filozoficzne, ale że są one podstawowe, właśnie pierwsze, czyli metafizyczne. Z tych rozważań bierze swoje źródła myślenie istotne. W plejadzie postaci związanych z filozofią dialogu i spotkania takich jak: Martin Buber, Ferdynand Ebner, Franz Rosenzweig, Gabriel Marcel, Dietrich von Hildebrand, Maurice Nédoncelle czy Emmanuel Mounier, szczególne miejsce przysługuje największemu metafizykowi inspiracji personalistycznej Emmanuelowi Lévinasowi (1906–1995). Autor zajął się filozofią spotkania, a szczególnie metafizyką spotkania, wychodząc właśnie od analiz dokonanych przez Lévinasa. Na marginesie opracowań filozoficznych spotkania i dialogu ujawniła się przydatność badań interdyscyplinarnych, które przybrały kształt osobnego tematu zwieńczonego tą publikacją. Tym tematem jest analiza filozoficznych założeń procedur psychoterapeutycznych w psychiatrii schizofrenii, głównie w tzw. systemowej terapii rodzin. Refleksja nad założeniami filozoficznymi procedur psychoterapeutycznych w psychiatrii jest stosunkowo mało eksplorowanym zagadnieniem od strony filozofii, a nieliczne opracowania takich założeń przez psychoterapeutów wymagają konfrontacji z najnowszymi analizami filozoficznymi. Tematyżacja i płynąca z niej świadomość tych założeń może mieć wpływ na skuteczność procedur terapeutycznych i unikanie tzw. błędów sztuki, a w konsekwencji może być pomocna w szkoleniu się psychoterapeutów. Jednym z laboratoriów tych interdyscyplinarnych dociekań było trwające od 25 lat, mające charakter badawczo-edukacyjny, seminarium interdyscyplinarne współprowadzone przez Autora w Zakładzie Terapii Rodzin Katedry Psychiatrii Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego.

## 0. Zamiast wstępu

*Dawni filozofowie (i słusznie)  
znacznie więcej myśleli niż czytali.  
Dlatego trzymali się tak ściśle konkretnego.  
Druk to zmienił. Czyta się więcej, niż myśli.  
Nie mamy filozofów, tylko komentatorów.  
To właśnie powiada Gilson twierdząc, że po wieku  
filozofów, którzy zajmowali się filozofią,  
nadszedł wiek profesorów filozofii,  
którzy zajmują się filozofami.*

Albert Camus<sup>1</sup>

Czy w epoce postmodernizmu można w ogóle rozwijać myślenie istotne, myślenie filozoficzne, a w szczególności, czy w ogóle możliwe jest mówić sensownie o metafizyce<sup>2</sup>, czy raczej – idąc za sugestią Ludwiga Wittgensteina – można tylko milczeć? Zaprezentowane w tym tomie cztery studia są dowodem zmagania się z odpowiedzią na wezwanie, z jakim zwraca się do nas rzeczywistość, by przemyśleć istotnie strukturę spotkania międzyosobowego, w szczególności problem bliskości w spotkaniu.

Postulat, że „trzeba tworzyć filozofię spotkania”<sup>3</sup>, sygnalizuje, że nie wystarczy filozoficzna analiza dialogu i dialogiczna koncepcja personalizmu, że, jak okazuje to „nowa fenomenologia” Emmanuela Lévinasa, możliwa jest istotna refleksja nad samym spotkaniem z jego centralnym problemem, jakim jest bliskość, i to refleksja, która okazuje się jawić jako filo-

---

<sup>1</sup>A. Camus, *Notatki*, [w:] A. Camus, *Eseje*, PIW, Warszawa 1971, s. 506–507.

<sup>2</sup>Por. R. Kane, *The Ends of Metaphysics*, [w:] „International Philosophical Quarterly” 33 (1993), s. 413–428.

<sup>3</sup>W roku akademickim 1979/80 ojciec Johannes B. Lotz SJ prowadził na Uniwersytecie Gregoriańskim seminarium z problematyki filozofii spotkania i dialogu. Mottem tego seminarium była wypowiedziana podczas spotkania 27 grudnia 1978 r. refleksja Ojca Świętego Jana Pawła II, że „trzeba tworzyć filozofię spotkania”.

zofia pierwsza czyli metafizyka. Postulat ten stał się, od czasu moich podstawowych studiów filozoficznych (1971–1975), moją drogą filozoficzną. Natchnieniem dla moich poszukiwań był tekst, który parę lat wcześniej zrobił na mnie, wówczas studencie medycyny, ogromne wrażenie, a mianowicie studium etyczne Kard. Karola Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność*<sup>4</sup>.

Poniżej prezentowane cztery studia mają już swoją historię, gdyż w różnym stopniu, okresie i kontekście były już publikowane<sup>5</sup>, jednak po ich istotnym rozbudowaniu i doprecyzowaniu mają stanowić pewną całość dotyczącą opisu centralnych wymiarów filozofii spotkania, a ściślej

---

<sup>4</sup>K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960, 1986 [dalej M].

<sup>5</sup>Studium (1) *Od ontologii do etyki* wyszło w swojej pierwotnej formie drukiem jako osobny tekst: *Od ontologii do etyki. Wprowadzenie do „Miłości i Bycia”*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1994, a następnie stanowiło część drugiego wydania książki *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki. Drugie wydanie rozszerzone*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1994, s. 9–82 [dalej MB]; studium (2) *Metafizyka spotkania* w wersji pierwotnej wyszło jako artykuł: *Emmanuela Lévinasa filozofia spotkania*, [w:] *Twarz Innego*, [red.] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1985, s. 154–165, a następnie jako tekst poszerzony: *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*, [w:] *Towarzystwo Naukowe Jezuitów w Krakowie. Prace 1950–2008*, [red.] R. Janusz, Ignatianum–WAM, Kraków 2008, s. 223–236; studium (3) *Krytyka rozumu dialogicznego*, pierwotnie [w:] *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, [red.] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1987, s. 164–177, a następnie tekst poszerzony jako *Krytyka rozumu dialogicznego. Studium z metafizyki prawa naturalnego*, [w:] *Towarzystwo Naukowe Jezuitów w Krakowie. Prace 1950–2008*, [red.] R. Janusz, Ignatianum–WAM, Kraków 2008, s. 207–222; studium (4) *Od systemu do etyki*, uprzednio w wersji nierozbudowanej: *Od systemu do etyki*, [w:] *Życie etyczne — żyć etyką. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin*, Ignatianum–WAM, Kraków 2009, s. 177–209, ale jego poszczególne elementy widziały już światło dzienne wcześniej: *Symptom rozwarstwienia Ja-metafizycznego od ja-psychologicznego*, [w:] *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989*, Kraków 1990, s. 137–148; „*Od dialogu do etyki*” — *paradoks systemowy. Z filozofii koncepcji systemowej walki z lękiem*, [w:] *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991–92*, Kraków 1992, s. 183–201; *Inaczej niż myślenie według wartości, czyli od kategorycznej imperatywności i konwencjonalnego dialogu do etyki*, [w:] „Edukacja Filozoficzna” 11 (1991), s. 65–70; i ten sam tekst pod innym tytułem: *Metafizyczne źródła odpowiedzialności w życiu publicznym*, [w:] *O odpowiedzialności. Moralny wymiar odpowiedzialności w życiu publicznym. Materiały III Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego*, Kraków 4–5 czerwca 1990, [red.] J. Pawlica, UJ, Kraków 1993, s. 19–24; *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki. Drugie wydanie rozszerzone*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1994; *Dialog terapeutyczny jako pomoc w odkrywaniu i uznaniu Ja-etycznego (Der therapeutische Dialog als Hilfe, ein „ethisches-Ich” zu entdecken und zu erfinden)*, referat wygłoszony w Krakowie dnia 24 kwietnia 1998 r. podczas X Jubileuszowego Seminarium Terapii Systemowej na Wydziale Lekarskim Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego.

metafizyki spotkania, tj. „trialogu”<sup>6</sup> i „perichorezy”<sup>7</sup>. Analiza praw metafizycznych rządzących spotkaniem, które jest sensem każdego dialogu, ma być odpowiedzią na bardzo żywe współczesne zainteresowanie dialogiem i prawami nim rządzącymi. Teksty tego zbioru, próbujące opisać metafizyczną istotę spotkania, idą jakby podwójnym torem. Wychodzą z filozofii dialogu i spotkania, by spotkać się z analizą przeprowadzaną w *praxis* sytuacji granicznej powstawania i leczenia psychozy, czyli zmedyalizowanego szaleństwa. Z analizy problemów procedur psychoterapeutycznych czerpią one swe światło do analiz jeszcze bardziej precyzyjnych. Idąc za sposobem opisu E. Lévinasa refleksja przybiera kształt hermeneutycznej spirali, w której centrum zalega doświadczana istota zjawiska, a droga jej opisu, spiralnie zataczając kolejne kręgi, zbliża się do tego centrum przechodząc parokrotnie, ale na coraz bliższym dystansie, jakby ten sam moment analizy. W szczególności opis nasz krąży wokół „roli”, jaką w spotkaniu odgrywa Trzeci trialogu, a tym samym wokół tego, jakie są warunki możliwości przytomności perichorezy. Sądzę, że bardzo dużo o tej „roli” udało się tu napisać. Zanim jednak prawda opisywanego doświadczenia ujawni się jako symfoniczna jedność wielu opisów, musimy przeboleć pewną niezgrabność i fragmentaryczność tego sposobu opisywania. To zapis realnej historii naszego dociekania. Taka postmodernistyczna wielowątkowość „opisów celnych odsłoneń” jest jednak na usługach samej prawdy i pocieszam się, że skoro ważne rzeczy zostały powiedziane, to bóle rodzenia samego opisu w radości pełnej inicjacji nie zostaną więcej pamiętane. W gruncie rzeczy nie jest to tylko droga opisu i jako taka droga inicjacji czytelnika w samo doświadczenie, ale samo rodzenie się opisu i jego rozbudowywanie jest coraz istotniejszą i w tym sensie coraz głębszą inicjacją w *metaphysicum*. W moich studiach, szczególnie tych zawartych w tym zbiorze i dość arbitralnie zmontowanych w jeden tekst, jest wiele takich powrotów, także werbalnych, a nawet tych samych cytatów. Powtórzenia te są przede wszystkim owocem samej metody opisu. Niech z jednej strony znaczą tor hermeneutycznej spirali,

<sup>6</sup> „Trialogiem” nazywam podstawową strukturę spotkania analizowanego na poziomie metafizycznym, gdzie spotkanie esencjalnie wydarza się nie w ramach diady ja–ty, ale w ramach triady osób: ja, ty (drugi), on (trzeci).

<sup>7</sup> Bezpośrednia bliskość, „przenikanie etyczne”, (gr. περιχώρησις, *perichoresis*), które św. Bonawentura przetłumaczył jako „*circuminCessio*” z niuanssem o charakterze aktywnym i dynamicznym, i łacińskie „*circuminSessio*” w sensie inhabitacji bardziej statycznej; tego terminu technicznego zaczerpniętego z teologii trynitarniej określającego *sui generis* jedność czy bliskość osób Trójcy – będziemy używać na określenie tego szczególnego zjawiska, jakim jest bliskość międzyosobowa – etyczne przenikanie właśnie.

z drugiej zaś świadczą o pierwotnej odrębności poszczególnych etapów analizy. W czasach składu komputerowego nie przyda to pracy maszyniście ani, mam nadzieję, nie znudzi życzliwego czytelnika.

Na wstępie chciałbym też dodać dwie dalsze uwagi dotyczące konstrukcji tekstu:

- terminu „absolutny” nie będziemy używać w znaczeniu Absolutu jako apofatycznego nazwania Boga, lecz w sensie etymologicznym tego terminu jako „rozwiązanie” z zależności, wywikłanie się (*s'absoudre*) z kontekstu i zewnętrżności wobec niego, jako synonim *par excellence* transcendencji, jako καθ'αὐτο (*kath auto*) separacji, zupełnego nieuwarunkowania: bez-warunkowości, bez-względności czy nie-względności;
- będziemy rozróżniać między dobrem (ἀγαθόν, *agathon*) a dobrocią (ἔλεος, *eleos*) i tym samym oddawać — także w cytatach — Lévinasowe pisane z dużej litery „*le Bien*” jako *Dobroć* zamiast *Dobro*, chcąc w ten sposób podkreślić, jeszcze bardziej niż przez dużą literę, metaaksjologiczny charakter *Dobroci*, o której pisze Lévinas, a której istota bliższa jest *chesed* (חֶסֶד) czy ἔλεος niż ἀγαθόν z jego do dziś pobrzmiewającym odniesieniem do merkantylności dobra jako towaru. Dwuznaczność tę, poprzez zbitkę terminologiczną καλοκάγαθία (*kalokagathia*), starożytni starali się ominąć odniesieniem dobra do „inaczej niż interesownie” jawiącego się piękna. Sam problem używanego języka — gra z językiem pomiędzy apofatycznością a katafatycznością — jest poważny, gdyż język potoczny nie jest przyzwyczajony do opisu wymiaru osobowego z jego pneumatycznym logosem i — jak postuluje Martin Heidegger — prócz poezji tylko mowa myślenia istotnego jest w stanie sprostać takiemu opisiowi<sup>8</sup>:

„Cała plastyki tajemnica  
Tylko w tym jednym jest,  
Że duch, jak błyskawica,  
A chce go ująć gest”.

Cyprian Kamil Norwid

<sup>8</sup>Por. M, s. 88–89, gdzie możemy spotkać ciekawą egzemplifikację sposobu budowy języka personalistycznego przez Karola Wojtyłę.

Studia te wraz ze studium z metafizyki, jakim był tekst „Miłość i Bycie”<sup>9</sup>, są kontynuacją badań podstawowych, zmierzających do coraz istotniejszego opisanego fenomenu metafizycznego i tym samym do rozwiązania problemów metafizycznych, szczególnie zaś tego, nazwanego przez Jeana Lacroix, prawdziwym problemem filozoficznym, którym „*jest zawsze ten sam problem jedności i wielości*”, a którego próby rozwiązania kryją się w tradycyjnej problematyce analogii i partycypacji. Poszukiwania te rozpoczęła rozprawa pt. „Eidetyczny opis fenomenu piękna” (1975)<sup>10</sup>. Następnie w studium poświęconym filozofii Emmanuela Lévinasa<sup>11</sup> została opisana i opracowana w zarysie metoda fenomenologiczna, którą nazwałem *fenomenologią kontemplatywną* — czy lepiej: *kontemplacją fenomenologiczną* — a której inspiracja kryje się właśnie w metodologii „nowej fenomenologii” analiz Lévinasa. W późniejszych wykładach i studiach<sup>12</sup>

<sup>9</sup>MB; studium było przedstawione jako rozprawa habilitacyjna i obronione w trakcie kolokwium habilitacyjnego dnia 5 czerwca 1991 r. wobec Rady Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i zatwierdzone przez Senat PAT; recenzenci: Beata Szymańska-Aleksandrowicz, Tomasz Węclawski, Józef Tischner; por. *on line*: <http://jezuici.krakow.pl/cgi-bin/rjbo?b=fjpxx&q=JARNUSZKIEWICZ+ANTONI&f=1>, [dostęp 30 listopada 2012].

<sup>10</sup>Część tego studium w wersji na nowo przepracowanej ukazała się pt. *Enigma piękna*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Znak, Kraków 1991, s. 185–211; por. także A. Jarnuszkiewicz SJ, *Subiektywizm czy subiektywność?*, [w:] „Znak” 252 (1975), s. 795–798 oraz *Kryjówka nadziei*, [w:] „Znak” 309 (1980), s. 343–355.

<sup>11</sup>A. Jarnuszkiewicz SJ, *Separazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1982 [dalej SP]. Studium przedstawione i obronione w 1982 r. jako praca doktorska na Wydziale Filozoficznym Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie (promotor o. Simon Decloux SJ).

<sup>12</sup>Prócz tekstów wyszczególnionych w poprzednich przypisach: A. Jarnuszkiewicz SJ, S. Kuczkowski, *Rola poczucia winy w tworzeniu się postawy moralnej*, [w:] *W służbie Ludowi Bożemu*, [red.] B. Bejze, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1983, s. 261–275; A. Jarnuszkiewicz SJ, *Enigma metafizyki*, [w:] *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1988*, Kraków 1988, s. 67–75; *Intuicja etyczna. „Sentir” w „Ćwiczeniach duchownych” Ignacego Loyoli ze szczególnym uwzględnieniem „Reguł o rozeznawaniu duchów”*, [w:] „*Rozeznawanie duchów*” w „*Ćwiczeniach duchownych*”. *Materiały IX Tygodnia Duchowości Ignacjańskiej — 1989*, Czechowice-Dziedzice 1991, s. 26–33 oraz [w:] *Smak życia z Bogiem. Modlitwa i rozeznanie duchowe w „Ćwiczeniach duchownych”*, WAM, Kraków 1999, s. 205–214; „*Ziarno szaleństwa*”. *Recenzja książki ks. M. Jędraszewskiego „Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa”*, [w:] „*Edukacja Filozoficzna*” 11 (1991), s. 259–263; *Dzisiejszy chrześcijanin w kulturze i świecie: integrysta czy apostoł?*, [w:] „*Horyzonty Wiary*” 11 (1992), s. 39–43 i szersza wersja tego tekstu pod tytułem: *Najstarsze imię laicyzmu*, [w:] „*Przegląd Powszechny*” 9 (1993) s. 226–235; *Analiza doświadczenia Boga w „nowej fenomenologii”*, [w:] „*Analecta Cracoviensia*” XXIII (1991),

dopracowane zostały różne aspekty tej metody, by wreszcie przy jej użyciu spróbować w „Miłości i Byciu” opracować bardziej kompletną monograficzną analizę fenomenu metafizycznego. Była więc „Miłość i Bycie” kontynuacją poszukiwań metody analiz filozoficznie fundamentalnych czy pierwszych, a szczególnie próbą monograficznego opracowania fenomenu metafizycznego w ramach *nowej fenomenologii*. Mimo że tekst ten stanowi monografię, jest on również próbą systematycznej (niehistorycznej) konfrontacji na terenie metafizyki dwu tradycji filozoficznych: tradycji scholastycznej, ujętej głównie tematycznie (*Bycie*) – oraz tradycji *nowej fenomenologii*, ujętej zarówno metodologicznie jak i analitycznie (*Miłość*). Studium to więc, będąc refleksją nad zastosowaniem metody i analiz *nowej fenomenologii* do problematyki tradycyjnej metafizyki, suponuje znajomość zarówno tradycyjnej metafizyki, której właśnie proponuje przebudowę (rozwój, precyzację; szczególnie kwestii analogii metafizycznej, transcendentaliów i problemu ontologicznego). Sponuje też ono znajomość filozofii Emmanuela Lévinasa, której propozycje metodologiczne i analityczne szeroko eksploatuje. W drugim wydaniu (1994) „Miłości i Bycia” zdecydowałem się zawrzeć parę refleksji istotnych dla lepszego umiejscowienia proponowanych rozwiązań, szczególnie tych zaczerpniętych z wątków filozofii Emmanuela Lévinasa w postaci studium „Od ontologii do etyki”.

To drugie wydanie studium zatytułowanego „Miłość i Bycie”<sup>13</sup>, będące zrębem traktatu metafizycznego, studium możliwości zbudowania traktatu metafizycznego w oparciu o metodologię *nowej fenomenologii*, wyszło w okresie, kiedy myśl *metafizyka inspiracji personalistycznej* – Emmanuela Lévinasa – była o wiele lepiej znana na polskim gruncie. Studium „Od ontologii do etyki” stanowiło jego wstępną część, gdyż inspiracją myślą metafizyczną Lévinasa była decydująca zarówno dla tematyki, jak i metodologii (szczególnie w sposobie używania języka) studium.

„Miłość i Bycie” mimo dydaktycznej genezy nie było jednak podręcznikiem, szczególnie podręcznikiem historii problemu metafizycznego. Było ono próbą opracowania zrębu systematycznego traktatu metafizycznego i w tym sensie systematyczną monografią kwestii metafizycznej anali-

---

s. 25–33; *La méthodologie des analyses de l'expérience de Dieu dans la nouvelle phénoménologie d'Emmanuel Lévinas*, (tekst wygłoszony na JESPHIL, Padwa 1996), [w:] „Forum Philosophicum”, 5 (2000), s. 133–136.

<sup>13</sup>MB, s. 399.

zowanej metodą „nowej fenomenologii”<sup>14</sup>, czy inaczej „fenomenologii kontemplatywnej” wyrosłej z myśli Lévinasa. Metoda ta została doprecyzowana, tj. oczyszczona z polemik i dostosowana do systematycznej i krytycznej analizy fenomenu metafizycznego w osobnym studium<sup>15</sup>. „Miłość i Bycie” natomiast miało stanowić monografię kwestii metafizycznej, jednak bez choćby polemicznego odniesienia do analiz i tez („syn-tez”) scholastyki, Immanuela Kanta czy Martina Heideggera, lub do współczesnej dyskusji postmodernistycznej. Stanowi ono monografię pozytywną jakby „bez przypisów”, bez polemiki, która mogłaby odebrać językowi analiz jego pierwotność i metodologię gwarantującą rzeczywiście analizę πρώτη (prote) rzeczywistości. Faktyczne polemiki i przypisy zawarte w jej tekście są raczej wskazaniem paralelizmów i różnic w innych analizach, a nie próbą porównań kończących się w dialektycznej „syn-tezie” (już nie tezie), czy w kompromisach i konformizmach eklektyzmu. I mimo, że w zamiarze jest to całość mająca być właśnie monografią kwestii metafizycznej, to jednak nie ma ona charakteru *summy*, bowiem σοφία (*sophia*) czy θεωρία (*theoria*) myślenia istotnego wykracza poza ideał całości sumarycznej ἐπιστήμη (*episteme*), wykracza poza myślenie metodyczne z założenia zbudowane dla pewnego celu, szczególnie dla celu *dydaktycznego*<sup>16</sup> i w tym sensie *scholastycznego*. Tekst „Miłości i Bycia” nie ma także celu scholastycznego w służbie jakiegś apologetyki czy też terapii (np. jakiegoś typu „logoterapii”). Chodzi o uniknięcie tego, co Francis Bacon nazwał *idola fori* i *idola theatri*, które już w punkcie wyjścia analiz mogą te analizy popsuć, a które to płynęłyby z założeń przedanalizycznych, np. szukania *ratio sufficiens* czy jakiegś innej aspektowej sensowności. Dydaktyka i apologetyka bywają więc efektem osiągniętym mimochodem. Chodzi o uniknięcie indoktrynacji czy manipulacji, a nawet perswazji. Zamiast przedstawiać

<sup>14</sup>Por. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Analiza doświadczenia Boga w „nowej fenomenologii”*, dz. cyt., s. 25–33.

<sup>15</sup>Por. SP, s. 370–416.

<sup>16</sup>„»Etyka« po raz pierwszy pojawia się w szkole Platona wraz z »logiką« i »fizyką«. Dyscypliny te powstają wtedy, gdy myślenie przekształca się w filozofię, a filozofia w ἐπιστήμη (naukę), sama zaś nauka staje się sprawą szkoły i przedsiębiorstwa szkolnego. Przechodząc przez tak rozumianą filozofię, nauka powstaje, ale myślenie odchodzi. Wcześniejsi myśliciele nie znają ani »logiki«, ani »etyki«, ani »fizyki«. Pomimo to ich myślenie nie było ani nielogiczne, ani niemoralne. Myśleli oni φύσις tak głęboko i w takim zakresie, jakiej nie była w stanie osiągnąć cała późniejsza »fizyka«. Tragedie Sofoklesa, jeśli porównanie takie jest w ogóle dozwolone, przechowują w swoich opowieściach ἦθος w sposób bardziej źródłowy niż wykłady Arystotelesa z »etyki«”. Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 116 [dalej BH].

dowody, czyli sprowadzać opisywane zjawiska do jakichś zasad rzekomo bardziej jasnych czy bezdyskusyjnie oczywistych, chodzi w tych refleksjach przede wszystkim o danie świadectwa (nb. świadectwo jest warunkiem podstawowym w proliferacji prawdy w metodologii nowej fenomenologii), chodzi o opisanie rzeczywistości eidetycznie jako szczególnego fenomenu: „*enigmy*” czy *fenomenu enigmatycznego*, żeby odwołać się od razu do terminologii Lévinasa<sup>17</sup>, czy *fenomenu nasyczonego* (*phénomène saturé*)<sup>18</sup> Jean-Luc Marion. Ten opis o charakterze świadectwa ma sens jako zainicjowanie czy wciągnięcie samego czytelnika w żywe doświadczenie. Chodzi więc o uniknięcie obciążeń metodycznych, jakie narzucałby cel dydaktyczny, apologetyczny (dowodzenie) czy terapeutyczny<sup>19</sup>. Świadectwo jest pierwotniejszą od dydaktyki, apologii i terapii atmosferą pedagogiczną, w której możliwy jest przystęp do istotnej prawdy bycia: do życia i do myślenia istotnego.

Natomiast studia przedstawione w tym zbiorze koncentrują się na sednie podstawowej metafizycznej sytuacji, jakim jest spotkanie z jego konstytutywnym trialogicznym logosem i perichorezą.

---

<sup>17</sup> Por. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, s. 203–216 [dalej EDE].

<sup>18</sup> Por. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Les Presses Universitaires de France, Paris 1977, s. 280–325.

<sup>19</sup> Problem terapeutyczny będzie natomiast znakomitą sytuacją graniczną, eksplikującą istotne momenty struktury metafizycznej i pomocną w jej opisie. Oczywiście, wtórnie już, może być pożyteczne odwoływanie się w ocenach procedur terapeutycznych do analiz metafizycznych i to nie tylko przy rozstrzyganiu zagadnień moralnych.

# 1. Od ontologii do etyki\*

*La philosophie première est une éthique.*

Emmanuel Lévinas<sup>1</sup>

## 1.1. Nowa fenomenologia

*...ten kwiat, co leci w górze  
i wieje płatkami – to motyl  
słowo obce – nie wiesz co to znaczy...*

J.I.

Język poniższych analiz może być trudny dla czytelnika, który by nie był dobrze obyty zarówno ze scholastyczną tradycją filozoficzną, jak i z bardzo hermetycznym, na pierwszy rzut oka, językiem analiz Emmanuela Lévinasa. Pomijając problemy stylu, trudność i pewna hermetyczność języka wydaje się nie do uniknięcia ze względów natury zasadniczej. Odwołanie się bowiem do inspiracji Emmanuela Lévinasa sprawia, że w opisach fenomenu metafizycznego sięgam do metody, którą Lévinas nazwał „*via eminentiae*”, „drogą uwznioślającą”<sup>2</sup>. Owo wystylizowane przez Lévinasa podejście nazwane „*via eminentiae*” jest rodzajem szczególnego podejścia *kataphatycznego* (καταφατικός, *kataphatikos*), „pozytywnie stwierdzającego”, różnego zarówno od tak częstego w teologii i filozofii – i drogiego szczególnie mistyce Mistrza Eckharta, czy dla korzystającego z tej

---

\* Pierwotny tytuł rozdziału ujrzał światło dzienne jako osobny tekst: *Od ontologii do etyki. Wprowadzenie do „Miłości i Bycia”*, dz. cyt., a następnie stanowił część drugiego wydania studium *Miłość i Bycie*: MB, s. 9–83.

<sup>1</sup>E. Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Arthème Fayard, Paris 1982, s. 81 [dalej EI].

<sup>2</sup>Por. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'Idée*, Vrin, Paris 1982, s. 139–142 [dalej DI].

inspiracji Martina Heideggera – podejścia *apofatycznego* (ἀποφατικός, *apophatikos*), „negatywnego”, właściwego tzw. „filozofii i teologii negatywnej”. Różni się ono również od klasycznego podejścia zwanego „*via eminentiae*”. Jest ono najbliższe podejściu „*plus quam*”, „*więcej niż*”, Jana Szkota Eriugeny<sup>3</sup>, choć nie jest z nim identyczne. Owa wypracowana przez Lévinasa „*via eminentiae*” ma w sobie dwa momenty:

Jeden jest ewidentnie katafatyczny, ale pojawia się na gruzach dekonstrukcji, stąd – jeśli takie klasyfikacje cokolwiek jeszcze znaczą – *nową fenomenologię*, radykalnie polemizującą z myślą transcendentalizującą, można zaliczyć do nurtu postmodernistycznego, w którym zlewają się dwa nurty: „kryptomodernistyczny” nurt antymodernistyczny oraz właściwy nurt postmodernistyczny. Oba są obecne w myśli Lévinasa. Jego katafatyczny program zamiast „*plus quam*” posługuje się podejściem, które on sam polemicznie<sup>4</sup> określa „*autrement que*”, „*inaczej niż*” („*autrement qu'être*”, „*autrement que savoir*”).

Drugi moment jest apofatyczny i charakteryzuje się dekonstrukcją filozoficznych *słów-kluczy*. Owa szczególna dekonstrukcja dokonuje się jednak w imię precyzyjnie opisywanego doświadczenia bardziej źródłowego niż to sugerowały słowa zdekonstruowane. Problem klasyfikacji takiego myślenia jako rodzaju podejścia postmodernistycznego omówimy później. Jednakże już na wstępie warto zauważyć, że zbyt pochopnie nazywa się „*mentalnością postmodernistyczną*” czy „*postmodernistyczną demolką*” wszystkie cudactwa kulturowe współczesnej epoki, zbyt też pochopnie i nieprecyzyjnie dzieli się postmodernizm na ten rozwijany przez *postfilozofów „systematyków”*, pragnących filozofię zreformować (Putnam, Apel, Habermas, Gadamer, Ricoeur, McIntyre, Blumenberg, Taylor, Davidson, Dummet) oraz *postfilozofów „nietzscheanistów”*, dążących wprost do likwidacji filozofii, a przynajmniej nieprzejednanych w burzeniu „*mentalności ateńskiej*” z jej bożkami, jakimi są „*θεωρία*” i „*ἐπιστήμη*” (Heidegger – ojciec filozoficznego postmodernizmu, Lyotard, Derrida, Rorty, Foucault, Deleuze, Bataille, Marquard, Welsh, Adorno, a tak-

<sup>3</sup>Por. J. Szkot Eriugena, *De divisione naturae*, [w:] *Patrologia Latina* 122, 426 C–D, [red.] J.P. Migne; por. też J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Biblos, Tarnów 1991, s. 193.

<sup>4</sup>Metafizyczną myśl Lévinasa starałem się odszyfrować z tej polemiki (podjętej głównie z Husserlem i swoiście rozumianym Heideggerem) w studium *Separazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*, dz. cyt.; por. SP, s. 40–344.

że Lévinas<sup>5</sup>. Nieporównanie trafniejszą systematyzacją (choć i ona jest dużym uproszczeniem oraz ma charakter systematyzującej prowizorycznie umowności) jest przyjęty przez P.M. Rosenau<sup>6</sup> podział przedstawicieli postmodernizmu na dwie orientacje: pierwszą „sceptyczną” (czy „eliminatywistyczną”<sup>7</sup>) i drugą „afirmatywną” czy „konstruktywną”. Jednakże taka systematyzacja nie wydaje się istotna, gdyż analizy tego samego filozofa mogą być w jednej sferze problemów sceptyczne, w innej zaś afirmatywne<sup>8</sup>. Do kwestii związanych z podejściem postmodernistycznym w filozofii wrócimy później.

Metodologiczne podejście nazwane przez Lévinasa „*via eminentiae*” wymaga już na wstępie paru szerszych uwag. „*Nową fenomenologią*”<sup>9</sup> nazywam ten nurt metodologiczny w pohusserlowskiej fenomenologii, który podejmując najpierw problematykę antropologiczną, jak w fenomenologii Maxa Schelera, dochodzi stopniowo, poprzez problematykę etyczną (np. u Hildebranda, Heideggera czy Sartre’a) oraz problematykę dialogu i spotkania, do rozkwitu w podjęciu problematyki *par excellence* metafizycznej u Emmanuela Lévinasa. Dzieje się to jednak już nie na poziomie abstrakcyjnej ontologii zrównującej wszystkie byty poprzez syntezy abstrakcji w totalną całość — i to mimo deklaracji np. o uznaniu analogii — lecz na poziomie, który Lévinas nazwał „*porządkiem etycznym (éthique) albo порядkiem świętości (sainteté), lub порядkiem miłosierdzia (miséricorde), albo порядkiem miłości (amour), albo порядkiem umiłowania*”

---

<sup>5</sup>Por. H. Kiereś, *Kto się boi postmodernizmu — kto wiąże z nim nadzieję*, [w:] „Słowo. Dziennik Katolicki” 60 (16–18 kwietnia 1993), s. 9. Nb. autor publikacji tyleż niefrasobliwie, ile życzeniowo diagnozuje, że postmodernizm w Polsce lansują prócz postmarksistów także „*myśliciele z kręgu hermeneutyczno-dialogicznego, którym sprzyja chaos duchowy*”.

<sup>6</sup>Por. P.M. Rosenau, *Postmodernism and the Social Sciences, Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton University Press, New Jersey 1992, s. 14–17.

<sup>7</sup>Por. R. Kane, *The Ends of Metaphysics*, dz. cyt., s. 423: „*Eliminativism [...] tries to reduce all ways of seeing objective reality to one (or too limited a number). Eliminativists are like the Roman armies on Tacitus’ accounting: solitudinem faciunt, veritatem dicunt. They make a desert and call it truth*”.

<sup>8</sup>Por. Z. Melosik, „*Epistemologia*” postmodernizmu, [w:] *Nieobecne dyskursy*, cz. III, [red.] Z. Kwieciński, UMK, Toruń 1993, s. 168–187 oraz A. Burzyńska, *Dekonstrukcja: próba krytycznego bilansu*, [w:] *Po strukturalizmie. Współczesne badania teoretycznoliterackie*, [red.] R. Nycz, Wydawnictwo „Wiedza o kulturze”, Wrocław 1992, s. 47–69.

<sup>9</sup>Tekst tego paragrafu opiera się na tekście, który był podstawą referatu wygłoszonego na *Symposium z problematyki współczesnej filozofii religii* na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, 16–18 listopada 1988 r. i opublikowany: A. Jarnuszkiewicz SJ, *Analiza doświadczenia Boga w „nowej fenomenologii”*, dz. cyt., s. 25–33.

(charité)<sup>10</sup>, a który my możemy nazwać *par excellence* personalistycznym.

*Nowa fenomenologia* to filozofia, w której obecne jest to, co Lévinas nazwał „rewolucją kopernikańską w filozofii”<sup>11</sup>: „rewolucja kopernikańska, [czyli] *sens*, którego nie mierzy się przez bycie czy niebycie, lecz przeciwnie, bycie jest determinowane przez *sens*”<sup>12</sup>, sens struktury etycznej, czy lepiej sens osobowej struktury rzeczywistości. W tej perspektywie wymiar osobowej struktury rzeczywistości jawi się jako πρώτη, a jego analiza jako πρώτη φιλοσοφία (*prote philosophia*), *par excellence*<sup>13</sup> metafizyka, analiza pierwotniejsza od wszelkiej epistemologii, logiki i ontologii. W refleksji idącej po tropie analiz zapoczątkowanych przez Lévinasa nie ma miejsca na żadną *metafilozofię* (tym bardziej na żadną „*postfilozofię*”), gdyż to właśnie autentyczna filozofia, filozofia autentycznie pierwsza ma w sobie ów wymiar metarefleksyjny uwikłany od razu w pierwsze analizy. Φιλο-σοφία nie jest więc *umiłowaniem* jakiejś nieokreślonej *mądrości*, lecz *mądrością* bardzo precyzyjnie zakorzenioną, *mądrością miłości*. Perspektywa πρώτη jest więc perspektywą etyczną, czy inaczej personalistyczną, stąd Jean Lacroix w „Le personalisme comme anti-idéologie” (Paris 1972) określił Lévinasa jako wówczas „*największego żyjącego metafizyka inspiracji personalistycznej*”, który według wyrażenia Stephana Strassera z „*Jenseits von Sein und Zeit*”<sup>14</sup>, dodał do metody Husserlowskiej wymiar głębi, właśnie tej źródłowej, πρώτη etycznej, która rozszczała *fenomen* w *enigmę* — jak Lévinas nazywa fenomen, którego nie da się w żaden sposób ująć w pojęcie czy ideę.

<sup>10</sup>E. Lévinas, F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon 1987, s. 96 [dalej EL].

<sup>11</sup>E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1978, s. 82 [dalej HH].

<sup>12</sup>E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974, s. 166 [dalej AE].

<sup>13</sup>W tekście tym często używane są takie dookreślenia jak *swoisty*, *par excellence*, *sui generis* czy *sui iuris*. Nie jest to jednak maniera, której źródłem jest unikanie trudu pojęć, lecz użyteczny zabieg metodologiczny przy tłumaczeniu języka Lévinasa, uwikłanego w polemikę ze stylizacjami Husserla i Heideggera, na język niepolemiczny. Uczciwiej jest więc zaznaczyć w ten sposób, gdzie albo terminologia użyta przez Lévinasa ma *sui iuris* znaczenie, czyli znaczenie odbiegające od potocznego, albo też użyta przez mnie terminologia werbalnie nie jest zgodna z terminologią Lévinasa, lecz jest jej tłumaczeniem na język uwolniony od polemik obecnych w tekstach Lévinasa.

<sup>14</sup>S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1978, s. 124.

Ten więc *porządek etyczny* – czy jak go nazywa Lévinas, *porządek miłości*<sup>15</sup> – jest sensem, który konstytutywnie determinuje, konstytuuje bycie. I to jest rzeczywiście *rewolucja kopernikańska* w filozoficznej problematyce, także tej epistemologicznej.

Jeżeliby więc z drugim, szczególnie z Drugim (*Autrui*) *par excellence*, jakim jest Bóg, ujmować jedynie w kategoriach ontologicznych, numerycznych („*estetycznych*” jak je zakwalifikował ks. Tischner) lub dialogicznych, to owa opisywana przez Lévinasa etyczność czy *sui iuris* „*sakralność*”<sup>16</sup> nie mieściłaby się w żadnej z tych kategorii. Rodzi się konieczność wyróżnienia kategorii bardziej podstawowej od kategorii ontologicznych i kategorii antropologicznych, kategorii *metafizycznej*. Nie są bowiem pierwsze (πρώτη) ani analizy sterowane pytaniami ontologicznymi, ani pytaniami o przyczyny bytów przygodnych, ani też pytaniami przejętymi przez Heideggera od Leibniza i skryzalizowanymi w formule *dlaczego istnieje raczej w ogóle coś niż nic*<sup>17</sup>, ani wreszcie analizy sterowane pytaniami wzbudzonymi przez różne fenomeny antropologiczne. Wszystkie te pytania pozostają bez satysfakcjonującej odpowiedzi, jeżeli nie padnie najpierw odpowiedź na pytanie metafizyczne, także o naturę więzi z Bogiem.

Co to jest jednak metafizyka? Lévinas unika rozważań metodologicznych i wypowiada się wyraźnie w tej sprawie dopiero zagadnięty wprost przez interlokutorów, jak podczas rozmowy przy okazji odbierania w Lejdzie dyplomu *doktora honoris causa*. Mówi tam, że „*ci, którzy w czasie całego swojego życia pracowali nad metodologią, napisali wiele książek, które zastępują książki bardziej interesujące, jakie mogliby napisać*”<sup>18</sup>. Następnie metodę swoich analiz metafizycznych określa Lévinas jako *sui generis* (a właściwie *par excellence*) *drogę uwznioślającą* (*via eminentiae*<sup>19</sup>). Chodzi mu o radykalną „*obiektywność*”, o radykalną *zewnętrzność*; opisy nie czerpią swych nazw z definicyjnych odniesień do już znanych fenomenów, lecz choć słowa używane pochodzą z języka potocznego, ich *emfatyczne* czy *hiperboliczne* czy – jak to jeszcze inaczej nazywa Lévinas

<sup>15</sup>Por. EL, s. 96.

<sup>16</sup>Odwołując się do eksploatowanego przez ks. J. Tischnera rozróżnienia na „*sacrum*” i „*sanctum*”, sakralność etyczna wpisywałaby się w doświadczenie *sanctum*, czyli sakralności osobowej, różnej od pełnej wieloznaczności sakralności numinotycznej.

<sup>17</sup>„*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*” za pytaniem G.W. Leibniza „*pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*” (z: *Principes de la nature et de la grâce*).

<sup>18</sup>DI, s. 143.

<sup>19</sup>Por. DI, s. 139–142.

— wyostrzone<sup>20</sup> użycie pochodzi z całkiem nowego doświadczenia, które jest jedynym i *de facto* pierwszym źródłem ich sensu. Wzniosłość (*eminentia*) tego sensu nie płynie z dookreśleń przymiotnikami sensu banalnego, które wskazywałyby tylko kierunek zmiany znaczeń, lecz na radykalną zmianę sensu tych słów. Wzniosłość tego sensu płynie z nowego poziomu doświadczenia rzeczywistości — banalnego (w sensie powszechności i bezpośredniości), lecz w sobie samym wzniosłego, doświadczenia rzeczywistości *par excellence*: z jego *par excellence* oczywistością czy fenomenalnością. Z tego wzniosłego doświadczenia wzniosłej rzeczywistości czerpią swoje pierwotne, swoje *par excellence* πρώτης, znaczenia słowa metafizyczne i religijne; znaczenia już nie metaforyczne, analogiczne tylko i abstrakcyjne, lecz znaczenia istotne. Znaczenie słów metafizycznych nie tworzy się w żaden sposób w naszym umyśle, lecz w nim się tylko *rodzi*, a *rodzi* się ono w kontakcie z rzeczywistością — jak ją nazywa Lévinas — *zewnątrzną* (określenia tego używa Lévinas już w podtytule „Totalité et Infini”), i to w bezpośrednim kontakcie z nią.

Absolut, Nieskończone, czy Bóg i jego istnienie (transcendencja absolutna) nie jest więc hipotezą poznawczą, postulatem prawdy poznania, lecz prawdą bycia, faktem, fenomenem pierwszym; nie jest postulowanym przedmiotem potrzeby szczęścia, miłości, życia wiecznego czy logiki (np. wymogu jakiejś nieokreślonej *racji dostatecznej*), lecz jest *sui iuris* „przedmiotem” szczególnego rodzaju *pragnienia*. Jest nie tyle Pierwszą Przyczyną, Najwyższym i Ostatecznym Celem lub Najwyższą Wartością, czy Czystym Istnieniem albo Istniejącym — lecz *Upragnionym* (czy *Ukochanym*). Po Kantowskiej, Nietzscheańskiej czy Schelerowskiej (a właściwie należałoby wymienić tu wszystkich mistrzów podejrzeń z Freudem na czele) krytyce wartości przyszła pokusa — jak u Heideggera — by myśleć nie „według wartości”, lecz jakoś „przeciw wartościom”, albo oddając sprawiedliwość istocie tezy Heideggera, „inaczej niż według wartości” czy *pierwotniej niż według wartości*. Heidegger w „Liście o »humanizmie«” (1946) pisze:

„Myślenie zwrócone przeciwko »wartościom« nie twierdzi, że wszystko, co określa się jako »wartość« — »kultura«, »sztuka«, »nauka«, »godność człowieka«, »świat« i »Bóg« — jest bez wartości. Chodzi raczej o to, by w końcu zobaczyć, że właśnie naznaczenie czegoś piętnem »wartości« pozbawia to, co w ten sposób jest wartościowane, wszelkiej godności. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że

<sup>20</sup>Por. DI, s. 139–142.

*to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny. Ale przedmiotowość nie wyczerpuje tego, czym coś jest w swoim byciu, i to tym bardziej, jeśli przedmiotowość ma charakter wartości. Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację. Nie pozwala ono bytowi — być. Pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako jego przedmiot. Dziwne usiłowanie, by wykazać, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniża się istotę Boga. Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym błuźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu. Myśleć przeciw wartościom wcale więc nie znaczy bić w bęben na cześć bezwartościowości i marności bytu, lecz znaczy: wbrew subiektywizacji bytu, która czyni z niego przedmiot jedynie, stawiać przed myślenie przeciw światu prawdy bycia”<sup>21</sup>.*

Heideggerowska krytyka zmierza w kierunku zdemaskowania nieprzytomności dobroci wartości, nieprzytomności tożsamej właściwie z nieprzytomnością *Bycia* bytów. Co jest *ethosem* (ἦθος, *ethos*) wartości, którego nieprzytomność sprawia, że — jak to mocno formuluje Heidegger — „myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym błuźnierstwem”? Można np. zapytać albo „cóż to jest prawda?”, albo też „cóż jest lepszego od prawdy?”, ale przede wszystkim można zapytać: „czy każda prawda wyzwala?” lub „jaka prawda wyzwala?”. Myślenie według wartości — to, które jest nieprzytomne *ethosu* wartości — uwikłane jest, podobnie jak myślenie o bytach, w schemat podmiotowych i przedmiotowych kategorii. Heidegger denuncjuje zarówno myślenie według formalnego imperatywu kategorycznego, „apriorycznie” sterującego etycznym nastawieniem podmiotu na przedmioty, jak również myślenie według wartości obiektywnych, co do których roli i rangi można w intersubiektywnym dialogu dochodzić nawet do konwencjonalnych kompromisów, zwanych mniej wyniośle „robieniem dobrych interesów”. Heidegger jednak nie wychodzi wiele dalej poza denuncjację myślenia według wartości i proklamowanie niewykonalnego programu myślenia „przeciw wartościom”, czy precyzyjniej — analogicznego do początkowo planowanej ontologii fundamentalnej — „pierwotniej niż według wartości”. Jednakże przede wszystkim mało mówi o *istocie różnicy ontologicznej*, czyli w imię czego denuncjuje myślenie według wartości jako błuźniercze.

O krok dalej idzie Emmanuel Lévinas proponując program, który już wyraźnie można nazwać myśleniem „*inaczej niż wartości*”, analogicznie

<sup>21</sup>BH, s. 111.

do programu myślenia „*inaczej niż być*” i „*inaczej niż wiedzieć*”. Wyrażenia typu myślenie „*inaczej niż*” wartości czy bycie i wiedza, zdają się sugerować – podobnie jak wyrażenia typu myślenie „*przeciw*” wartościom – że w rzeczywistości nie o wartości i nie o byciu chodzi, lecz o coś innego. O co jednak? Ten apofatyczny typ wyrażania się, jak sądzę, jest tylko manierą polemiczną, formą retoryczną mającą za zadanie sprowokować możliwość myślenia istotnego zarówno o wartościach, jak i o byciu. Jak u Heideggera, tak i u Lévinasa jest to łatwe do odszyfrowania, choć maniera owego „*przeciw*” czy „*inaczej*” płata obu filozofom niezłe figle. Program Lévinasa można zatytułować za nim samym „*od dialogu do etyki*”<sup>22</sup>. To nie my tworzymy i musimy bronić wartości – lecz to one nas bronią. One są naszą jakby „*obsesją*”: nie trzeba ich bronić, one są bowiem bliżej nas niż cokolwiek do czego możemy się zbliżyć, i więcej, są blisko „*zanim możemy cokolwiek móc*” wobec nich, czy to zbliżyć się do nich czy oddalić, bronić ich czy próbować je zniszczyć. Tę metafizyczną sytuację Lévinas nazywa etyką, czyli relacją „*między terminami, gdzie jeden i drugi nie są połączone ani przez syntezę zrozumienia, ani przez relację podmiotu i przedmiotu, i gdzie mimo to jeden waży, czy zależy, czy też jest znaczący dla drugiego, gdzie są one połączone przez intrygę, której wiedza nie mogłaby ani wyczerpać, ani wyjaśnić*”<sup>23</sup>. Wartość jawiąca się i myślana istotnie czy etycznie, w metafizycznym znaczeniu słowa etyka, ma inną dynamikę niż ἄξια (*aksia*), czyli coś, co jest przedmiotem oceny i to wszystko jedno skąd płynącej (czy to z podmiotowego imperatywu, czy z obiektywnej korespondencji przedmiotu dla zaspokojenia jakiegoś podmiotowego „głodu”, czy „apetytu” – *appetitus* scholastyków – czy intersubiektywnej konwencji dialogu, będącej kompromisem interesów). Wartość w metafizycznym tego słowa znaczeniu to *Drugi, czyli ktoś zupełnie inny, bliski*. Albo: wartość myślana istotnie to bliskość z Drugim, z innym absolutnie innym. Tę szczególną sytuację, obcą raczej potocznemu myśleniu i wyrażaniu się, opisuje Lévinas jako *pragnienie metafizyczne*. *Pragnienie* to zwane *metafizycznym*, czy też pragnieniem Nieskończonego czy Niewidzialnego, albo pragnieniem etycznym, jest swego rodzaju doświadczeniem źródłowym, szczególnego rodzaju fenomenem, który jest enigmą dla zmysłów i dla rozumu, i jego scalających kategorii:

„*Pragnienie metafizyczne [...] zmierza [...] ku temu co absolutnie inne. Potoczna analiza pragnienia nie widzi racji dla tego osobliwego*

<sup>22</sup>DI, s. 228; por. EDE, s. 28.

<sup>23</sup>EDE, s. 225, przypis 1.

roszczenia. U podstaw pragnienia (*désir*) interpretowanego potocznie tkwi potrzeba (*besoin*); pragnienie więc cechowałoby w potocznej analizie jakieś jestestwo (*l'être*) ubogie i niepełne lub takie, które utraciło swoją niegdysiejszą wielkość. Pokrywałoby się więc ze świadomością tego czegoś, co zostało utracone. Byłoby w istocie nostalgią, tęsknotą za powrotem. Jednakże takie pragnienie nie przeczuwa nawet tego, co jest prawdziwie inne. [...] Pragnienie metafizyczne ma inne dążenie — pragnie ono tego, co [kryje się] poza (*au-delà*) tym wszystkim, co mogłoby po prostu je spełnić. Pragnienie to jest jak dobroć — to co Upragnione nie dopełnia go, lecz właśnie drąży. Hojność karmiona przez Upragnione to — w tym sensie — relacja, która nie polega na zniknięciu dystansu czy na zbliżeniu lub, by jeszcze lepiej ująć istotę hojności i dobroci, to stosunek, którego pozytywność pochodzi z oddalenia, z separacji. [...] Niewidzialność [upragnionego] nie wskazuje na nieobecność stosunku; implikuje ona stosunki z tym, co nie jest dane i czego nie ma żadnej idei. Wizja jest zgodnością idei i rzeczy: pojmowaniem (*compréhension*), które scala. Niezgodność nie oznacza prostego zaprzeczenia idei lub niejasności tejże, lecz że jest ona poza perspektywą jasności i nocy, poza perspektywą poznania przykładającego miarę do bytów — bezmiernością Pragnienia. To pragnienie jest pragnieniem absolutnie Innego. [...] Pragnienie bez zaspokojenia, które ściśle rzecz biorąc rozumie (*entend*) oddalenie, inność i zewnętrzność Innego. Owa inność, nieadekwatna do idei, dla Pragnienia ma sens. Jest ona rozumiana (*entendu*) jako inność kogoś Drugiego (*Autrui*) i to inność Najwyższego<sup>24</sup>.

Pragnienie to różni się więc zasadniczo od tego, co nazywamy potrzebą. Sam nawet termin *pragnienie* jest tutaj właściwy pod warunkiem, że jest terminem technicznym, oderwanym w swoim znaczeniu od znaczenia potocznego. W owym pragnieniu metafizycznym czy pragnieniu Nieskończonego, jak nazywa je Lévinas — jest coś, co jawi się jako paradoks. Z jednej strony owo wymierzone jakby w kierunku drugiego i w kierunku Nieskończonego pragnienie jawi się jako coś kategorycznego, czy jak nazywa to Lévinas jakby jakaś obsesja. Z drugiej strony jest w tym pragnieniu zapisana szczególnie, niesłychana nawet wolność. Lévinas — znowu paradoksalnie — nazywa tę wolność ateizmem, zdolnością powiedzenia „nie” i to nawet Absolutowi<sup>25</sup>.

<sup>24</sup>E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1964, s. 3–5 [dalej TI].

<sup>25</sup>Por. TI, s. 49–51.

Każda w ogóle więź z innym, która nie jest tworzeniem z nim całości, nazwana jest przez Lévinasa religią<sup>26</sup>. Taka etyczna więź jawi się jako „*intryga trzech postaci*”: „*Ja zbliża się do Nieskończonego, idąc hojnie ku Ty, jeszcze mojemu współczesnemu, które jednak zbliżając się do mnie w sładzie oności (illicité)*”, którym jest naznaczone przez trzecią postać intrygi czy dramatu etycznego — staje przede mną, wyłaniając się z wieczności Nieskończonego. „*Ta niezwykła intryga [...], która zawęzła się w Enigmę — jest etyką [...]. Ty włącza się między Ja a On absolutne. Korelacja jest rozrywana*”<sup>27</sup>. „*Burza czasowa*” jaką wprowadza obecność trzeciej postaci, rozbija bezpowrotnie możliwość synchronii z drugim: *Drugi* bezpowrotnie jest diachroniczny i nie może być dla *ja* tylko przedmiotem, i w tym sensie wartością na miarę imperatywów czy potrzeb. Problem aksjologii i agatologii: „*myślenie według wartości*” czy „*myślenie inaczej niż według wartości*” — jeżeli już chcemy unikać słowa *wartość* (ἀξία) — musi uszanować transcendencję, by było istotne, „*z wnętrza dobroci*”, agatologiczne (ἀγαθός) tj. by było na poziomie miłości (ἀγάπη, *agape*) czy „*serca*” (בְּלֵב, *lew*), czyli:

- tej prawdy, która wyzwala (prawda miłości: תְּנִיחָה, *emet* czy ἀλήθεια, *aletheia* i δικαιοσύνη, *dikaioσύne*; mądrość miłości: φιλοσοφία),
- tej dobroci, która objawia bezpieczeństwo bycia (dobroć<sup>28</sup> miłości: חֶסֶד (chesed) czy biblijne ἔλεος z LXX), czy
- tego piękna, które „*kształtem jest miłości*” (בְּיָפֶת, *tow* czy καλόν, *kalon*, ἀγαθόν, *kalokagathía*), które najistotniej akcentuje transcendencję i bliskość i już w starej aksjologii znajdowało się ponad skalą hierarchii wartości. Musi wyrzec się aktywności, która odpowiedzialność za wartości rozumie defensywnie, jako zatroskanie o nie oraz zalęknioną i płynącą z tego zatroskania aktywność obronną wobec wartości. Musi wyrzec się tej aktywności, która redukuje

<sup>26</sup>Por. TI, s. 10.

<sup>27</sup>EDE, s. 215–216.

<sup>28</sup>Jak postanowiliśmy powyżej (s. 10), będziemy też rozróżniać między dobrem (ἀγαθόν, *agathon*) a dobrocią (ἔλεος, *eleos*) i tym samym oddawać, także w cytatach, Lévinasowe pisane z dużej litery „*le Bien*” jako *Dobroć* zamiast *Dobro*, chcąc w ten sposób podkreślić, jeszcze bardziej niż przez dużą literę, metaaksjologiczny charakter Dobroci, o której pisze Lévinas, a której istota bliższa jest חֶסֶד (chesed) czy ἔλεος niż ἀγαθόν. To ostatnie do dziś pobrzmiwa merkantylnością dobra jako towaru, które poprzez zbitkę terminologiczną καλοκάγαθία starożytni starali się ominąć odniesieniem dobra do inaczej niż interesownie jawiącego się piękna.

odpowiedzialność do imperatywu „bycia w porządku”, czy do arbitralnej nieraz i sztucznej – a w każdym razie nie pierwotnej – „obiektywnej” celowości, za którą kryje się jakaś – choćby bardzo subtelna – potrzeba podmiotu, jego różne autentyczne nawet głody, lecz będące tylko-głodami. Wartość zanim jest przedmiotem (celem) obiektywnej potrzeby czy imperatywu moralnego, czy nawet konwencji dialogu – jest etyką w sensie, w jakim o etyce mówi Lévinas: jest bliskością drugiego pierwotniejszą od wszelkiej naszej aktywności. Przytomność tego stanu metafizycznego przywraca nam poczucie bezpieczeństwa i spontaniczność w aktywności zewnętrznej, objawia bowiem metafizyczne bezpieczeństwo zarówno nasze własne, jak i drugiego. Twarz – jak tę etyczną obecność Drugiego nazywa Lévinas – na inny sposób niż głos płynący zza przyłbicy hełmu – mówi mi swoją bezbronnością „*nie zabijesz*”: „Nie zabijesz mnie, ponieważ jestem bliżej ciebie, niż zdołałbyś tego dokonać jakimkolwiek gestem, jestem twoim bratem czy bliźnim”. „Nie zabijesz, ponieważ jestem nieuchwytny – jak i ty sam jesteś nieuchwytny – dla jakiegokolwiek aktywności, która nie bierze pod uwagę separacji i bliskości, w jakiej się metafizycznie znajdujemy”. Etyka nie tylko odradza się spontanicznie, gdy próbować indywidualnie czy społecznie żyć przeciw niej, lecz to ona swoją enigmatyczną aktywnością („*aktywnością bardziej aktywną od wszelkiej aktywności*” – jakby to określił Lévinas) broni nas przed jej nieprzytomnością. Etyka swoją enigmatyczną aktywnością wypłataje nas z naszego zawikłania w walkę obronną, budzi poprzez świadectwo – a nie nacisk i przemoc – naszą przytomność, którą nazywamy sumieniem; budzi naszą odpowiedzialność wolną od lęklivego zatroskania, szepcze niespokojnemu sercu augustyńskie: „*rozwiąż miłością, coś związał lękiem*”.

Oczywistość etyczna rządzi się innymi prawami niż oczywistość zmysłowa czy oczywistość apodyktyczna rozumu. Nie znaczy to, że jest ona irracjonalna. Jej *logos* jest bardziej podstawową racjonalnością, a jej oczywistość jest *enigmą* tylko dla umysłu oceniającego prawdę i jej pewność według miary rozumności apodyktycznej, której ideałem jest jasność całości. Zrozumieć znaczy w logice apodyktycznej – scalić. Ideałem takiej rozumności jest nie tyle prawda rzeczywistości, *prawda Bycia* – jakby powiedział Heidegger – lecz prawda poznania, której głównym dynamizmem jest zadanie poznania całości (*All*). Poznać znaczy w tej logice podnieść wszystko do jasności myślenia formalnego, którego istotą jest

unifikująca wszystko jedność całości – *totalność*. Całość taką osiąga się tylko w systemie abstrakcyjnych pojęć i dotyczących ich sądów. Cała rzeczywistość niepoddająca się abstrakcji jawi się w takiej logice jako niejasna, mętna, enigmatyczna, irracjonalna i absurdalna quasi-rzeczywistość, o której mówić – a dla niektórych po prostu bełkotać czy bredzić – może poeta, lecz właściwie powinno się o niej milczeć. Wymyka się ona ideałowi apodyktyczności uznawanemu często za ideał naukowej racjonalności. Czyż jest ona jednak irracjonalna, czy też intelekt włada także typem racjonalności innym od racjonalności totalizującej poprzez redukcję do całości? Jeżeli rzeczywistość, mimo iż stanowi *sui generis* „*universum*”, jest nieprzewycięzalnie mnoga, to jak można tę mnogość uchwycić? Jak można ją poznać, analizować i o niej mówić?

Lévinas ten związek z nieprzewycięzalnie mnogim nazywa miłością. O ile odpowiedzialność za to, co nieprzekraczalnie inne podkreśla w świadomości ważność drugiego, wobec której nie można pozostać obojętnym (Lévinas używa tu określeń tak mocnych jak „*obsesja*”), o tyle „*miłość idzie dalej, jest stosunkiem z kimś jedynym*”<sup>29</sup>, kogo nie da się w żaden sposób przywłaszczyć poznawczo, kogo nie można przetworzyć na pojęcie, przedstawić, zdefiniować przez referencje. Jedyność jest dla pojęcia nieuchwytna. Można ją mimo to nazwać. Nazwa to jednak będzie bardzo szczególna, jak słowo *par excellence* liturgii, które uobecnia rzeczywistość oznaczaną. Nie da się jej wmontować w żadną całość. Rodzi się tu pytanie o możliwość analogii w mówieniu o jedyności drugiego; analogii, która umożliwiłaby ujęcie w normy ogólne prawidłowości, w które uwikłana jest jedyność. Inaczej, czy może istnieć sprawiedliwość, a więc i powszechnie obowiązujące normy opisujące sytuację każdej jedyności?; czy można porównywać jakoś to, co jedyne i nieporównywalne? Lévinas opisując radykalną *asymetrię* w stosunkach między *ja* a *Drugim*, opisuje także odniesienia do *trzeciej* postaci, która na innej już płaszczyźnie niż bezpośredni stosunek między *ja* a *drugim* zabezpiecza swoją mediacją to, czemu mogłaby zagrozić symetria stosunku. Trzeci (Absolut czy trzeci człowiek będący osobą znaczącą) zabezpiecza w bliskości transcendencję *moją* i *drugiego* przed immanentyzacją. *Trzeci* jest świadkiem, że nie tylko sam *drugi*, ale i *ja* sam nie jestem tylko przedmiotem relacji *drugiego* ze mną, że i *ja* jestem *kimś* jedynym, niezależnie od tej relacji z *drugim*. *Trzeci* broni tym świadectwem etycznego (metafizycznego) statusu *mojego ja* w relacji z *drugim*, broni *mojego ja* przed samowolą *drugiego*. *Moje ja* jawi

<sup>29</sup>EL, s. 96.

się w obliczu tego świadectwa jako *ja metafizyczne*. Język etyczny czerpie swoją powszechność nie tyle z ogólności pojęć, których „litera” jest zaledwie okazją dla „*ducha*”-*ethosu*, lecz z powszechności samego bezpośredniego doświadczenia tej etycznej sytuacji, w której *Trzeci* – trzecia postać dramatu etycznego – *dobrocią absolutyzuje* (czy *rozwiązuje* z naduwikłania w całość) więź między postaciami dramatu, między *mną* a *drugim*. Język etyczny unika więc zarówno kazuistyki zatrzymującej się na poszczególnej sytuacji, bezradnej wobec tego, co istotne, jak również porównywania tego, co nieporównywalne poprzez użycie pojęć ogólnych i tym samym abstrakcyjnych. Język etyczny ma charakter *mądrościowy*, jest komunikacją w ramach żywego (niezneutralizowanego abstrakcją) doświadczenia, w ramach żywej miłości, a nie pojęć „*o-niej*”. Stąd filozofia i jej język jest *mądrością* (σοφία) zanim jest *nauką* (ἐπιστήμη) czy choćby *wiedzą* (γνώσις, *gnosis*). Słowa etyczne są słowami pierwszymi i każde z nich ma w sobie istotne – choć nie na sposób pojęcia ogólnego – odniesienie do *trzeciego*, wpisanego istotowo w każde metafizyczne doświadczenie; słowa metafizyczne nie są zwykłymi nazwami lecz – jak w liturgii – uobecniają triadyczne doświadczenie. Bliźni to nie tylko *ty*, lecz to *Drugi* (*Autruj*) zawsze aktualnie odniesiony do *trzeciej absolutnej* postaci sytuacji etycznej. Owo odniesienie do *trzeciej absolutnej* postaci można najwyraźniej opisać odwołując się do tego, co Lévinas nazwał *ideą stworzenia „ex nihilo”* (szczególnie mocne rozumienie tego terminu u Lévinasa przypomnimy poniżej), która „*wyraża wielość niezjednoczoną w jakąś całość* (totalité)”<sup>30</sup>. Owo odniesienie do *trzeciej absolutnej* postaci znaczy rzeczywistość swoim „*śladem*”, w którym – jak konstatuje Lévinas – jawi się ona nie jako całość monolityczna i monolityzująca – lecz jako „*węzeł*”, „*intryga*” czy „*dramat etyczny*”.

„*Twarz jest właśnie jedynym otwarciem, w którym znaczenie Transcendentnego nie niweczy transcendencji, sprowadzając ją do wymiaru immanentnego, lecz w którym właśnie transcendencja zachowuje się jako transcendencja. [...] Znaczenie śladu umieszcza nas w relacji bocznej, której nie można sprowadzić do prostoty [intencjonalnego związku podmiotu z przedmiotem] [...] i która odpowiada nieodwracalnej przeszłości. Żadna pamięć nie byłaby w stanie sprostać tej przeszłości idąc za jej tropem. Chodzi o przeszłość niepamiętną [...], wieczność [...]. Poza Byciem jest tam trzecia osoba, która nie jest definiowana przez Toż-same [...], lecz jest możliwością trzeciego kierunku radykalnej nie-prostoty, która umyka dwubiegunowej grze im-*

<sup>30</sup>TI, s. 78.

*manencji i transcendencji, grze charakterystycznej dla bycia, w której immanencja za każdym razem ma przewagę nad transcendencją. Profil przybrany przez przeszłość, nieodwracalną dzięki śladowi, jest profilem »On«. To »poza«, z którego pochodzi twarz, jest trzecią osobą. Zaimek »On« wyraża właśnie jej nieodwracalność niewyraźną [...] Oność (illicité) trzeciej osoby jest warunkiem nieodwracalności. Ta trzecia osoba [...], ta oność [...] jest [...] cała Nieskończonym absolutnie innego, który umyka ontologii»<sup>31</sup>.*

Obecność trzeciej postaci enigmatyzuje innego ukazując go Drugim (*Autru*, „*drugi to — inny bliski*”), nieuchwytnym dla potrzeby i dla intencjonalności uchwytną w pojęciu — „uchwytnym” natomiast bezpośrednio pragnieniem etycznym. Tę szczególną obecność trzeciej postaci — nie do zdefiniowania, bowiem jest to doświadczenie pierwsze — nazywa Lévinas etyką, obecnością etyczną. Ta obecność nadaje spotkaniu z Drugim walor enigmy, struktury, której nie da się ująć pojęciowo i opisać dyskursywnie. W kategoriach logiki języka pojęciowego i dyskursywnego — w kategoriach formalnych — obecność ta znaczy się *śladem*: jest obecnością niewidzialną, bo nie do pojęcia, a jednak obecnością *par excellence* obecną i poznawalną, etyczną i osobową. Powiedzmy nawet: „*niewidzialną dla oczu — lecz widzialną sercem*”. „*To Pragnienie (Désir) albo odpowiedź na Enigmę, albo moralność jest intrygą trzech postaci. [...] Ta niezwykła intryga [...], która zawęzła się w Enigmę — jest etyką [...] Ty włącza się między Ja a On absolutne. Korelacja jest rozerwana*”<sup>32</sup>.

Takim trzecim absolutnie innym jest też osoba ludzka, ale przede wszystkim jest nim Bóg, a człowiek właśnie, o ile jest „ambasadorem” Absolutu. Doświadczenie Boga nie da się zamknąć w *prawdę poznania*, jest ono obecne i dostępne dla analizy wyłącznie jako *prawda bycia*, a jeżeli jako *prawda poznania*, to w semickim znaczeniu tego terminu; jako *prawda miłości* (תּוֹרָה, *emet*), „*prawda która wyzwala*”<sup>33</sup>, która absolutyzuje.

<sup>31</sup>EDE, s. 198–199.

<sup>32</sup>EDE, s. 215–216.

<sup>33</sup>Por. J 8, 31–32; nie każda prawda wyzwala. Często stwierdzenie, że prawda nas wyzwoli (J 8, 32) wyrwa się z kontekstu. Jezus, który o sobie samy powiedział, że jest prawdą, nie mówił, że każda prawda wyzwala, lecz że prawdą która wyzwala, jest nauka w której sam się objawia, jego nauka o zbawieniu, miłość: „*Jeżeli będziecie trwać przy mojej nauce [...] poznacie prawdę, a [ta] prawda was wyzwoli*” (J 8, 31–32). Owo wyrwanie z kontekstu sprawia, że można i słowo „prawda” i słowo „wolność” rozumieć dwuznacznie, nawet dopasować ewangeliczne cytaty do tej pozornej dwuznaczności. Por. J. Tischner, *Wolność w blasku prawdy*, [w:] „Tygodnik Powszechny” 48 (28 listopada 1993 r.), s. 1, 5–6: „*Szukajcie prawdy a prawda was wyzwoli*» (J 8, 32). [...] *Zamiar takiej »integracji« jest*

Bóg umysłowi myślącemu według reguł wyłącznie apodyktycznych, jawi się jako „*tremendum et fascinosum*”. *Numinosum (numen)*, boskość wskazuje szczególny „przedmiot” doświadczenia, który pociąga jakoś do siebie, fascynuje i jest ważny, lecz nie mieści się w żadnym systemie pojęciowym. Wskazuje na rzeczywistość tak wzniosłą, że nie da się jej ująć sprowadzeniem do czegokolwiek już poznanego. Nie da się więc tej wzniosłości niczym zdefiniować. Można w nią zostać tylko wtajemniczonym, zainicjowanym i dopiero potem, we wspólnocie wtajemniczonych, analizować. Żadne pojęcie nie da się przerobić uwznioślającym przymiotnikiem na pojęcie ujmujące tę rzeczywistość. Ze wzniosłości właśnie płynie sens fascynacji obecnością tej rzeczywistości, ale fascynacji uwikłanej w *tremendum*; rzeczywistość boska dla umysłu myślącego według reguł wyłącznie apodyktycznych jest odpychająca, często nawet budząca lęk, grozę i odrazę, bo nieprzewycięzalnie obca.

Inności boskiej nie da się w żaden sposób oswoić – choćby tylko poznawczo – i tym właśnie perspektywa ta różni się od syntezy gnostycznej. Poznanie miłości to kontemplacja różna od gnozy, w której nieprzekraczalny dystans pomiędzy osobami, różnymi „*punktami odniesienia*” poznania, szczególnie pomiędzy podmiotem poznającym a Absolutem – chce się zastąpić *syntetyczną* jasnością wiedzy (γνώσις), czy tym bardziej nauki (ἐπιστήμη). Kontemplacja idzie inną drogą niż gnoza, jest poznawczą, w najmocniejszym tego słowa znaczeniu, obecnością (właściwą miłości περιχώρησις, *perichoresis*) we wszystkich punktach odniesienia naraz, bez sprowadzania ich poprzez proces poznania np. do wiedzy podmiotowej. Czas wizji kontemplatywnej czy *teoretycznej* (θεωρία), jak opisuje to Lévinas, to nie synchronia pojęć, lecz wieczność czy *transchronia*, w której radykalna diachronia postaci dramatu etycznego nie zostaje naruszona mimo najżywszej bliskości. W tej perspektywie podmiot poznający – jeżeli chcemy używać tego dwuznacznego określenia – będąc *par excellence* substancją, transcendencją niesprowadzalną w żaden sposób (ani w żadnym czasie – i tym jest odmienna od wystylizowanej przez Jacquesa Derridę „*różni*”: „*différance*”) do innych, „*jest*” zarazem relacją, a nie tylko „*jest-w*” relacji czy „*ma*” relację do innych. Inności boskiej nie da się też w żaden sposób przewyciężyć (*aufheben*). Lecz wolno spytać,

---

*narazony na podwójne niebezpieczeństwo. Kto kładzie nacisk na prawdę, ten uwalnia człowieka od relatywizmu, ale zbliża się w stronę ideologii totalitarnych; kto kładzie nacisk na wolność, ten unika niebezpieczeństwa totalitaryzmu, ale niebezpiecznie zbliża się do subiektywizmu*”. W Jezusowej ewangelii ta dwuznaczność nie zachodzi: prawda miłości nie zna tego rozdzielenia, gdyż w swej istocie jest osobą objawiającą się a nie ideą.

czy samą tę odpychającą obcość można jednak w jakiś sposób przezwyciężyć. Czy ta obcość znaczy li tylko „ateizm”, jak prowokacyjnie określa tę sytuację Lévinas, nieprzekraczalne „à-Dieu”, osobność („Abgeschiedenheit” Mistrza Eckharta) w sensie braku obecności Boga, rozumianej jako jego *nie-pojmowalność*, a więc konsekwentnie czy znaczy przyjęcie wobec niego postawy „a-agnostycyzmu” (co najmniej) na poziomie myślenia apodyktycznie racjonalnego? I jak w tej *sui iuris nie-obecności* czy *nie-pojmowalności* jawi się jakaś szczególna możliwość bliskości?

Lévinas pisze:

„Odnosić się do absolutu jako ateści znaczy przyjąć absolut oczyszczony z przemocy sakralności. W wymiarze wzniosłości, w którym jawi się jego świętość — czyli jego separacja — nieskończone nie oślepią oczu zwróconych na niego. Mówi: nie ma formy mitycznej, której nie można by stawić czoła i która trzymałaby mnie uwiecznionym w swoich niewidzialnych sieciach. Nie jest numinosum: ja, które zbliża się do niego, nie jest ani anihilowane przez ten kontakt, ani wyrwane poza siebie, lecz pozostaje odseparowane i zachowuje swoje dystanse. Tylko jestestwo ateistyczne może stanąć przed Innym i od razu wywikłać się (s'absoudre) z tej relacji. Transcendencja odróżnia się od zjednoczenia z transcendentnym poprzez partycypację. Relacja metafizyczna — idea nieskończonego — łączy z noumenem, które nie jest numinosum. [...] Aby przyjąć objawienie, trzeba jestestwa, które byłoby zdolne być interlokutorem, jestestwa odseparowanego. Ateizm warunkuje prawdziwą relację z Bogiem καθ'αὐτο. Lecz ta relacja jest różna zarówno od obiektywizacji, jak i od partycypacji. [...] Bóg niewidzialny nie znaczy tylko Boga niewyobrażalnego, lecz Boga dostępnego w sprawiedliwości. [...] Relacja przedmiot–podmiot nie odzwierciedla jej. [...] Relacja metafizyczna rozgrywa się w stosunkach etycznych. Bez ich znaczenia wziętego z etyki, pojęcia teologiczne pozostają puste i formalne”<sup>34</sup>.

Lévinas widzi doświadczenie religijne nie tyle jako *numinosum*, relację jakby tylko emotywną z jakąś ciemną, obcą, groźną, neutralną, jakoś naraz dobrą i złą mocą, która zdaje się być sakralną przemocą zdolną nie tylko nas oślepić, ale także wchłonąć czy unicestwić — lecz poprzez *ideę Nieskończonego*, jako *νοούμενον* (*noumenon*), relację z rzeczywistością dostępną intelektowi, „*nie-pojmowalną*”, lecz poznawalną w najmocniejszym tego słowa znaczeniu<sup>35</sup>, jawiącą się jako *Dobroć*<sup>36</sup>, *dobroć miłości*.

<sup>34</sup>TI, s. 49–51; por. także E. Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976, s. 39, 79.

<sup>35</sup>Por. TI, s. 49–52.

<sup>36</sup>TI, s. 268–269.

Dokonało się tu jakby przejście od „bojaźni, która jest początkiem mądrości” do samej już mądrości, do zażyłej więzi między przyjaciółmi, w której miejsce bojaźni zajęła ufność<sup>37</sup>: φιλο-σοφία – mądrość miłości.

Sytuacją uprzywilejowaną analizy relacji etycznej z Bogiem jest sytuacja graniczna stworzenia *ex nihilo*<sup>38</sup>, w której wybranie etyczne jawi się jako relacja konstytutywna. Doświadczeniem źródłowym tej relacji jest to, co Lévinas nazwał *pragnieniem metafizycznym*.

*„Porządek Pragnienia – relacji między obcymi, którzy nie brakują sobie wzajem – pragnienia w swej pozytywności – ustala się przez ideę stworzenia z niczego. Rozwiewa się więc [rozwiązuje właśnie] płaszczyzna bytu potrzebującego, chciwego swoich uzupełnień i zaczyna możliwość egzystencji sabatycznej, w której egzystencja zawieszona konieczność egzystencji. [...] Idea stworzenia z niczego wyraża wielość niejednoczoną w żadną całość. Stworzenie jest egzystencją, która, owszem, zależy od Innego, ale nie jak część, która się od niego oddziela. Stworzenie z niczego rozrywa system, stawia jestestwo na zewnątrz jakiegokolwiek systemu, to znaczy tam, gdzie jest możliwa jego wolność. Stwarzanie pozostawia w stworzeniu ślad zależności, lecz ślad niepodobny do żadnego innego: jestestwo zależne bierze z tej wyjątkowej zależności, z tej relacji, samą swoją niezależność, swoją zewnętrżność wobec systemu. [...] Czymś istotnym dla jestestwa stworzonego jest być w separacji wobec Nieskończonego. Ta separacja nie jest prostą negacją. Aktualizuje się jako psychizm i jawi się właśnie jako idea Nieskończonego”<sup>39</sup>.*

Pragnienie metafizyczne, które jest doświadczeniem źródłowym relacji etycznej, „[...] jest dobrocią. Nie odnosi się do jakiejś ojczyzny zagubionej czy do zagubionej pełni, nie jest nostalgią powrotu – nie jest nostalgią. Jest brakiem w jestestwie, które jest zupełnie i któremu nic nie brakuje”<sup>40</sup>. „To pragnienie jest pragnieniem w jestestwie już szczęśliwym: to pragnienie jest nieszczęściem szczęśliwego, potrzebą luksusową”<sup>41</sup>.

Religia, doświadczenie Boga i więź z nim jawią się więc jako więź nie tyle z postulatem takiej czy innej potrzeby, czy postulatem jakiejś nieokreślonej racji dostatecznej, nie jako odpowiedź na pytanie o istnienie Boga, lecz jako więź z Upragnionym. Ta więź ma charakter nietotalitarnej bliskości między elementami jakiejś całości (która to „całość” w związku

<sup>37</sup>Por. Łk 1, 68–79.

<sup>38</sup>TI, s. 268–269; por. TI, s. 77–78 i SP, s. 304.

<sup>39</sup>TI, s. 77–78.

<sup>40</sup>EDE, s. 175.

<sup>41</sup>TI, s. 34.

z tym nie wyczerpuje się w byciu sumą elementów-części), nie jest także wynikiem jakiegoś chęć samostanowienia, ani chęć akceptacji, lecz raczej zgody (*fiat*) właściwej pragnieniu etycznemu. Jest to bliskość postaci dramatu etycznego, których transcendencja jest nieprzewycięzalna. Jest to więź, która jest dramatem etycznym czy – jak to nazywa Lévinas – *intrygą*<sup>42</sup> o strukturze triadycznej<sup>43</sup>, w której Absolut (obecny także anonimowo) jest postacią kluczową dla uchwycenia w pełni warunków możliwości sensowności w ogóle. Bycie rzeczywistości w metafizycznym doświadczeniu rzeczywistości jawi się od razu ustrukturowane, skonkretyzowane w postaci wieloosobowej sytuacji czyli – jak to nazywa Lévinas – dramatu; i przez to jest niemożliwe do odseparowania czy wyabstrahowania w jakikolwiek sposób od tej swojej specyficznej etycznej strukturalności. Struktura rzeczywistości jawi się począwszy od doświadczenia „intrygi” osobowej, od doświadczenia osób jako „węzłów”, szczególnych centrów intrygi. Doświadczenie realności jest wplecione nie w jakąkolwiek strukturę, ale w strukturę osobowej „intrygi”, w dramat z wieloma postaciami. Opis tej dramatycznej struktury nie jest jakimś dowodem (czyli sprawdzeniem opisywanego zjawiska do zjawiska bardziej oczywistego), lecz ta struktura eidetyczna jawi się sama w swojej pierwotnej oczywistości.

To doświadczenie triadycznej struktury osobowej Bycia, w której Absolut (obecny – jak już wspominaliśmy – także anonimowo) jest postacią tak samo epistemologicznie i ontycznie pierwszą jak „podmiot” i „przedmiot”, jest najbardziej radykalną krytyką transcendentalizmu i totalitaryzmu, mającego swoje źródło w tym, co potocznie nazywa się idealizmem. To doświadczenie jest także krytyką *rozumu dialogicznego*. Krytyka rozumu dialogicznego prowadzona jest nie z pozycji filozofii transcendentalizującej, lecz właśnie zarzutem podstawowym wobec „rozumu dialogicznego” jest to, że i filozofia dialogu może być transcendentalistyczna, że dialog może być kryptomonologiem. Stąd Lévinas postuluje przejście w analizie od dialogu do spotkania, do metafizycznego spotkania, którego eidetycznym kształtem jest etyka. A etyka jest eidetycznie spotkaniem trzech postaci i poznaniem od razu zakorzenionym naraz w trzech „punktach odniesienia”, a nie tylko w jednym (transcendentalnym podmiocie albo realnym przedmiocie) czy tylko w dwu (jak w dialogu nie dość istotnie myślącym). Ową etykę, ową kontemplację „nowej fenomenologii” można więc

<sup>42</sup>Por. EDE, s. 198–199, 225, nota 1.

<sup>43</sup>Szerzej o triadycznej strukturze sytuacji etycznej por. SP, s. 186–257; a także A. Jarnuszkiewicz SJ, *Emmanuela Lévinasa filozofia spotkania*, dz. cyt., s. 154–165; *Krytyka rozumu dialogicznego*, dz. cyt., s. 164–177; *Kryjówka nadziei*, dz. cyt., s. 343–355.

śmiało nazwać fenomenologią „trans-transcendentalną”, fenomenologią przekraczającą tendencję Husserlowskiej fenomenologii do ugrzęźnięcia (nawet wbrew deklaracjom) w transcendentalizmie immanentyzującym każdą, w tym także podmiotową, transcendencję. Obecność transcendentnego Absolutu, jako doświadczenia równie pierwszego jak doświadczenie własnej podmiotowości i jak doświadczenie intencjonalne realnych przedmiotów, *dekonstruuje* bezpowrotnie możliwość transcendentalizmu. Wyjaśnienia tego problemu, który skrótowo za Kantem możemy nazwać kwestią *a priori*, trzeba szukać i można znaleźć gdzie indziej. Nie w horyzoncie transcendentalnym, lecz w horyzoncie transcendentnym, którego kluczową postacią jest Absolut. „Postmodernistyczna demolka”, jeśli chcemy użyć dziennikarskiego slangu, wprowadzona jest przez samoobjawiający się („*diffusivum sui*”) Absolut, tzn. przez Boga, który jest „*primum cognitum*” wszystkiego, czego autentyczne poznanie można określić terminem „πρώτη φιλοσοφία”.

## 1.2. Dekonstrukcja ontologii albo z powrotem do etyki

*Teorie przemijają — pozostaje żaba.*

Jean Rostand

*Dmący przez myślenie Heideggera wicher  
nie zerwał się w naszym stuleciu.  
Z pradawności on do nas dociera.*

Hannah Arendt

*Gdyby oczyścić drzwi percepcji,  
każda rzecz jawiłaby się taka,  
jaka jest — absolutna.*

William Blake

Już metafizyczne traktaty scholastyczne łączyły często w jedno ontologię, epistemologię i filozofię Boga<sup>44</sup>, które z motywów głównie dydaktycznych zostały sztucznie rozdzielone. Jest to, jak sądzę, nie do uniknięcia, gdy pragnie się przenieść myślenie na poziom πρώτης: πρώτης φιλοσοφίας, za jaką właśnie pragnie uchodzić autentyczna metafizyka. Jest

<sup>44</sup>Por. np. R. Jolivet, *Traité de philosophie*, t. III: *Métaphysique*, (Livre I — *Critique de la connaissance*, Livre II — *Ontologie*, Livre III — *Théodicée*), Emmanuel Vitte, Lyon-Paris 1966.

ona bowiem zawsze myśleniem, w którym wymiar ontyczny, epistemiczny i teologiczny są nierozzerwalnie splecione<sup>45</sup>. Prawie wszyscy liczący się filozofowie współcześni, także kontynuatorzy tradycji scholastycznej, jak ortodoksyjni tomiści (np. Maritain, „późny” Gilson, a w Polsce kard. Jaworski)<sup>46</sup>, traktują dyskurs filozoficzny (czy będzie to problematyzacja, czy hermeneutyka interpretująca fenomen według różnych – często arbitralnie wybranych – horyzontów, czy fenomenologiczna analiza) jako od początku uwikłany w pierwotne, przeddyskursywne (często traktowane jako w ogóle przedfilozoficzne) doświadczenie Boga. Szerzej – w doświadczenie religijne, doświadczenie o charakterze wizji noumenicznej, czyli wizji jasnej intelektualnie (choć intelektualność nie jest zawężona do formalnej racjonalności). Nie jest to, idąc śladem analiz i metodologii Lévinasa, *filozofia religii*, lecz pierwsza wobec fenomenu antropologicznego analiza obecności Absolutu w sferze doświadczenia filozoficznego. To doświadczenie filozoficznie pierwsze jest kryterium (*norma normans*) zarówno analiz filozoficznych fenomenu religijności (tym bardziej psychologicznych i innych socjokulturowych), jak i teologii fundamentalnej. Jest ono przychwycone na gorącym uczynku w sytuacji granicznej stworzenia *ex nihilo*, doświadczenia w naturalny sposób obecnego w sercu każdego stworzenia, choć często anonimowego i wymagającego eksplikacji. Teza o metafizycznej pierwotności tej szczególnej obecności Absolutu należy do metafizycznych podstaw analiz w poniższym studium.

To pierwotne doświadczenie religijne, czy doświadczenie Absolutu albo Boga, ma charakter metafizyczny czyli *πρώτη* filozoficzny, choć jest uwikłane w różnorakie okoliczności i składowe np. antropologiczne, i stąd może być także przedmiotem filozofii religii czy fenomenologii religii lub nawet socjologii i psychologii religii, omijających rdzeń metafizyczny fenomenu. W filozofii dialogu, u Bubera i Rosenzweiga czy w filozofii spotkania Lévinasa problem tego pierwotnego filozoficznie doświadczenia, jako objawienia religijnego, jest szczególnie mocno wyakcentowany. Skądinąd jest to naturalny pomost pomiędzy metafizyką i antropologią filozoficzną a teologią fundamentalną. Wizja Absolutu rodząca się w tym doświadczeniu w naturalny sposób naznaczona jest i boską i w ogóle oso-

<sup>45</sup>Por. H. Duméry, *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, Znak, Kraków 1994; także: L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, Znak, Kraków 1991.

<sup>46</sup>Por. K. Tarnowski, *Źródła poznania Boga*, [w:] „Znak” 467 (1994), s. 56–69; także: K. Tarnowski, *Jednostronne odczytanie*, [w:] „Tygodnik Powszechny” 24 (12 czerwca 1994), s. 4.

bową transcendencją oraz wprowadza w myślenie filozoficzne logikę zupełnie inną, zarówno od arystotelesowskiego panlogizmu przyczynowo-skutkowego, określonego tak przez niektórych komentatorów z powodu analitycznego charakteru przyczynowości, jak i *panlogizmu* heglowskiego, czy w ogóle mechanicznie „logicznego”. Wprowadza logikę „*wiary filozoficznej*”, jak nazwał to Jaspers, czy — jak precyzyjniej nazwał i opisał to Lévinas — logikę „*pragnienia metafizycznego*”<sup>47</sup>. Samo owo doświadczenie pragnienia metafizycznego na tym poziomie zawiera w sobie, pierwotniej niż w programie badawczym skondensowanym w *adagium* „*fides quaerens intellectum*”, zarówno nieprzewycięzalną separację postaci metafizycznego dramatu, jak i równie pierwotną, zastaną — a więc nie do szukania i ewentualnego znajdowania — intelektualną jasność i egzystencjalną dostępność zarówno własnego jestestwa, jak i drugiego, w tym również Absolutu. Objawienie jest darem, nie zaś owocem procesu heurystycznego, darem, który na trwałe został wpisany w rzeczywistość nie tylko w objawieniu towarzyszącym Świętej Historii Zbawienia, ale już w stworzeniu<sup>48</sup>. Stworzenie *ex nihilo* jest sytuacją graniczną wyjątkowo nośną do precyzyjnej analizy samego pragnienia metafizycznego, także w wymiarze doświadczenia religijnego. Nowa fenomenologia nie buduje swoich analiz na fundamencie jakiejś uprzedniej prefilozoficznie metafizycznej czy religijnej wiary — lecz sama jest już metafizyką. Stąd Heideggera i Lévinasa krytyka ontologizującej filozofii podającej się za metafizykę i próba jej dekonstrukcji w imię filozofii jawiącej się jako rzeczywista metafizyka. Metafizyka jawi się jako etyka, czyli *relacja między terminami, które nie są połączone przez relację podmiotu i przedmiotu, a mimo to jeden waży, jest znaczący dla drugiego i są one połączone przez intrygę, której wiedza nie mogłaby ani wyczerpać, ani wyjaśnić*<sup>49</sup>. Pierwotne doświadczenie ontyczne rzeczywistości jako „utkanej” z miłości odsyła od razu do samej struktury osobowej miłości, gdzie inność (*separation*) i bliskość (*proximité*) od razu nakładają na myślenie istotne logikę, która wymyka się antynomiom podmiotu i przedmiotu, dialektyce przewycięzania, czy

<sup>47</sup>Zreferowanie problematyki ugruntowania wszelkich rozumowań, zwłaszcza dotyczących całej rzeczywistości, na pewnego rodzaju wstępnej wierze odzwierciedlającej strukturę samej rzeczywistości np. w środowisku anglosaskim. Por. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. I, Znak, Kraków 1985.

<sup>48</sup>Por. Rz 1, 19–25; 2, 14–15.

<sup>49</sup>Parafraza, por. EDE, s. 225, przypis 1.

opozycji transcendencji i immanencji<sup>50</sup>. W pierwotną strukturę rzeczywistości, uprzednią wobec prób conceptualnego zafałszowania jej, wpisana jest różnica, którą Derrida nazwie nieprzewycięzalną „różnią”, *différance*<sup>51</sup> – w odróżnieniu od różnicy, *différence*, którą można przewyciężyć (*aufheben*), różnicy sprzecznej, a więc dialektycznej. Ta pierwotna i nieprzewycięzalna różnica czy „różnia” nakazuje od razu myśleć fenomen jako enigmę, jako jasność czy jawność nieprzewycięzalnie innego, stosunek, w który nieprzewycięzalnie i od zarania wpleciona jest wolność (najjaskrawiej widoczna w wyrwie, jaką stanowi „*ex nihilo*” stworzenia), a więc i konieczność ufności czy wiary nie tylko w ontyczność własnej istności, ale i w ontyczność istności drugiego. Intelktualnym wymiarem tej ufności jest mądrość, a nie wiedza, mądrość miłości, a nie tylko dyskursywne rozumowanie odwołujące się do praw logicznej dedukcji. Rzeczywistość w swej ontycznej, metafizycznej istocie nie jest systemem, ona jest „*inaczej niż być*”, a myślenie jej jest „*inaczej niż wiedzieć*” zredukowane do systemu dedukcyjno-przyczynowo-skutkowego.

Zresztą kryzys, wyrosły z oświeceniowego racjonalizmu i neopozytywizmu (a także związanej z nimi „starej fenomenologii” jako ideału nauki pierwszej), kryzys myślenia „systemicznego”, preferującego jako podstawowe koncepcje prawdy koherencyjnej i oczywistości apodyktycznej, rozpoczął się w łonie samej logiki formalnej, a mianowicie od momentu, gdy neopozytywistyczne programy (D. Hilbert<sup>52</sup>) formalizacji myślenia naukowego doznały ostatecznej porażki wraz z opracowanymi w latach 30. XX wieku twierdzeniami limitacyjnymi Gödla i później Tarskiego<sup>53</sup>.

<sup>50</sup>Pisałem o tym szeroko w SP; Lévinas wraca do tego problemu także od innej strony: por. *Autrement que savoir: E. Lévinas*, [red.] G. Petitdemange, J. Rolland, Osiris, Paris 1988 (zawiera tekst dyskusji z Emmanuelem Lévinasem i innymi uczestnikami w kolokwium odbyłym w Centres Sèvres w Paryżu 3 czerwca 1986 r.).

<sup>51</sup>Nb. dla Lévinasa „różnia” Derridy jest jeszcze zbyt mało radykalnym podkreśleniem „od-różnienia” czy transcendencji, bo jest dalej obecnością tylko odroczonej, a nie „stanem”, który – zachowując konwencję lingwistyczną Lévinasa – można nazwać „inaczej niż obecność”.

<sup>52</sup>Y. Gauthier, *Hilbert et la logique interne des mathématiques*, [w:] „Revue Internationale de Philosophie” 4 (1993), s. 305–318; nb. cały numer 4 poświęcony jest myśli D. Hilberta.

<sup>53</sup>Przypomnijmy krótko: istotą twierdzeń limitacyjnych Gödla i Tarskiego jest odkrycie, że w systemie jest więcej prawdy, niż wynika to z założeń przyjętych do jego konstrukcji. Twierdzenie Tarskiego o niedefiniowalności prawdy: prawda nie jest definiowalna w tym samym języku; pojęcie prawdy dla formuł teorii T (sformalizowane w języku L pierwszego rzędu) nie może być wyrażone wewnątrz T, lecz jedynie w języku szerszej teorii, sformalizowanej w języku względem L drugiego rzędu (jak w antynomii czy paradoksie kłamcy np. „to, co w tej chwili mówię, jest kłamstwem” lub „jest prawdą, że nie ma

Powrót do metafizyki pchany jest dekonstrukcją greckiego, w swej istocie panlogicznego logosu w imię biblijnego Logosu miłości *chesed*. Logos *chesed* respektuje i – co więcej – bazuje na różnicy nieprzezwyć-żalnej, na tym, co Derrida nazwał *różnią* (*différance*), a Lévinas, jeszcze bardziej radykalnie, *Drugim* (*Autrui*). Od strony teoriopoznawczej jawi się metafizyczny fakt, że jesteśmy w stanie Inne *par excellence* rozumieć bez immanentyzacji samej inności. Owo rozumienie nie sprowadza się do zamknięcia – wcześniej czy później – w „cogitowane” pojęcie, lecz żyje w bliskości etycznego przenikania, które trudno inaczej nazwać jak tylko technicznym terminem trynitarnym przenikania osobowego: „περιχώρησις”.

*Redukcja fenomenologiczna* przybiera w nowej fenomenologii kształt szczególnej dekonstrukcji dotychczasowych zwyczajów językowych obowiązujących w akademickiej filozofii (filozofii zachodniej – jak z dużym, acz sensownym, uproszczeniem nazywają ją Heidegger i Lévinas). W dotarciu do bezpośredniego doświadczenia np. substancji, konieczna jest dekonstrukcja języka potrzeb i języka gier zbudowanych na tych potrzebach, „kenoza” *dogmatów krytycznych* zakładających substancjalność jako niemożliwą inaczej jak tylko jako będącą przedmiotem-korelatem podmiotowych intencji. Owa „kenoza” czy dekonstrukcja pozorów istotności (gier, ról) posługuje się szczególnym opisem wydarzającym się w obliczu tego, co absolutyzuje język z logiki potrzeb: w obliczu Absolutu. Nie jest to ani proste podejście apofatyczne, ani proste podejście katafatyczne. Katafatyczność jest uwikłana w dyskusję z opisami już zastanymi.

---

żadnej prawdy”), odsyłającym do metajęzyka. Twierdzenie (I) Gödla o zupełności bogatszych systemów dedukcyjnych (1931): istnieją prawdziwe zdania systemu S (takiego, w którym da się zbudować arytmetykę liczb naturalnych), które nie są twierdzeniami tego systemu (tj. nie dadzą się wywieść z aksjomatów systemu S). Twierdzenie (II) Gödla o niemożliwości podania takiego dowodu niesprzeczności systemów zawierających arytmetykę (systemy liczbowe liczb naturalnych, całkowitych, wymiernych, rzeczywistych), który korzystałby wyłącznie ze środków tych systemów; udowodnienie niesprzeczności takich systemów wymaga posłużenia się konstrukcjami, które nie mają reprezentacji w ramach rachunku arytmetycznego (1931): obalenie tym samym programu Hilberta i jego szkoły (formalizm) przez wskazanie na pewną ograniczoność poznawczą metody aksjomatycznej i przekreślenie głównych wiązanych z nią nadziei. Mówiąc, za Gödlem i Tarskim, że w systemie jest więcej prawdy niż wynika to z założeń przyjętych do jego konstrukcji, już używamy „meta-fizycznej” koncepcji prawdy i nie jest to język sprowadzalny ani porównywalny z systemowym. Nie jest też metasytemowy w sensie logistycznym; nie jest tylko szerszym aksjomatycznie systemem, lecz jest innego rodzaju niż *logos* systemowy: jest *Logosem ethosu*, *Logosem transcendencji* i *perichorezy*. Por. też: J. Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, PWN, Warszawa 1993.

Jednak ten „nietzscheanizm” — jeśli chcemy już używać tego mało precyzyjnego określenia, zastosowanego wobec postmodernistów posługujących się dekonstrukcją — ma odniesienie do doświadczenia radykalnie podstawowego niż to, na bazie którego powstały opisy dekonstruowane. Problem redukcji fenomenologicznej i towarzyszącej jej dekonstrukcji, to problem sprawdzania opisu z istotą wcześniej już opisywaną, to jest, jak określa ową procedurę Derrida, „*poddawanie słów próbie*”<sup>54</sup>. Chodzi o wyodrębnienie nie tylko doświadczenia źródłowego metafizyki (okazuje się nim być to, co Lévinas nazwał „pragnieniem metafizycznym”), ale i o wyodrębnienie doświadczenia „nuklearnego” (czyli centralnego) czy inaczej doświadczenia „atomicznego”, czyli tego, poza które z natury rzeczy nie można już dalej pójść, i to w taki sposób, by procedury dekonstrukcji nie trzeba było znowu powtarzać. *Philosophia perennis* musi zakorzeniać się w absolutnym doświadczeniu. Pytanie o to czy absolutne doświadczenie jest w ogóle możliwe, i ewentualną pozytywną odpowiedź na nie, musi narzucić nam sama rzeczywistość mocą oczywistości faktów. W doświadczeniu źródłowym, w pragnieniu metafizycznym, rzeczywistość jawi się od razu mnoga, ustrukturowana i dająca się na raz wielowymiarowo:

- Najpierw doświadczenie nuklearne transcendencji własnej swojego *ja* (istnienia substancjalnego), czyli własnej odseparowanej od innych *par excellence* realności, „*Ja-metafizycznego*”, siebie jako „duży”, siebie jako osoby, jako „Kogoś” w nieprzezwyćzalnym odróżnieniu od „czegoś” martwych czy żywych rzeczy.
- Dalej doświadczenie nuklearne *drugiego* (*Autrui*) jako nieredukowalnego do mnie, do mojej własnej tożsamości, czyli równie jak *ja* transcendentnego, zewnętrznego (odseparowanego) wobec mnie. Drugi stawia nieprzezwyćzalny *opór etyczny*, lecz nie opór będący synonimem zagrożenia przemocą, ale będący podstawowym doświadczeniem wolności i bezpieczeństwa.
- Zarazem jest to doświadczenie nuklearne etycznej bliskości z *drugim*, aż do wymiarów wzajemnego etycznego przenikania (περιχώρησις). „*Inny bliski to Drugi*”: *bliźni, brat*. W określeniu „przenikania etycznego”, περιχώρησις, nie chodzi o jakieś „czytanie w cudzych myślach” czy o wczucie i empatię, ale o to, co sprawia (na-

<sup>54</sup>Klasyczną próbkę fenomenologicznego „poddawania słów próbie” można spotkać w Maxa Schelera analizie fenomenu tragiczności; por. M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne im. K. Twardowskiego, Lwów 1938.

zwijmy to coś „warunkami możliwości spotkania”, lub jeszcze precyzyjniej, „dobrocią” umożliwiającą prawdę, jej pewność i jej sens oraz dobro), że rozumiemy drugiego, że rozumiemy go „w pół słowa” i „między wierszami”, że objawia się obecność, w której może pojawić się słowo ze swoją *inteligibilnością*: swoją apriorycznością i swoją aposteriorycznością. Chodzi o doświadczenie bezpośredniości paralelne do tego, co nazywane było „indukcją eidetyczną” (ἐπαγωγή, *epagoge*), czyli intuicyjnym widzeniem uniwersalnego eidosu w konkretności, a nie tylko czegoś ogólnego. To doświadczenie bezpośredniości jest więc „u-ważnością”, kontemplacją, czy intuicją intelektualną, intencjonalnością noumeniczną (a nie tylko numinotyczną). To doświadczenie bezpośredniości jest więc rozumieniem bezpośrednim, wiedzą bezpośrednią w sensie: intuicją umysłową (νόησις, *noesis*; θεωρία); rozumnością w sensie mądrości (σοφία), w odróżnieniu od rozumienia przyczyn zjawisk zmysłowych, czy od „wiedzy-o” zjawiskach (διάνοια, *dianoia*). Jest wiedzą „osobistą”, pełną osobistego, ufne go zaangażowania (δόξα, *doksa*), w odróżnieniu od poznania racjonalnego, epistemicznego (ἐπιστήμη), często bazującego na przesłankach-doświadczeniach „z drugiej ręki”.

- Wreszcie doświadczenie nuklearne *sui generis* mediacji z drugim przez trzecią postać dramatu, absolutyzującą (*absolvere*) związek z drugim, mającą jak *ja* i *drugi* charakter osobowy i pełniącą rolę absolutnego horyzontu interpretacji, rolę atmosfery dobroci i bezpieczeństwa, czy rolę świadka transcendencji.

Logos fenomenologii jestestwa ma charakter hermeneutyczny. Przez ów immanentny logos w rozumieniu bycia należącemu do samego jestestwa zostaje eksplikowany autentyczny sens bycia i podstawowe struktury jego własnego bycia. Fenomenologia jestestwa to *hermeneutyka* w znaczeniu źródłowym tego słowa, wedle którego jest to „tworzenie wykładni” pierwotnej, eidetycznej poprzez wykładanie czy przedkładanie świadectwa. Nazwa „hermeneutyczny” pochodzi od greckiego słowa ἑρμηνεία (*hermeneia*), co znaczy objaśnienie, interpretacja, wyjaśnienie; czy bardziej źródłowo od słowa ἑρμηνεύειν (*hermeneuein*) czyli „przynosić wieść”, „powiadomić”, „wyjawić”. Słowo to przywodzi na myśl imię greckiego *posłańca* bogów Hermesa<sup>55</sup>. Doświadczenie nuklearne jest nieselek-

<sup>55</sup>Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen 1960, s. 35; szerzej

tywne, lecz nasze mówienie o nim jest opisywaniem go, eksplikowaniem czy uwyrażnianiem – poprzez *sytuacje graniczne* („*Grenzsituation*” K. Jaspersa) – kształtu i pierwotności tego doświadczenia. Sytuacja graniczna, a szczególnie sytuacja skrajna (*extreme situation*) jest takim laboratorium (*disclosure situation*) dla doświadczeń „nuklearnych”.

Kategorie sytuacji granicznej, czy analogiczne do „miejsca teologicznego” „*miejsce filozoficzne*”, wprowadzają nas w szczególną procedurę analityczną, procedurę właściwą dla eksplikacji osobowej struktury rzeczywistości. Jest to struktura opisywana w terminach osobowych, wziętych z samych tych opisów: „sytuacja”, „dramat”, „intryga” – a także za pomocą terminów technicznych takich jak np. „zawężlenie”. *Granica w sytuacji granicznej* to swoiste załamanie ciągłości fenomenu ukazujące jego zróżnicowanie, uwyrażniające inność nieredukowalną do struktury, w której granica się pojawia. Jaspers nazywa sytuacjami granicznymi to, że stale znajdujemy się w jakichś sytuacjach, że nie możemy żyć bez *walki* i *cierpienia*, że bierzemy na siebie *winę* i nie możemy jej uniknąć, wreszcie, że musimy *umrzeć*. Według Jaspersa<sup>56</sup> sytuacje graniczne nie zmieniają się, różnią się jedynie sposobem w jaki się przejawiają; są one w odniesieniu do naszego „jestestwa empirycznego” ostateczne. Nie da się ich przeniknąć poznawczo. Empirycznie nie widzimy poza nimi już nic innego. To co „poza” wymaga szczególnej postawy, którą można nazwać „*wiarą filozoficzną*”. Są jak mur, o który uderzamy, o który się rozbijamy. Nie potrafimy ich zmienić, lecz jedynie rozświetlić, nie mogąc ich wywieść i wyjaśnić przez odniesienie do czegoś innego. Nie da się ich od-

o poglądach Heideggera w tej kwestii: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 35.

<sup>56</sup>Por. K. Jaspers, *Philosophie*, t. II: *Existenzerhellung*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, s. 203: „*Situationen wie die, daß ich immer in Situationen bin, daß ich nicht ohne Kampf und ohne Leid leben kann, daß ich unvermeidlich Schuld auf mich nehme, daß ich sterben muß, nenne ich Grenzsituationen. [...] Sie sind nicht überschaubar; in unserem Dasein sehen wir hinter ihnen nichts anderes mehr [...] Sie sind durch uns nicht zu verändern, sondern nur Klarheit zu bringen, ohne sie aus einem Anderen erklären und ableiten zu können. Sie sind mit dem Dasein selbst. Grenze drückt aus: es gibt ein anderes, aber zugleich: dies andere ist nicht für das Bewußtsein im Dasein. Grenzsituation ist nicht mehr Situation für das Bewußtsein überhaupt, weil das Bewußtsein als wissendes und zweckhaft handelndes sie nur objektiv nimmt, oder sie nur meidet, ignoriert und vergift; es bleibt innerhalb der Grenzen und ist unfähig, sich ihren Ursprung auch nur fragend zu nähern. Denn das Dasein als Bewußtsein begreift nicht den Unterschied; es wird von den Grenzsituationen entweder nicht betroffen oder als Dasein ohne Erhellung zu dumpfem Brüten in Hilflosigkeit niedergeschlagen. Die Grenzsituation gehört zur Existenz, wie die Situationen zum immanent bleibenden Bewusstsein*”. Por. SP, s. 345 i nn.

dzielić od samego istnienia empirycznego. Można je tylko transgredować skokowo (*Sprung*), odkrywając inną logikę niż linearna czy cyrkularna logika empirycznego procesu – odkrywając logikę etyczną.

W metodologii filozoficznej te tzw. *sytuacje graniczne* jawią się jako uprzywilejowane miejsca wglądu metafizycznego, i to nie tylko te tradycyjne wymienione przez Jaspersa (nb. E. Lévinas też używa tego określenia) jak: cierpienie, śmierć, walka, wina, lecz także wiele innych sytuacji naturalnych, czy eksperymentalnie sprowokowanych, których skomplikowana i zróżnicowana struktura ułatwia dostrzeżenie i opisanie rzeczywistych zależności między elementami sytuacji. Choć *sama wizja tych zależności możliwa jest także w wielu różnych sytuacjach, to jednak istnieją sytuacje szczególnie graniczne, sytuacje skrajne* („*extreme situation*” B. Bettelheima<sup>57</sup>, i „*experimentum crucis*” V.E. Frankla<sup>58</sup>). Są to sytuacje związane z tą sferą psychologii rozwojowej i klinicznej, a także psychoterapii, którą skrótowo można zasygnalizować jako problemy „zmienionych stanów świadomości”, problemy „desensybilizacji” czy „deprywacji sensorycznej”, problemy przepracowywania osobowości: „rozklejania”, „regresji” i „dezintegracji pozytywnej” (K. Dąbrowski), „deautomatyzacji” („*za dużo informacji przeszkadza myśleniu, za dużo myślenia przeszkadza doświadczeniu*”), „hiperintencji” i „intencji paradoksalnej” oraz „hiperrefleksji” i „derefleksji” (V.E. Frankl)<sup>59</sup>. Jest to również *sytuacja graniczna de-realizacji* stanowiąca dla nas szczególnie laboratorium metafizyczne. Tak więc *filozoficzną sytuacją graniczną* czy *miejscem filozoficznym* – analogicznie do *locum theologicum* analiz teologicznych czy takich „*chwil historii, które mówią wszystko*” – nazywamy sytuacje, w których jawią nam się w sposób szczególnie wyraźny właściwości ściśle strukturalne fenomenu metafizycznego; jakby „przylapane na gorącym uczynku”. Owo miejsce filozoficzne to nie tylko różne skrajne sytuacje graniczne, jak wspomniane

<sup>57</sup>Por. B. Bettelheim, *Individual and Mass Behavior in Extreme Situations*, [w:] „Journal of Abnormal and Social Psychology” 38 (1943), s. 417–452 oraz B. Bettelheim, *Schizofrenia jako reakcja na sytuacje skrajne*, [w:] „Odra” 9 (1990), s. 42.

<sup>58</sup>Por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1976, s. 70. Doświadczenie skrajne i sytuację skrajną (*extreme situation*) cechuje: 1. nieuchronność i nieodwołalność; 2. nieznaną czas trwania (potencjalnie zawsze); 3. całkowita nieprzewidywalność, irracjonalność, kapryśność; 4. w każdej chwili narażenie życia na zniszczenie: śmiertelne zagrożenie, odwartościowujące (niszczące aksjologicznie głównie podmiotowość); 5. brak jakiegokolwiek wpływu na którykolwiek z powyższych elementów, bezwzględność, przemożność.

<sup>59</sup>Por. A. Deikman, *Bimodalna świadomość i doświadczenie mistyczne*, [w:] *Psychologia wierzeń religijnych*, [red.] K. Jankowski, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 217–218.

już Jaspersowe sytuacje graniczne śmierci, bólu, walki, winy czy problematyczności egzystencji i historyczności, lecz także często sytuacje patologiczne jak właśnie *sytuacje graniczne derealizacji*, oscylujące od niedojrzałości do chorobliwego autyzmu czy cynicznego solipsyzmu. Sam termin sytuacja odsyła do doświadczenia rzeczywistości jako wielości elementów, postaci, i ich wzajemnych odniesień, mimo ich szczególnej jedności. Mogę to, czego doświadczam nazwać rzeczywistością, akcentując różnicowanie, lub akcentując jedność, *universum*. Sytuacja znaczy rzeczywistość w jej strukturalnym aspekcie i wymiarze. Zawsze jesteśmy w sytuacji, nie tylko w momentach skrajnych, i tym samym dostrzegamy granice elementów. Granica znaczy, że istnieje coś innego niż ten właśnie element, który np. nazywam *ja*, coś więc, co w pewien szczególny sposób, mimo że obecne, wymyka się władzy mojej świadomości; poznaję *to*, ale nie jestem w stanie tym czymś — jako innym — zawładnąć i manipulować. Tej granicy doświadczamy szczególnie w pewnych sytuacjach. Te sytuacje same w sobie nie są czymś koniecznym, nie odbieramy ich jako czegoś konstytutywnego dla rzeczywistości, są to raczej *okoliczności*, w których odsłania się wyraźniej rzeczywistość, umożliwiając „opisy celnych odsłonieć”. Te sytuacje są jak okna, przez które dostrzegamy strukturę źródłową czy konstytutywną rzeczywistości. Owe granice, dostrzegane w sytuacjach granicznych, to swoiste załamanie ciągłości fenomenu, ukazujące jego różnicowanie i głębię tego różnicowania: ujawnienie się inności nieredukowalnej do elementu, w obrębie którego granica się pojawiła. Owa granica jest jak przebudzenie z nieprzytomności i towarzyszące mu zdziwienie (*θαυμάζειν*, *thaumazein*) — to od którego, zdaniem Arystotelesa, zaczęło się myślenie filozoficzne — które kończy sen, pokazując zarazem płytkość przeżycia sennego w porównaniu do przeżyć na jawie. Aby obserwować i opisać strukturę konstytutywną rzeczywistości, można sobie wybrać całe mnóstwo sytuacji, w których takie granice są szczególnie wyraźne. Te właśnie sytuacje nazywam metafizycznymi sytuacjami granicznymi, ujawniają bowiem i służą za bazę opisów metafizycznej struktury konstytutywnej rzeczywistości. W metafizyce lepiej jest nazywać te sytuacje precyzyjniejszymi terminami, rejestrującymi od razu osobowy charakter *constitutivum* rzeczywistości, takimi jak *dramat* czy *intryga*. I takim pierwszym zespołem sytuacji granicznych ujawniających metafizyczną strukturę konstytutywną rzeczywistości jest sytuacja graniczna derealizacji. Owa derealizacja nie jest związana z jakąś jedną tylko konkretną okolicznością, ale występuje w wielu krytycznych sytuacjach.

Patrząc od strony osiągniętych rozwiązań, będących wynikami analiz dekonstruktywistycznych nowej fenomenologii, można je zaklasyfikować do dwu podejść obecnych w samej scholastyce. Mam na myśli podejścia suarezjańskie i scotystyczne, akcentujące jednostkę i tym samym dokonujące krytyki (dekonstrukcji w imię prawdy o jednostce) tych podejść scholastycznych, które – być może z powodów instrumentalizacji myślenia filozoficznego w służbie apologetyki – w mnogości i towarzyszącej jej możności i różnicy („separacji” Lévinasa) widzą niedoskonałość, którą trzeba przewyciężyć, by osiągnąć ideał jedności, jaką jest abstrakcyjna całość rezydująca w ideale pojęcia ogólnego, w ideale pojęcia naukowego.

Sprawa stosunku do tendencji postmodernistycznej krystalizuje się w pytanie, czy w epoce postmodernistycznej możliwa jest metafizyka. Dotychczas zarysowana istota myśli metafizycznej Emmanuela Lévinasa krystalizuje się w odpowiedź afirmatywną możliwości metafizyki, tak ostro zakwestionowanej zarówno przez myśl modernistyczną Kanta i Hegla, jak też przez postmodernistyczną krytykę Heideggera i egzystencjalizmu. Właściwe miejsce metafizyki rodzi się w pustce pozostałej po absurdalnych i autodestrukcyjnych konstrukcjach modernizmu oraz po dekonstrukcjach postmodernistycznych. Nie dość podkreślać, że owe dekonstrukcje sterowane są właśnie żywym doświadczeniem metafizycznym, choć element „nietzscheańskiego” pozostawienia zgliszcz, bez żadnej sensownej propozycji następnego kroku, należy do podstawowych wyzwań dla nowej fenomenologii. Dekonstrukcja ontologii tak, by nie powróciła ona w metafizyce tylnymi drzwiami, jest chyba największym metodologicznym zmartwieniem Lévinasa. Stąd przerysowanie apofatycznego elementu analizy, stąd paradoksy programu „*inaczej niż być*” i „*inaczej niż wiedzieć*”. Jak ma wykryzalizować się „*filozofia z wnętrza Bycia*”? Jak opisać Bycie i Dobro, a precyzyjniej Bycie i Dobroć, nie w opozycji i w ogóle w kontekście do „nie-bycia” i do zła? Być i „nie-być”, dobro i zło (oraz problemy pochodne: antynomie boskiej wszechmocy i zła, absolutnego bezpieczeństwa i lęku, absolutnej wolności i zniewolenia różnymi koniecznościami, czy wreszcie dobroci czy sprawiedliwości a niewinnego cierpienia) – to jeszcze nie jest alternatywa metafizyczna, lecz wciąż ontologiczna i, jako taka, rozstrzygalna tym precyzyjniej, im bardziej ontologia nabudowana jest na fundamencie metafizyki, „*filozofii pierwszej, która jest etyką*”<sup>60</sup>. Pisze Lévinas, że tym co *par excellence* „*jest*” – jest Dobroć i ἡθός: „*Dobroć jest, gdy tymczasem, ściśle mówiąc, nie ma ona nic do*

<sup>60</sup>EI, s. 81.

»bycia« i nie »jest« inaczej jak tylko przez dobroć<sup>61</sup>. I wcześniej konstatuje, że etyka, wychodząc od radykalnej bierności podmiotowości, odnajduje odpowiedzialność, która przekracza wolność, podczas gdy jedynie wolność powinna była móc uzasadnić i ograniczyć odpowiedzialność. Etyka odnajduje posłuszeństwo wcześniejsze od przyjęcia rozkazów, którą „wychodząc od tej sytuacji anarchicznej odpowiedzialności, analiza — bez wątplenia w wyniku nadużycia języka — nazwała Dobrocią”<sup>62</sup>. „Być zdominowany przez Dobroć, to nie to samo, co wybrać Dobroć wychodząc od neutralności, stojąc przed dwu-biegunowością aksjologiczną. Pojęcie takiej dwu-biegunowości odnosi się już do wolności. [...] Być zdominowanym przez Dobroć, to właśnie wykluczyć się z samej możliwości wyboru [...] Niemożliwość wyboru nie jest tutaj skutkiem przemocy — fatalizmu lub determinizmu — lecz nieodpartego wybrania przez Dobroć, które jest dla wybranego zawsze i od teraz dokonane. Wybranie przez Dobroć, które nie jest właściwie żadnym działaniem, lecz samą nie-przemocą. Wybranie to znaczy nadanie nie-zastępowalności”<sup>63</sup>. Owo „nadanie niezastępowalności”, *par excellence* jedynność czy *haecceitas* niszczy wszelkie pokusy ὕβρις (*hybris*), tj. szukania (w sensie konstruowania), uzyskiwania czy też zmieniania własnej metafizycznej tożsamości. Z wybrania bierze się utrwalenie czy „ujarzmienie” tożsamości jestestwa, którą to sytuację Lévinas nazywa szczególnie „biernością”. Z wybrania etycznego rodzi się „bierność bardziej bierna niż wszelka bierność: dziecięca; lecz ujarzmienie (*sujétion*) przed-wstępne, przed-logiczne, ujarzmienie jedno-kierunkowe, którego zrozumienie, wychodząc od dialogu, byłoby błędne. Bierność, nieprzemienialna w terażniejszość, nie jest prostym skutkiem Dobroci, która byłaby odtworzona ze względu na przyczynę tego skutku: to w tej [właśnie] bierności jest Dobroć, która ściśle rzecz biorąc, nie ma nic do bycia i nie jest inaczej jak tylko przez dobroć”<sup>64</sup>.

„Bierność, gdzie jest Dobroć, nie staje się erosem, nic nie znosi w tej bierności śladu Innego w jego stanowczości (*virilité*), aby sprowadzić Innego do Tożsamego. Więż anarchiczna pomiędzy podmiotem i Dobrocią — więż, która nie może się nawiązać jako przyjęcie jakiegoś *principium* będącego z jakiegokolwiek tytułu terażniejszym w stosunku do podmiotu w wyborze; więż anarchiczna, która nawiązała się bez tego, że podmiot był wolą, więż, która nie konstytuuje w odpowiedzialności jakiegoś »boskiego instynktu«, »natury altru-

<sup>61</sup>EI, s. 80.

<sup>62</sup>HH, s. 77.

<sup>63</sup>HH, s. 77.

<sup>64</sup>HH, s. 77–78.

*istycznej czy szlachetnej» lub jakiejś »naturalnej dobroci«. Ona łączy z tym, co zewnętrzne. Ta zewnętrzność złączenia utrzymuje się właśnie w wysiłku, jakiego wymaga odpowiedzialność za innych, obca zarówno erosowi, jak entuzjazmowi (posiadaniu, w którym znika różnica pomiędzy posiadającym a posiadany). Tej więzi potrzeba dopiero pokusy łatwości zerwania, erotycznej atrakcji właściwej nieodpowiedzialności, by poprzez odpowiedzialność ograniczoną przez wolność tego, »który nie jest stróżem swego brata«, dostrzec Zło absolutnej wolności gry. Stąd we wnętrzu poddania się Dobroci, uwodzenie nieodpowiedzialności, możliwość egoizmu w podmiocie odpowiedzialnym za swoją odpowiedzialność, czyli za same narodziny Ja w posłusznej woli. Ta pokusa oddzielenia się od Dobroci jest samym wcieleniem podmiotu lub jego obecnością w bycie. Lecz to nie dlatego, że Ja jest duszą wcieloną, pokusa zakłóca to przed-wstępne posłuszeństwo Dobroci i obiecuje człowiekowi suwerenny wybór; to dlatego, że posłuszeństwo bez zniewolenia w stosunku do Dobroci jest posłuszeństwem innemu pozostającemu innym, że podmiot jest cielesny, nad brzegiem erosa, i staje się bytem. Istotą Zła jest jego nieprzezwykła dwuznaczność. Być może zło uwodzące i łatwe jest niezdolne do przerywania bierności przed-wstępnego i pre-historycznego ujarzmienia (sujétion), niezdolne do unicestwienia tego »spoza«, niezdolne do odrzucenia tego, czego podmiot nigdy nie przyjął. Zło ukazuje się jako grzech, czyli odpowiedzialność — wbrew sobie — za odrzucenie odpowiedzialności. Ani obok, ani wobec Dobroci, ale na drugim miejscu, poniżej, niżej niż Dobroć. Byt trwający w bycie, egoizm lub Zło, rysuje w ten oto sposób sam wymiar niskości i narodziny hierarchii. Tam zaczyna się dwubiegunowość aksjologiczna. I to taka, że Zło pretenduje do bycia współczesnym i równym i nawet bratem bliźniakiem Dobra. Niezbite kłamstwo — kłamstwo lucyferiańskie. Bez tego, co jest samym egoizmem Ja stawiającego się jako swój własny początek — niestworzony — suwerenne principium, książkę — bez tego, co jest niemożliwością uchylecia się od tej pychy — nie byłoby już więcej an-archiczne, owo an-archiczne poddanie się Dobroci, i równałoby się zademonstrowaniu Boga, równałoby się teologii traktującej Boga, jakby należał on do bytu lub do percepcji, równałoby się optymizmowi, którego jakaś teologia może nauczać, na który religia powinna mieć nadzieję, lecz na temat którego filozof milknie<sup>65</sup>.*

Tytuł studium „Miłość i Bycie” nawiązuje właśnie bezpośrednio do tytułu najcelniejszego filozoficznie studium etycznego, jakie udało mi się poznać i które — jeszcze nastolatkowi (1968) — otworzyło niegdyś oczy na filozofię w ogóle; do tytułu studium etycznego Karola Wojtyły „Miłość

<sup>65</sup>HH, s. 80–81.

i odpowiedzialność”. Analizy w „Separazione e Prossimità”<sup>66</sup> jak i zrab traktatu metafizycznego, jaki zawiera studium „Miłość i Bycie”, zrodziły się bez wątpienia jako pragnienie dopisania metafizycznego wymiaru do problematyki tak celnie w konwencji fenomenologicznej zanalizowanej w „Miłości i odpowiedzialności”. Opisanie triadycznego związku osobowego jako metafizycznego paradygmatu (głębszego od tzw. *archetypu*) jest jednak dekonstrukcją ontologii jako filozofii pierwszej. Nie chodzi oczywiście o zakwestionowanie rozstrzygnięć i opisów ontologicznych, ale o ukazanie ich fundamentu (ich metafizycznych *warunków możliwości*), co w jakiś sposób jest jednak przemieszczeniem (*displacement* Derridy) sensu rozstrzygnięć ontologicznych.

### 1.3. Personalizm i postmodernistyczna dekonstrukcja

— O, Królik jest mądry —  
 powiedział Puchatek w zamyśleniu.  
 — Tak — przyznał Prosiaczek  
 — Królik jest mądry.  
 — I ma Rozum — rzekł Puchatek.  
 — Tak — zgodził się Prosiaczek  
 — Królik ma Rozum.  
 Nastąpiło milczenie.  
 — I myślę — ciągnął Puchatek —  
 że on właśnie dlatego nigdy nic nie rozumie.

Benjamin Hoff

*Myślę, choć mnie nie ma*

W powyżej zarysowanym oglądzie rzeczywistości prezentuje się wyraźny sojusz podejścia personalistycznego, wyczulonego na osobę w jej jedyności, i tego podejścia postmodernistycznego, które demaskuje i dekonstruuje to, co tej jedyności uniemożliwia obecność w sferze przytomności.

<sup>66</sup>Zarówno te rozszyfrowujące z polemiki opisy metafizyczne Lévinasa, jak i refleksje nad metafizyką prawa naturalnego, gdzie wspominałem już o randze rozstrzygnięć dokonanych w *Miłości i odpowiedzialności*; por. SP, s. 368–370.

Pytanie, czy postmodernizm jest zagrożeniem czy szansą, jest analogiczne do Heideggerowskiego pytania o tendencje modernistyczne panujące się w technicyzmie: „czy tamy na Renie lub samochody są zagrożeniem czy szansą”. Skrajności spotykają się (*coincidentia oppositorum*) i różnorakie totalitaryzmy modernistyczne mogą oczywiście nie różnić się od postmodernistycznych skrajności, od różnych form anarchii i chaosu. Lecz to właśnie skrajności powodują reakcje wahadłowe będące ich kalką. Prowokują one także do myślenia bardziej istotnego czy źródłowego. Byłbym ostrożny – jak wspomniałem powyżej – w zbyt pochopnym klasyfikowaniu do kategorii *mentalności postmodernistycznej*, czy *atmosfery postmodernistycznej* lub „*postmodernistycznej demolki*”, wszystkich cudactw kulturowych współczesnej epoki. Postmodernizm ma wiele nurtów i warto je precyzyjnie odróżniać, tak precyzyjnie, jak teolog odróżnia wiarę od fideizmu. Postmodernizm nie jest tylko, ani przede wszystkim, „*proklamacją przypadkowości zachęcającą do nihilistycznej zabawy, całkowitą Bodenlosigkeit*”<sup>67</sup> alergiczną reakcją na skrajności totalitarne modernizmu; nurtem obecnym w dużej mierze w tzw. kulturze masowej etykietkowanej przez nią samą jako postmodernizm, czy właśnie lepiej *mentalność postmodernistyczna*. Lecz z takim rozszerzaniem znaczenia słowa postmodernizm należy uważać, gdyż nie bardzo wiadomo, jak wtedy nazwać postmodernizm autentyczny, czyli niesprowadzony do rozmiarów sensacyjnych tytułów dziennikarskich z popołudniówki. Postmodernizm – słowo funkcjonuje w kulturze masowej jak niegdyś wytrychowo funkcjonowało słowo „egzystencjalizm”, czy później „strukturalizm”. Będąc leniwymi w rozróżnianiu, może się zdarzyć, że „spali się” i ten ważny dla analizy kultury termin, jak „spalono” swego czasu słowo „egzystencjalizm”, które w kulturze masowej utraciło na długo swoją definiującą moc i precyzję.

Z postmodernizmem sprawa ma się o wiele bardziej skomplikowanie niż jest to w stanie opisać kategoria zagrożenia dla współczesnej kultury przez mentalność postmodernistyczną. Otóż w postmodernizmie ewidentnie istnieje nurt będący reakcją na modernizm, jakiś rodzaj antymodernizmu, ten rodzaj nurtu dekonstruktywistycznego, który jest odbiciem wahadła w kierunku chaosu, w skrajność przeciwną niż totalitarne skrajności modernizmu. Jest to nurt, a może tylko etap, burzenia bożków. Ale nawet samo określenie „*post-*” a nie „*anty-*” modernizm sugeruje, że głównym nurtem postmoderny jest wyłączenie się z dialektycznej gry

<sup>67</sup>Por. J. Prokop, „*Panny głupie*” i ich potomstwo, [w:] „Znak” 470 (1994), s. 57.

modernizm-antymodernizm. Owo „*post-*” znaczy, owszem, chronologię, lecz nie istotę. Postmodernizm to przede wszystkim „inaczej niż” modernizm. To coś zupełnie nowego, choć przez myślenie postmodernistyczne rozumie się również „*dmący wicher, który nie zerwał się w naszym stuleciu, lecz z pradawności do nas dociera*” (H. Arendt). Niektórzy odważni komentatorzy Arystotelesa mówią, że jest to powrót do tamtego czasu, Heidegger mówi, że aż do presokratyków, a jeszcze inni, bardziej radykalni jak Emmanuel Lévinas, że ów wicher dmie z samej Biblii. Owszem, postmodernizm jest burzeniem bożków, ale w imię Boga i po to, by zrobić Bogu miejsce w kulturze oplecionej chwastem idoli. Nie jest więc nawet „nietzscheanizmem” w potocznym i nieistotnym rozumieniu filozofii Nietzschego. Nie jest to prosty chrzest bożków, lecz dekonstrukcja zmierzająca czy nawet rozpoczynająca się od doświadczenia oryginalnie metafizycznego. „*Rewolucja kopernikańska w filozofii*” (Lévinas), gdzie pragnienia metafizycznego nie traktuje się jako „*pasji bezużytecznej*” (Sartre) produkującej mity, lecz jako doświadczenie pierwsze, fundamentalne dla innych analiz, pytań i problemów. Dekonstrukcja w swojej metafizycznej istocie nie zmierza do sceptycyzmu i chaosu czy do wątpienia w możliwość istnienia i opisu *metaphysicum*, lecz do odkrycia: metafizyki „zanim-i-inaczej” niż ontologia<sup>68</sup>, „zanim-i-inaczej” niż wiedza i kultura; do odkrycia dobroci etycznej „zanim-i-inaczej” niż alternatywa dobra i zła; πρώτη „pryncypialności” *an-archicznej* (Lévinas) „zanim-i-inaczej” niż „*ἀρχή παντων*” (*arche panton*)<sup>69</sup>; Boga, „zanim-i-inaczej” niż numinotyczna czy magiczna religijność; stworzenia *ex nihilo* „zanim-i-inaczej” niż totalnie scalająca relacja. Można mnożyć imiona tej nowej perspektywy i Lévinas czyni to chętnie. Mimo bardzo nowoczesnej metodologii – jak choćby w „nowej fenomenologii” – jest to powrót do źródeł, swoiste „*aggiornamento*” w sensie właśnie uobecniania dziś źródeł myślenia istotnego i tym samym odsunięcie na dalszy plan tego, co awangardowe, ideału nowości i postępu; powrót do inności głębszej niż nowość, inności która nie musi się przebierać w coraz to nowe kostiumy, powrót do jedności, która jest bardziej żywa od nowości, nieporównywalna, i do bliskości niedia-

<sup>68</sup>Określenia typu „*myślę, choć mnie nie ma*” znaczą, że osobowa przytomność i świadomość związane są z Byciem inaczej (i pierwotniej) niż bycie mierzone „intencjonalistyczną intencjonalnością” (Husserl) czy „cogitacją”, jak owo „*być*” z „*cogito, ergo sum*”.

<sup>69</sup>Rozróżniam za Lévinasem porządek *ἀρχή* (por. o tym tajemniczym słowie esej W. Stróżewskiego *Pytania o arché*, [w:] W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994, s. 7–48) od porządku *πρώτη*: rozróżnienie to umożliwia dekonstrukcję porządku ontologicznego (choć nie ontycznego) jako filozofii pierwszej i opis porządku etycznego jako *par excellence* metafizyki.

lektycznej, w której nie dochodzi do żadnej syntezy zabijającej inność, do bliskości radykalnej. *Dekonstrukcja* postmodernistyczna w tym rozumieniu jest w istocie dekonstrukcją języka potrzeb, języka gier. Dekonstrukcja to „kenoza” gier i ról będących pozorami istotności w obliczu tego, co absolutyzuje, i w imię tego, co absolutne. Idee modernistyczne polegały na zacieraniu różnicy, na zrównaniu nieporównywalnego, na redukcji na sposób homogenizacyjny różnorodności, a nawet wielości do jednej zasady o charakterze historycystycznym, socjologicznym, psychologizycznym czy antropologicznym. Rodzi się pytanie o kryteria różniące mechaniczny i alergiczny antymodernizm od postmodernizmu. Myślę, że rozróżnienie obu niesprowadzalnych do siebie podejść zależy od odpowiedzi np. na następujące pytania:

- Czy jest to propozycja antyintelektualistyczna poddająca w wątpliwość wszelką definitywną jasność intelektualną, czy raczej tylko antyracjonalizm czyli szukanie jasności intelektualnej bardziej podstawowej niż jasność domniemana, właściwa dla ideału prawdy pełnej i obiektywnej, jawiącej się w kluczu logiki rozumianej powierzchownie (D. Hilbert, E. Husserl)?
- Czy jest to próba podważania obiektywnej prawdy, propagowanie wątpliwości jako podejścia sensowniejszego od akceptacji oczywistości, czy raczej pytanie o warunki możliwości prawdy obiektywnej i pytania o prawdę, która wyzwala (nie każda prawda wyzwala, nie każda prawda jest istotna dla bycia)?
- Czy jest to próba negowania istnienia obiektywnych wartości, czy raczej szukanie jak uniknąć ideologii, czyli redukcji wartości do ideologii, poszukiwanie jak uniwersytet i teorię ocalić od upadku w przedsiębiorstwo i ideologię (M. Heidegger, E. Lévinas)?
- Czy jest to propozycja traktowania życia jako *happeningu* czy raczej poszukiwanie jak ocalić (*aggiornamento*) język, obyczaje, modlitwę, liturgię, instytucje i sztukę od sztuczności jakiejś ideologicznej nowomowy, urzędniczej martwoty i konwencjonalistycznej rutyny?

Rozróżnienie to zależy także od odpowiedzi na szersze pytania, mianowicie na pytania o źródła rzeczywiście destruktywnych propozycji:

- Czy agresywny ateizm, propagowany przez małe grupy o charakterze antyklerykalnym i z zasady niechętnie dialogowi, nie jest sygnałem, że za ideą dialogu i za *praxis* dialogu kryje się monolog

przebrany tylko za dialog, monolog zamiast „etyki”, monolog nie-czuły na inność i godność oraz bliskość drugiego?

- Czy np. większy akcent na miłość nieprzyjaciół, postulowany często przez środowiska laickie, jest znakiem zaniku miłości wewnątrz Kościoła i brakiem w identyfikowaniu się z nim, czy raczej identyfikacją z istotą Kościoła, z jego duchem apostołskim, który od siebie wymaga więcej, suponując już więcej, a całą energię ewangelicznej miłości kieruje na tę „jedną owcę” odłączoną od „dziewięćdziesięciu dziewięciu” spokojnie się pasących?
- Czy jest destrukcją krytyka „towarzystwa wzajemnej adoracji”, jakim bywa często jakaś lokalna społeczność czy grupa kościelna, czy też dekonstrukcją prowadzącą do „aggiornamento”, czyli jak najbardziej usprawiedliwioną dyskusją wewnątrz Kościoła, znakiem utożsamiania się z *prorockim* czy *apostołskim duchem* Kościoła, który jest przecież kryterium słuszności czy niesłuszności takiej krytyki, bądź też znakiem zapytywania o możliwość większej autentyczności, dyskusji wiodącej do istotniejszego myślenia religijności<sup>70</sup>.

Rodzi się wtedy szerszy problem, jak przebudować gorącą troskę o autentyzm, skryształizowaną w formy agresywne, szczególnie w krytykancstwo maskujące istotę wątpliwości religijnych czy objawiające religijną niedojrzałość – w zapytywanie o autentyczny sens tego, co się dzieje w krytykowanym zjawisku, na pierwszy rzut oka dwuznacznym. Prócz fałszywych proroków są i prawdziwi<sup>71</sup>. Alergia na ducha prorockiego unikająca „badania duchów” zdaje się potwierdzać tendencje integrystyczne panujące w krytykowanym „towarzystwie wzajemnej adoracji”. Pretensja, że krytyka się pojawia, ma się nijak tak do apostołstwa, jak i do dialogu autentycznego. Pozorny dialog jest ukrytym monologiem, jest albo grą według konwencjonalnych reguł, albo odmianą ukrytej dominacji, albo *de facto* grą pozorną, grą „na pata”, jak niekończąca się gra w kółko i krzyżyk w „WarGames” Johna Badhama (reż.), gdzie możliwość wygranej czy

<sup>70</sup>Por. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Metafizyczne źródła odpowiedzialności w życiu publicznym*, dz. cyt., s. 19–24; oraz A. Jarnuszkiewicz SJ, *Najstarsze imię laicyzmu*, dz. cyt., s. 226–235.

<sup>71</sup>Por. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Wartości etyczne: względność czy absolut?*, [w:] „Horyzonty Wiary” 4 (1990), s. 67–75 oraz A. Jarnuszkiewicz SJ, *Intuicja etyczna*. „Sentir” w „Ćwiczeniach duchownych” Ignacego Loyoli ze szczególnym uwzględnieniem „Reguł o rozeznawaniu duchów”, „Rozeznawanie duchów” w „Ćwiczeniach duchownych”. *Materiały IX Tygodnia Duchowości Ignacjańskiej – 1989*, dz. cyt., s. 26–33 oraz [w:] *Smak życia z Bogiem. Modlitwa i rozeznawanie duchowe* w „Ćwiczeniach duchownych”, dz. cyt., s. 205–214.

przegranej jest największym dla obu stron zagrożeniem, gdyż oznacza powrót do monologu. Dialog autentyczny jest oparty na etyce, na szacunku bezwarunkowym dla inności Drugiego, inności radykalniejszej od proponowanej przez alternatywę transcendencia–immanencja, inności umożliwiającej bliskość radykalniejszą od proponowanej przez tę alternatywę.

Podejście *par excellence* postmodernistyczne nie aspiruje już do modernistycznego pragnienia porządkowania rzeczywistości czy tworzenia konstrukcji totalnie panującej nad chaosem, lecz jest gotowością wydania swojej wizji „na pastwę” konfrontacji z żywym doświadczeniem w ogniu którego musi się ugruntować albo spopielić. Ta konfrontacja zaczyna się od dekonstrukcji grożącej anarchią, nienawiającą już do żadnej „wielkiej narracji”, grożącej „entropią”<sup>72</sup> sensu i „wielogłosem” bełkotu graniczącego z chaosem<sup>73</sup>. Wizja rodząca się w żywym doświadczeniu powoduje dekonstrukcję „utartych pojęć” o rzeczywistości, o czasie, o osobowości własnej czy drugiego (często mylonej z osobą). Wielość dyskursów nie wywodzi się z żadnej wielkiej narracji. Pozostają one między sobą w sporze czy w walce (i przemocy), bo nie ma konsensusu ani metadyskursu, do którego by się można bezdyskusyjnie odwołać. Nie ma też reguł sporu, walki i pokoju. Filozofia (i sztuka) w żywym doświadczeniu jest nieustannym odkrywaniem podstawowych reguł na nowo. Kosmos, owszem, jawi się jako „*chaosmos*” (G. Deleuze), lecz tylko w punkcie wyjścia procesu analizy. Czas wprawdzie nie znaczy postępu – jak w modernizmie – choć pozostawia rozwój i objawiającą się w nim naturę. W żywym doświadczeniu modernistyczny podmiot znika jako „*transcendentalne ja*” na rzecz „ja” wewnątrz świata, który jest zewnętrzny, inny. W żywym doświadczeniu zamiast podmiotu kreatora czy konstruktora, bieguna woltarystycznej mocy (i przemocy), czy choćby podmiotu uśmiercanego jak w strukturalizmie – jest subiektywność rozumiana jako indywidualność, niepowtarzalność, prywatność, intymność, *psychizm* „*ja metafizycznego*”. Podmiot postmodernistyczny jest „bierny”, czyli pragnie być sobą po swojemu i „pozwolić być” wszystkiemu, co inne, bez magicznej wiary w swoją twórczą moc, w aktywność konstruktywistyczną, w autentycz-

<sup>72</sup>Terminów „entropia” i „negentropia” używają w teorii informacji i komunikacji rodzinni terapeuci systemowi; por. np. G. Cecchin, *Hypothesizing, Circularity and Neutrality Revisited: An Invitation to Curiosity*, [w:] „Family Process” 26, 4 (1987), s. 405–413, czy G. Cecchin, L. Boscolo, G. Prata, M. Selvini Palazzoli, *Hypothesizing Circularity – Neutrality: Three Guidelines for the Conductor of the Session*, [w:] „Family Process” 19, 1 (1980), s. 3–12.

<sup>73</sup>Por. M.M. Baranowska, *Postmodernizm*, [w:] „Znak” 450 (1992), s. 171.

ność utożsamianą z nowością. Stąd kryzys idei postępu, zainteresowanie bardziej przeszłością niż teraźniejszością czy przyszłością.

Przemyślenia i literatura dotycząca problematyki postmodernistycznej, a w szczególności dekonstrukcji, jest ogromna, lecz nas tu interesuje nie jej zreferowanie a tylko ustawienie metafizycznych rozwiązań *nowej fenomenologii* w kontekście postmodernistycznej dekonstrukcji<sup>74</sup>.

Powrót do etyki znaczony dekonstrukcją ontologii jest wprawdzie, w swojej warstwie filozoficznej, o wiele bardziej rozbudowany jako moment dekonstrukcji i jako podejście apofatyczne. Lecz przecież w łonie filozofii współczesnej pojawiła się jednak odpowiedź konstruktywna, jako podejście katafatyczne, w nowej fenomenologii Emmanuela Lévinasa. Ma ono od strony treści wyraźny charakter personalistyczny i to w sensie najistotniejszym, czyli tym, inspirowanym przez to samo doświadczenie, które doprowadziło do powstania Biblii i organizmów, dla których jest ona Świętą Księgą. Charakter ów można nazywać personalizmem, czy – jak chce Lévinas – etyką, bądź precyzyjniej: miłością. Studium „Miłość i Bycie” usiłowało wyjść poza dekonstrukcję, ku metafizyce opisywanej katafatycznie. Opis katafatyczny wydaje się nie tylko możliwy, ale – gdy odrzucić hamulce pochodzące z inspiracji pozaanalitycznych – idąc odważnie za inspiracjami obecnymi w biblijnej myśli teologicznej, głównie chrześcijańskiej – wydaje się nie być hazardem, lecz podejściem w pełni heurystycznie korzystnym, gdyż pozwalającym na precyzyjniejszy wgląd w istotową strukturę rzeczywistości. Stąd studium „Miłość i Bycie” zaczyna się od pytania – rozbitego na szereg bardziej szczegółowych – „co to jest *metafizyka*?” zadanego w sposób zgoła nieretoryczny. Sposób analizy, którego ważnym nurtem są mnożone pytania, nie zmierza do uczynienia ich retorycznymi. Zmierza natomiast do pozwolenia, by w języku filozoficznym przebiła się sama rzeczywistość, by nie ugrzęzła ani w potoczności języka, ani w pełnym bogatego dorobku wieków języku technicznym czy fachowym filozofii. Unika się w ten sposób układania mozaiki z poszczególnych zjawisk pod arbitralnie aprioryczny scenariusz, kiedy to powstaje fascynująca i koherentna *narracja*, a wraz z nią heglowska pokusa, że „tym gorzej dla rzeczywistości”. Z tak wypracowanych konfabulacji trudno jest się wyplątać, a i innym można je narzucić w postaci *ideologii*,

<sup>74</sup>Wśród już ogromnej, także polskiej, literatury dotyczącej filozoficznych problemów podejścia postmodernistycznego, warto przypomnieć przede wszystkim pierwszą polską monografię na temat filozoficznego postmodernizmu (zawiera też istotniejszą ówczesną bibliografię problemu): B. Baran, *Postmodernizm*, Inter Esse, Kraków 1992 oraz ostatnio wydany tekst: B. McHale, *Powieść postmodernistyczna*, WUJ, Kraków 2012.

która być może w taki sposób się właśnie rodzi. Lepiej nie dać się zwieść powierzchownym koincydencjom. W psychiatrii systemowej nazywamy takie uporczywe stawianie pytań *hipotetyzowaniem*<sup>75</sup>: w „trialogu”<sup>76</sup> terapeutycznym nie eksploatuje się wciąż jednej tylko hipotezy, ale co rusz stawia się (często „na wariata”) nową, odmienną od poprzednich i wtedy „w tajemniczy sposób” zaczyna się ujawniać *istota* zawikłanej sprawy. Pytanie, jak celnie zauważył Heidegger, jest „*pobożnością myśli*” w obliczu objawiającej się nam rzeczywistości.

Podwójny charakter kulturowego zjawiska, jakim jest postmodernizm, można też obserwować we współczesnej, wyrosłej z tzw. myślenia systemowego<sup>77</sup> i antypsychiatrii<sup>78</sup>, psychiatrii rodzin, terapii systemowej, która z jednej strony przyjęła za Arystotelesem nabrzmiałe deter-

<sup>75</sup>Ogromny akcent jaki w procedurach terapeutycznych w terapii systemowej, kładzie się na burzenie przedwczesnych i nieistotnych tematykacji, na trwanie w pytaniu, trwanie, które krystalizuje się w postaci procedury hipotetyzowania, por. np. G. Cecchin, *Hypothesizing, Circularity and Neutrality Revisited: An Invitation to Curiosity*, dz. cyt., s. 405–413, czy G. Cecchin, L. Boscolo, G. Prata, M. Selvini Palazzoli, *Hypothesizing — Circularity — Neutrality: Three Guidelines for the Conductor of the Session*, dz. cyt., s. 3–12.

<sup>76</sup>„Trialogiem” można nazwać ten typ dialogu terapeutycznego (Kenneth Gergen nazywa go „multilogiem”), który mediowany jest przez tzw. „*team* reflektujący”, wprowadzający w dialog terapeutyczny swoiste *a priori*, będące trzecim wobec diadycznego *a posteriori* punktem odniesienia. Por. *The Reflecting Team. Dialogues and Dialogues about the Dialogues*, [red.] T. Andersen, Borgman, Kent 1990, s. 41 i nn.; K. Gergen, *Social Construction as an Ethics of Infinitude: Reply to Brinkmann*, [w:] „*Journal of Humanistic Psychology*” 46 (2006), s. 119–125; Sz. Chrzastowski, B. de Barbaro, *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii. Teoria i praktyka*, WUJ, Kraków 2011, s. 110 [dalej BP].

<sup>77</sup>Jego głównym założeniem jest umiejętność postrzegania organizacji jako całości, przy równoczesnym uwzględnianiu poszczególnych elementów składowych oraz interakcji zachodzących pomiędzy tymi elementami. *Systems thinking*, myślenie systemowe, bądź myślenie w kategorii systemów to sposób analizy i obserwacji otaczającego świata jako systemu składającego się z podsystemów lub obiektów oddziaływających na siebie. Por. G.M. Weinberg, *An Introduction to General Systems Thinking*, John Wiley & Sons, New York 1975.

<sup>78</sup>Antypsychiatria to nurt społeczny i intelektualny, który wyłonił się pod wpływem egzystencjalizmu w latach 60. zeszłego wieku, podważający podstawowe ówczesne modernistyczne założenia i praktyki zachodniej psychiatrii i poszukujący możliwości rozwoju innych metod respektujących, chroniących i promujących wolność jednostki. Pierwszy użył tego terminu psychiatra David Cooper w roku 1967. Punktem wyjścia antypsychiatrycznej propozycji była diagnoza, że pacjenci szpitali psychiatrycznych nie są osobami chorymi, ale jednostkami, które nie przyjmują wartości i norm społecznych obowiązujących w totalitarnym zachodnim społeczeństwie. Stąd pojęcie „choroby psychicznej” jest jako etykieta diagnostyczna narzędziem represji totalitarnego społeczeństwa, stygmatyzującego w ten sposób jednostki broniące nonkonformistycznymi działaniami swojej wolności. Szerzej o tym w §4.1. Aplikacje metakliniczne.

ministyczną logiką twierdzenie, że „całość jest czymś więcej niż suma części” i konsekwentnie, system rodzinny traktowany jest jako całość, która charakteryzuje się wewnętrzną, twardą, przyczynowo-skutkową logiką, w ramach której każda z jednostek wpływa deterministycznie (standardowo poprzez system sprzężeń zwrotnych nazywany „cyrkularnością”) na wszystkich pozostałych członków systemu rodzinnego. Zmiana w jednym elemencie systemu powoduje zmianę w całym systemie. Kontrola relacji pomiędzy elementami jest więc kluczową sprawą dla funkcjonowania systemu i dla uzyskania pożądaných w nim zmian, z drugiej zaś strony konieczne jest przemożne doświadczenie wartości wolności osobistej jednostek ludzkich. I tu właśnie rodzi się dylemat i teoretyczny i praktyczny: czy patologicznie funkcjonujący system należy przekształcić odpowiednimi manipulacjami w system normalnie funkcjonujący (definiując uprzednio granice patologii i normalności oraz dekonstruując zły system, by skonstruować nowy, lepszy), czy też w ogóle — jak postulowała antypsychiatria — każdy system jest zły i należy doprowadzić zarówno do dekonstrukcji systemu, jak i do dekonstrukcji samego konstrukcjonizmu, jako sposobu manipulowania systemem bez opuszczania jego deterministycznej, przyczynowo-skutkowej logiki, opierającej się na logice biologicznej homeostazy. Rodzi się tu pytanie, czy jeśli wybrać tę drugą drogę dekonstrukcji systemu i dekonstrukcji konstrukcjonizmu, to nie ryzykuje się „anarchizacji nauki i kulturowej anomii”, czyli chaosu zastępującego porządek logiki systemowej? Ucieczka w metasystemy komplikuje, ale nie rozwiązuje dylematu, gdyż poszukiwana porządkująca, nowa prawda też ma charakter systemowy i metasystemowo rozbudowuje tylko sam system, jak to opisały twierdzenia limitacyjne Gödla i Tarskiego.

Przy zbyt jednostronnej i stąd omijającej istotę problemu definicji postmodernizmu, odpowiedź na pytanie o sens inspiracji postmodernistycznej w psychiatrii systemowej może być trudna i równie mało dotykająca istoty problemu, jak sama przyjęta definicja zjawiska. Jedna z ostatnio zaproponowanych na terenie psychoterapii systemowej definicji postmodernizmu brzmi następująco:

*„Odwołując się do najczęściej używanych opisów, postmodernizm można rozumieć jako kierunek w nauce i kulturze, zgodnie z którym dochodzi do zakwestionowania i uznania za niewiarygodną możliwość całościowego i spójnego opisu rzeczywistości. Według postmodernistów adekwatny opis z natury rzeczy jest cząstkowy, składać się może jedynie z chaotycznych i niespójnych fragmentów. Tak więc dominującym klimatem intelektualnym jest sceptycyzm wobec projektu oświeceniowego wierzącego w moc Rozumu, który zakładał moż-*

*liwość dotarcia do pełnej i obiektywnej prawdy. Tymczasem postmodernizm zakłada pluralizm wersji*<sup>79</sup>.

I jeśli przyjąć taką definicję postmodernizmu, to odpowiedź na pytanie: *po co psychoterpii postmodernizm?*, będzie brzmieć mniej więcej tak:

*„Ta [postmodernistyczna] perspektywa, przy wszelkich swoich prowokacjach, skrajnościach i ślepych uliczkach, przy poważnym ryzyku anarchizacji nauki i kulturowej anomii, niesie dla terapeuty ważne przesłania:*

*1. Bądź ostrożny, a nawet nieufny wobec własnych myśli, ocen i wyznawanych teorii. Niech ci się nie wydaje, że wiesz lepiej, czego ktoś inny w życiu potrzebuje.*

*2. Uwzględniaj kontekst (interpersonalny, kulturowy, ekonomiczny, polityczny). Bez tego, nie będziesz miał dostępu do „znień” kryjących się pod „faktami”.*

*3. Pamiętaj, że język współtworzy rzeczywistość. Dlatego tak ważne i brzemiennie w skutki jest to, w jakich warunkach, z jakimi uprzedzeniami i co mówisz do osoby oczekującej pomocy.*

*4. Dostrzegaj wielowersyjność świata i wielość opowieści, bez zafudania, że twoja opowieść jest tą trafną (a tym bardziej — prawdziwą).*

*5. Licz bardziej na własną odpowiedzialność i moralność niż na kodeksy i paragrafy.*

*Dla jednych powyższe wskazówki są banalną oczywistością, dla innych przeciwnie — budzą kategorię sprzeciw. Być może ta niejednoznaczność odzwierciedla ducha naszych czasów, ducha postmodernizmu*<sup>80</sup>.

Zarówno taka definicja postmodernizmu, jak i odpowiedź na pytanie o sens inspiracji postmodernistycznej w psychoterapii idąc na kompromis z filozoficzną istotnością, wydają się być pewnym filozoficznym anachronizmem<sup>81</sup>, gdyż sceptycyzmowi wobec projektu oświeceniowego, wierzącego w moc formalnej rozumności towarzyszy zarazem wątplenie w możliwość dotarcia do pełnej i obiektywnej prawdy. Dominuje w takim stawianiu sprawy perspektywa, którą wyżej nazwaliśmy za

<sup>79</sup>BP, s. 27.

<sup>80</sup>Por. B. de Barbaro, *Po co psychoterpii postmodernizm?*, [w:] „Psychoterapia” 142 (2007), s. 13.

<sup>81</sup>Anarchiczny jest nie tyle sam sceptycyzm, ile alternatywa: albo obiektywna i pełna prawda, albo prowizoryczne, konwencjonalne prawdy. Współcześnie alternatywą dla ideału obiektywnej i pełnej prawdy jawi się w filozoficznej analizie prawda absolutna, właściwa etycznemu wymiarowi rzeczywistości, czyli transcendentnej jednostce (osobie)

P.M. Rosenau orientacją „sceptyczną” (czy „eliminatywistyczną”), różną od orientacji „afirmatywnej” czy „konstruktywnej”, preferującej pytanie zamiast sceptycznego wątpienia. Paradoksalnie (jak to zresztą zwykle bywa w konkretnych naukowych analizach<sup>82</sup> i jakby pomimo założeń systemowych i mimo sceptycznej inspiracji eliminatywistyczną ideologią) owemu anachronicznemu sceptycyzmowi wobec możliwości dotarcia do pełnej i obiektywnej prawdy towarzyszy praktyka terapeutyczna, która *de facto* stała się swoistym laboratorium ideologicznym i filozoficznym dla nowego paradygmatu teoretyczności. B. de Barbaro i Sz. Chrzastowski, autorzy powyższej definicji postmodernizmu w psychoterapii, piszą o tym szeroko w monografii problemu zatytułowanej „Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii. Teoria i praktyka” — chyba nie do końca doceniając teoretyczne konsekwencje podejmowanych eksperymentów terapeutycznych. Tę laboratoryjność psychoterapii najwyraźniej widać w założeniach i *praxis* Toma Andersena<sup>83</sup>, która coraz bardziej ujawnia personalistyczną wizję normy w komunikacji międzyosobowej, w *spotkaniu osób*, gdzie transcendencja elementów, którymi są osoby, coraz skuteczniej dementuje *logos* systemowy i ujawnia jako normę komunikacji międzyosobowej *logos* etyczny, etykę rozumianą jako metafizycznie podstawową strukturę i dynamikę.

Dotyczy to także wymiaru epistemologicznego, w którym zamiast conceptualnej prawdy obiektywnej i pełnej, jawi się prawda etyczna jako prawda absolutna. W filozoficznej analizie rzeczywistości, prowadzonej poza medycznymi sytuacjami granicznymi, także etyka jawi się dziś *filozofią pierwszą*<sup>84</sup> i — jak już powyżej wspominaliśmy — ujawnia nowy, już nie systemowy i nie dialogiczny, ale najbardziej archaiczny, „trialogiczny” *logos* spotkania: etyka, czyli specyficzna relacja czy więź „między terminami, gdzie jeden i drugi nie są połączone ani przez syntezę zrozumienia, ani przez relację podmiotu i przedmiotu, i gdzie mimo to jeden waży, czy zależy, czy też jest znaczący dla drugiego, gdzie są one połączone przez intrygę, której wiedza nie mogłaby ani wyczerpać, ani wyjaśnić”<sup>85</sup>.

---

i jej bliskościom z innymi jestestwami osobowymi; prawda poznawalna dla etycznej intuicji metafizycznej, zdolnej poznać sens istności transcendentnej.

<sup>82</sup>Por. Z. Melosik, „*Epistemologia*” *postmodernizmu*, dz. cyt., s. 168–187 oraz A. Burzyńska, *Dekonstrukcja: próba krytycznego bilansu*, dz. cyt., s. 47–69.

<sup>83</sup>Por. BP, s. 89–116 i *The Reflecting Team. Dialogues and Dialogues about the Dialogues*, [red.] T. Andersen, dz. cyt., s. 41 i nn.

<sup>84</sup>Por. EI, s. 81.

<sup>85</sup>EDE, s. 225, przypis 1.

Obawa przed chaosem, z jego anarchią i anomią, jawi się jako bezzasadna, gdyż to właśnie wolność „an-archiczna” stanowi istotę samostanowienia transcendentnej jednostki (osoby). Pod takim imieniem jest opisywana<sup>86</sup> i jako taka, w *dialogu* – jak nazwiemy także triadę komunikacji etycznej opisywaną przez E. Lévinasa – w którym obecna jest mediacja Dobroci, wpisuje się w porządek bardziej źródłowy od jakiegokolwiek porządku stanowionego na drodze konstruktywizmu. Opisowi tego problemu służą właśnie wszystkie studia niniejszego zbioru.

Z powodu odkrycia na nowo na gruzach idealizmu niemieckiego wolności jako pozytywnego imienia transcendencji, ten ściśle filozoficzny nurt postmodernizmu i dekonstrukcjonizmu (nazwisko Martina Heideggera jako ojca tego nurtu jest kluczem do niego i pierwszym krokiem „nowej fenomenologii”) poszedł nie tyle w kierunku dekonstrukcji tego, co złe, wiążące, bolesne dla wolności i jej prawdy, ile w kierunku szukania myślenia istotnego o więzi i wolności; dekonstrukcja w imię wolności z poczuciem, że wolność jest fenomenem poznawalnym i poznawanym, intuicyjnie obecnym w naszym myśleniu rzeczywistości, i że ona stanowi kryterium dekonstrukcji, a w konsekwencji kryterium budowania nowego języka, „adekwatnego” dla myślenia istotnego. Redukowanie więc rozumności do rozumności formalnej, właściwej logice matematycznej, wraz z odejściem od logosu etycznego, opartego na osobowej transcendencji – jest arbitralne. *Ethos* jawi się jako „an-archiczny” – jak to radykalnie określa E. Lévinas<sup>87</sup> – też bez logicznego początku<sup>88</sup>. Osobowa transcendencja ze swej metafizycznej natury jest nieasymilowalna w żadną całość-ogólność. Zjednoczenie, jedność spotkania osób jest inaczej niż całość i jej epistemologiczna ogólność, jest też „zanim” jakikolwiek proces, ona po prostu *jest*, jakby jakaś „obsesja”, którą można zanegować, lecz której nie można się pozbyć.

Na horyzoncie myślenia istotnego jawi się więc nie całościowy i rozumowo spójny (logistycznie koherentny) opis czy koncepcja rzeczywistości z obiektywną i pełną prawdą, ale opis będący poznawczym ujęciem absolutnym (czyli wolnym od rozumienia kontekstowego) i istotnym oraz prawdziwym absolutnie. Zamiast całej prawdy – prawda absolutna. Zamiast dekonstrukcji i konstrukcji – myślenie istotne. Zamiast poznania skryształizowanego w wiedzę, poznanie skryształizowane w mą-

<sup>86</sup>Por. HH, s. 77–81.

<sup>87</sup>Por. AE, s. 33; HH; s. 77–81; MB, s. 99–100.

<sup>88</sup>Por. R. Ingarden, *Główne fazy rozwoju filozofii E. Husserla*, [w:] R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 391.

drość. Poznanie w kontekście myślenia istotnego pokazuje, że ideał rozumności pojmowanej na wzór koherencji logiki formalnej, ideał, który nb. dalej sam nie rozumie swoich ograniczeń, mimo granic wykazanych mu w twierdzeniach limitacyjnych Gödla i Tarskiego, ma absolutną prawdę poza zakresem swoich kompetencji. Dopiero „krytyka rozumu dialogicznego” – a nie tylko „krytyka rozumu monologicznego” – ujawnia *logos* etycznej racjonalności, zdolnej zmierzyć się z prawdą absolutną i z językiem ją komunikującym. Punktem wyjścia jest pierwsze i źródłowe doświadczenie etyczne, że drugi jest absolutem tak samo jak ja, że więź etyczna z nim absolutyzuje, czyli wywikluje jego i mnie z kontekstu, uwalnia od tematykacji i wyzwala absolutną (niczym nieskrępowaną) jego i moją bliskość. Intuicją etyczną poznają go w jego absolutnej inności, poza wszelkim kontekstem i dla takiej intuicji – „pragnienia metafizycznego” – ma on sens właśnie jako absolutne ja (Ty, Drugi, *Autrui*). Zarazem w tym doświadczeniu poznają siebie w mojej absolutnej inności i mam sens właśnie jako absolutne ja, sens, który unieważnia wszelki lęk *hybrydalny* (jakby to określiła Mara Selvini Palazzoli). *Dia-log* ten, poprzez obecność w nim wymiaru *a priori* (którym jawi się nie jakaś idea, ale osobowe *ja* trzeciego), krystalizuje się esencjalnie jako *tria-log*. Trialog wydarza się i stanowi transcendentną metanarrację wobec narracji dialogu, refleksję wokół transcendentnego wydarzenia (*Ereignis*). Stąd z jednej strony, oderwanie *a posteriori* od *a priori* dialogu prowadzi do „teoretyzowania” (innego od tego, co nazywali Grecy *theoria*), nie tyle apriorycznego, ile arbitralnego fantazjowania, tworzącego swoiste ideologie, z drugiej zaś strony oderwanie *a priori* dialogu od *a posteriori* prowadzi do cybernetycznego związku z przedmiotem, utrzymującym własną homeostazę za pomocą samopozycjonowania się przez sprzężenia zwrotne, homeostazę zdeterminowaną biologiczną naturą z jej logiką instynktów i pożądań, opisywaną przez I i II prawo biologiczne. Termin „etyczny” wskazuje w tym kontekście na ontyczny poziom osoby, na ja-osobowe, a nie na kontekstowe ja-aksjologiczne, które dominuje w ja-psychologicznym, gdy brak jest właśnie odniesienia do pozycji etycznej. Cała ta dynamika ujawnia się w doświadczeniu terapeutycznym w systemowym „mediolańskim” czy „andersenowskim” modelu terapii (o czym napiszemy w dalszej części tekstu) – ale nie jest dostatecznie reflektowana filozoficznie (i może dobrze, bo mogłaby łatwo stać się ideologią terapeutyczną, zamiast być żywą filozofią). Niestety etyczność w perspektywie konstruktywistycznej nie jest rozumiana jako naturalna wolność, jako metafizycznie ontyczne i etyczne warunki możliwości wolności, lecz jako przepisy pochodzenia

kulturowego (obyczajnie o dość arbitralnym, a przynajmniej konwencjonalnym charakterze). Tymczasem w stawaniu na głowie „*nawet w cyrku szanuje się prawa grawitacji*”, a więc tym bardziej warto szanować w psychoterapii prawa etyczne, gdyż na nich opiera się zdrowie ja-psychicznego. Ja-psychiczne choruje głównie na *hybris*, na nieprzytomność absolutności własnego *ja* i *ja* innych osób oraz na nieprzytomność warunków możliwości przytomności tej ontycznej i etycznej kondycji, metafizycznych „praw grawitacji”. Procedury czy techniki psychoterapeutyczne powinny promować właśnie te prawa jako drogę wyjścia z sytuacji ich nieprzytomności, wywołującej lęk *hybrydalny*.

#### 1.4. *Metaphysicum*\*

*Uniwersytetem mądrości  
jest zdziwienie.*

Janusz Kapusta

*Jestem, choć mnie nie ma.*

AJ

*To be nothing is to be a nobleman.*

Zapytaliśmy wcześniej, czy w epoce postmodernizmu można rozwijać myślenie istotne, myślenie filozoficzne, a w szczególności, czy w ogóle możliwe jest mówić sensownie o metafizyce<sup>89</sup>, czy raczej — idąc za sugestią Wittgensteina — można tylko milczeć.

Nasze wyjście w odpowiedzi na pytanie o istnienie i naturę *metaphysicum*, poza apofatyczną dekonstrukcję ku katafatycznej analizie metafizycznej, musimy zacząć od odpowiedzi na pytania, co to jest metafizyka i czy po krytyce metafizyki przez Kanta oraz Heideggera (żeby wymienić tylko ojca współczesnego filozoficznego postmodernizmu), można jeszcze uprawiać metafizyczną refleksję filozoficzną, inaczej niż tylko jako historię filozofii. Problematyzacja metafizyki idzie w dwu kierunkach: o ile Kant<sup>90</sup> kwestionuje dotychczasową naukowość metafizyki i postuluje jej

\* Por. MB, s. 71–82.

<sup>89</sup> Por. R. Kane, *The Ends of Metaphysics*, dz. cyt., s. 413–428.

<sup>90</sup> Por. szczególnie I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I i II, PWN, Warszawa 1957; *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa 1972; *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, PWN, Warszawa 1960.

unaukowanie na bardzo restryktywnych i ostatecznie nie do przyjęcia warunkach, o tyle Heidegger<sup>91</sup> idzie w odwrotnym kierunku, planując powrót metafizyki do „ontologii fundamentalnej”, powrót z krainy stechniczowanej nauki do myślenia istotnego. W tym samym kierunku idzie współczesna postmodernistyczna dekonstrukcja, z tym że problem powrotu do myślenia istotnego bywa w niej często bardziej zaszyfrowany.

Ponadto w wielu centrach akademickich metafizyka jest również dzisiaj wykładana nie tylko jako wątek historii filozofii, ale jako systematyczna dyscyplina filozoficzna. Rodzi się od razu podwójne pytanie: czy może być i jaka może być dzisiaj filozofia pierwsza? A dalej rozbija się ono na szereg pytań szczegółowych: Czy jest dla nas metafizyka problemem, czy jest kwestią? Czy istnieje coś takiego jak problem metafizyczny? Czy to my sami arbitralnie stawiamy problem metafizyczny, czy też sami jesteśmy zakwestionowani przez *metaphysicum* rzeczywistości? Jeżeli tak, to jak istnieje w związku z tym kwestia metafizyczna: czy jako problem, czy jako tajemnica (*misterium*), a może jako *enigma*? Czy to my problematyzujemy metafizykę, czy też raczej rzeczywistość metafizyczna kwestionuje nas i wzywa do analizy, do myślenia owego *metaphysicum*? Czyżby to, co nazywamy kwestią metafizyczną, było jakoś *diffusivum sui*?

Trzeba więc najpierw szukać odpowiedzi na pytanie, czy możliwa jest metafizyka i jaka metafizyka, a tym samym na pytanie, co to jest metafizyka. Będzie to zarazem pytanie o metodę filozofii pierwszej.

Kwestia metafizyczna — co to jest? Gdzie urodziła się metafizyka? I gdzie odradzasz się wciąż, zarówno w krytyce, jak i w refleksji pozytywnej? Okazuje się w trakcie analizy (jak np. u E. Lévinasa), że metafizyka zanim jeszcze pojawi się w postaci sformułowanych problemów metafizycznych, jawi się jako *enigma metafizyki*: oczywistość pierwsza, pierwszy i szczególny fenomen. Szczególny, bo dostępny tylko dla intuicji etycznej, a enigmatyczny dla konceptualizacji. Jest to podstawowe twierdzenie równoczesne, czy nawet tożsame z refleksją o bezzakończoności metafizycznego opisu. Opis fenomenu, a nie dowód leży u podstaw naszych rozważań. Czym w związku z tym jest w ogóle filozofia, a przede wszystkim filozofia pierwsza, metafizyka? W szczególności, czy filozofia

---

<sup>91</sup>Por. szczególnie M. Heidegger, *Bycie i czas*, PWN, Warszawa 1994; *Kant a problem metafizyki*, PWN, Warszawa 1989; *Czym jest metafizyka?*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, dz. cyt., s. 27–47; *Czym jest metafizyka? Posłowie*, [w:] tamże, s. 48–57; *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, [w:] tamże, s. 58–75 [dalej WME]; *Pytanie o technikę*, [w:] tamże, s. 224–255; *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] tamże, s. 284–315; BH, s. 76–127.

to ἐπιστήμη, czyli np. scholastyczna (tj. akademicka) τέχνη (*technē*), czy filozofia to przede wszystkim (przed wszelką użytecznością dydaktyczną, polityczną czy moralną) θεωρία, *ars* czy σοφία: mądrość miłości? To jakby spiralnie krążące pytanie, które za Heideggerem można nazwać „pobożnością myśli”, jest zmaganiem się z naszą tendencją do zbyt pochopnej tematyzacji, rezygnującej z idącego poprzez wspomniane wyżej „hipotezowanie” dociekania istoty.

Jeszcze inaczej więc można zapytać: po co metafizyka? Czy jest ona wynikiem jakiejś naszej potrzeby (np. całości lub początku, albo autorytetu moralnego) i w konsekwencji pewnej „gry”, czy może zupełnie jakoś inaczej niż jakakolwiek gra<sup>92</sup>, jest ona odpowiedzią na zakwestionowanie nas przez to, co Emmanuel Lévinas nazwał rodzącym się w nas pragnieniem metafizycznym czy pragnieniem Nieskończonego<sup>93</sup>?

Metafizyka to szczególne doświadczenie; odpowiedź na zakwestionowanie nas (*za*-pytanie) pochodzi z zewnątrz i w tym sensie jest uprzednie wobec jakiegokolwiek naszego pytania czy problemu, uprzednie również wobec jakiegokolwiek potrzeby, z której mogłoby się owo pytanie zrodzić. Także pełna nadziei troska o własną przeszłość („skąd”) i przyszłość („dokąd”), sformułowana w pytaniu: „*W jakiż to sposób powinienem być, aby uchronić moje własne bycie przed (zagrożającą mi stale) możliwością totalnej daremności?*”<sup>94</sup> — jest wyrazem potrzeby i bardziej odzwierciedla problem ontologicznej przygodności, niż kwestię metafizycznej konstytutywności. Mroczność przeszłości, czy szczególnie przyszłości, jest problemem ontologicznym właściwym pewnej sytuacji antropologicznej, nie zaś cechą metafizyczną rzeczywistości. Stąd owa ontologiczna mroczność Bycia przeszłego i przyszłego może być dla analiz metafizycznych nie tyle doświadczeniem źródłowym, ile sytuacją graniczną: jedną z wielu sytuacji granicznych derealizacji, pomocną w uwyrażeniu metafizycznej struktury rzeczywistości.

<sup>92</sup>Por. B. Chwedeńczuk, *Metafizyka*, [w:] „Znak” 271 (1977), s. 85–87, szczególnie: „*Istnieje — by posłużyć się wyrażeniem Wittgensteina, utworzonym dla innych potrzeb — wiele gier metafizycznych. Gra w budowanie całościowego obrazu świata (Arystoteles, Spinoza, Hegel, Whitehead). Gra w ustanawianie podstaw nauki, w wybieranie optymalnego systemu pojęciowego dla nauki (Platon, Descartes, Kant, Husserl, Carnap). Gra w rozstrzyganie, jakiej klasie bytów przypada honorowy tytuł rzeczywistości (Arystoteles, Descartes, Berkeley, Leibniz, Hume, Avenarius, Russell). Gra w rozświetlanie paradoksów i trudności naszego poznania. W poszukiwanie ostatecznych sankcji naszego postępowania.*”

<sup>93</sup>Por. np. TI, s. 3–5, 34, 77–78.

<sup>94</sup>Por. R. Rożdżeński, *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, PAT, Kraków 1991, s. 151.

Metafizyka, czy w ogóle myślenie istotne i pierwsze, zaczyna się więc – jak już to zauważył Arystoteles – zdziwieniem czy zadziwieniem (θαυμάζειν) wobec „cudu”, czyli czegoś zupełnie zewnętrznego, transcendentnego względem mnie. W tym sensie fenomen metafizyczny nie jest żadnym problemem, albo lepiej, zanim jest problemem, przedmiotem nauki (ἐπιστήμη), jest cudem, tajemnicą (*misterium*), czy dla konceptualizacji *enigmą*, przedmiotem mądrości (filozofii właśnie). Fenomen metafizyczny jest *enigmą*, czyli czymś tak radykalnie zewnętrznym (transcendentnym), że umykającym jakiegokolwiek naszej potrzebie, zanim nie stanie się bliskim. Jest więc nie tyle postulowanym przedmiotem jakiejś naszej potrzeby, ile korelatem (*sui iuris* „przedmiotem”) szczególnego pragnienia, pragnienia metafizycznego. Rzeczywistość sama zaczyna mnie, sama mnie kwestionuje; moje problematyzujące pytania są poprzedzone odpowiedzią, przed którą zostałem już postawiony, są jakby eksplikacją stanu, w którym się znajduję, zanim zadam jakiegokolwiek pytanie wypływające z moich potrzeb. Zagadnienia więc metafizyczne, pytania o naturę, o to, co istotne, o strukturę konstytutywną rzeczywistości, o jej właśnie metafizyczny, πρώτη czy istotny wymiar – nie są moim wymysłem, owocem postulacji. Są mi one jakby zadane wraz z rzeczywistością; sama rzeczywistość niesie te odpowiedzi, zmusza mnie do pytań, którymi mogę rzeczywistość uwyraźnić, zanalizować, zgłębić. Myślenie istotne, podstawowe jest mi zadane przez samą rzeczywistość, niejako wymuszone; jest – jakby powiedział Lévinas – dla mnie *obsesją*<sup>95</sup>. To właśnie znaczy pierwotnie termin fenomen, czy lepiej – dla odróżnienia od stylizacji Husserla, *fenomen enigmatyczny* lub *enigma*.

Myślenie istotne jest nie tyle myśleniem bezzałożeńiowym<sup>96</sup> (*Voraussetzungslosigkeit*), ile myśleniem przedzałożeńiowym lub „inaczej niż” („*autrement que*”) założeńiowym. Problematyka bezzałożeńiowości tak pojętej jak dotychczas w filozofii (np. Arystoteles, Bacon, Kartezjusz, Hegel, pozytywiści, Husserl, Merleau-Ponty) wydaje się epistemologizacją tego, co w filozofii pierwsze, wyabstrahowaniem – i to już w punkcie

<sup>95</sup> Por. AE, s. 140.

<sup>96</sup> O idei bezzałożeńiowości (*Voraussetzungslosigkeit*) czy nieuprzedzoności (*Vorurteillosigkeit*) por. J. Dębowski, *Idea bezzałożeńiowości. Geneza i konkretyzacje*, UMCS, Lublin 1987, oraz artykuły tegoż: *Idea bezzałożeńiowości w filozofii Arystotelesa*, [w:] „Studia Filozoficzne” 1 (1984), s. 3–18; *Idea bezzałożeńiowości. Kilka ważnych epizodów z nowożytnego fazy jej dziejów*, [w:] „Studia Filozoficzne” 1 (1987), s. 47–66; *Główne pojęcia bezzałożeńiowości*, [w:] „Studia Filozoficzne” 2 (1987), s. 3–19; *Epistemologiczny sens idei bezzałożeńiowości oraz inne aspekty problematyki bezzałożeńiowego fundowania wiedzy*, [w:] „Studia Filozoficzne” 3 (1988), s. 19–33.

wyjścia — z tego, co miałyby być πρώτη wobec wszystkiego, co nie mieści się w gnoseologicznym schemacie. Pojawiają się różne alternatywy, w których *tertium non datur*, gdy właśnie owo *tertium* jest πρώτη metafizycznym *eidosem*. Owo *tertium* zwane różnie, np. za tradycją Kantowską apriorycznością, jest kluczem do wyjścia z myślenia, które utknęło w gnoseologii, które przeczuwając metafizykę — nie umie jej osiągnąć. Problematykę nazywaną ideą bezzalożeniowości lepiej od razu określić jako metafizykę, gdzie wymiary: ontyczny, epistemologiczny i aksjologiczny (także wymiar *sacrum* czy *sanctum*, wymiar *ethosu* czy *absolutności*) są rozważane w swojej naturalnej sytuacji bycia wymiarami struktury konstytutywnej rzeczywistości. Lepiej więc byłoby mówić o idei przedzałożeńiowości, gdzie podstawowe kwestie — by uniknąć terminu „problem” — dane są w wymiarze źródłowym. Stąd metafizykę, zaproponowaną w nowej fenomenologii, można nazwać nie tylko istotnym, pierwszym, bezzalożeniowym i przedzałożeńiowym myśleniem, ale myśleniem w ogóle preheurystycznym.

Kwestię metafizyczną można rozpisać na szereg pytań: Co jest atomem rzeczywistości i co jest fenomenem pierwszym, czyli jakie jest prawdziwe (pierwsze, najistotniejsze i najintymniejsze) imię rzeczywistości? Czy rzeczywistość to tylko pusta nazwa czy też jakieś *universum*, a jeśli jakieś *universum* to czy jest jakąś całością zbudowaną z części, którym sens nadaje partycypacja w całości, czy też może rzeczywistość zbudowana jest jakoś z atomów, faktycznie transcendentnych wobec siebie indywidualuów, lecz jeśli tak, to jak one mają się wzajem do siebie: jak tworzą *universum*? Jakie doświadczenie jest metafizycznie źródłowym doświadczeniem? W jakich sytuacjach najłatwiej nam uwyraźnić zarówno źródłowość doświadczenia jak i pierwszość fenomenowi, czyli gdzie znajduje się coś, co można by nazwać „*laboratorium*” filozoficznym? Te pierwsze pytania, jakie przed nami stawia sama rzeczywistość, domagają się uwyraźnienia odpowiedzi na nie, odpowiedzi, które ona sama niesie, lecz niesie je w sposób enigmatyczny — taki, że możemy ominąć je, udając, że ich nie dostrzegamy. Choć wiemy, że nie każdy sens jest istotny i że nie każda prawda wyzwala, udając niewiedzę, potrafimy szukać prawd i sensów w taki sposób, by omijać właśnie ową istotną prawdę i sens. Lecz rzeczywistość, to, co nazywamy Byciem, stawia nas od razu twarzą w twarz z imieniem intymnym tego Bycia: w doświadczeniu metafizycznym rzeczywistości Bycie jawi się nam od razu nie jako coś neutralnego, lecz jako Miłość. Bycie jawi się jako od razu ustrukturuwane w spotkaniu transcendentnych postaci, z jego mnogością i bliskościami. Miłość to

owo zapomniane „Bycie bytów”, o którym z przejęciem mówił Heidegger, lecz Bycie inaczej niż mroczność przeciwna totalizującej, technicystycznej świetlistości. Także Bycie, zaledwie tylko przeciwnie totalizującej neutralności, a różne od perspektywy, określonej przez Lévinasa jako „inaczej niż być”<sup>97</sup>. Bycie istotnie jawi się jako Miłość: jako Dobroć i Transcendencja Miłości, jako Bliskość i Separacja Miłości, jako Prawda, Logika i Sens Miłości. My jednak potrafimy unikać zakwestionowań, jakie płyną z tego πρώτης doświadczenia. Uciekamy się często do obron przed zakwestionowaniem naszego solipsystycznego podejrzenia i wątplenia w zaczepiającą nas oczywistość. Nazywamy tę oczywistość często naiwnością i zbiorom potocznych przesądów, które, przynajmniej w punkcie wyjścia analiz, musimy wziąć w nawias (ἐποχή, *epoche*), by te nasze analizy uznać za naukowe, po uprzednim zastosowaniu arbitralnych narzędzi analizy. Mit tak groteskowej naukowości steruje naszymi podejrzeniami i wątpleniami oraz czyni nas nieprzytomnymi: głuchymi i ślepyimi na rzeczywistość. Ilustruje to pewna humoreska francuska o „precyzji metody naukowej”<sup>98</sup>.

Otóż: „*dla umysłów ściśle przestrzegających nowoczesnych metod naukowych, najoczywistszym dowodem na to, że żyrafy istnieć nie mogą, jest fakt, że żyraf nie ma. Ten rodzaj rozumowania nosi nazwę Metody Lavoisiera. Jak wiadomo, twórca chemii w ten właśnie sposób udowodnił, że meteoryty nie istnieją. Stwierdził mianowicie, że z »nieba nie mogą spadać kamienie, bowiem w niebie nie ma kamieni«.* W czasach nowszych metodę tę zastosował Simon Newcomb, który dowodził, że samoloty nie mogą latać, albowiem niemożliwe jest istnienie pojazdu powietrznego cięższego od powietrza. Szczególnie interesująca jest legenda o zwierzęciu noszącym nazwę żyrafa. Wielu podróżników twierdziło, że widziało, a nawet fotografowało żyrafy. Byłoby więc rzeczą ciekawą zbadać, w jaki sposób mogła narodzić się podobna legenda. Należy tu uwzględnić kilka teorii:

— *Teoria optyczna: Wiadomo, że pustynie, na których sygnalizowano obecność żyraf, są terenem znanym z licznych miraży. Te miraże, czyli złudzenia optyczne, są wynikiem zjawiska noszącego nazwę inwersji. Z przyczyn, które dobrze są znane meteorologom, zdarza się, że warstwa powietrza zimnego znajduje się nad warstwą powietrza ciepłego, aczkolwiek w normalnych warunkach powietrze ciepłe powinno znajdować się powyżej zimnego.*

<sup>97</sup>Taki neutralny i w konsekwencji totalitarny sens Bycia krytykował Lévinas w swoim programie filozofowania „inaczej niż być”, a Heidegger utożsamiał z totalitaryzującą i technicystyczną świetlistością.

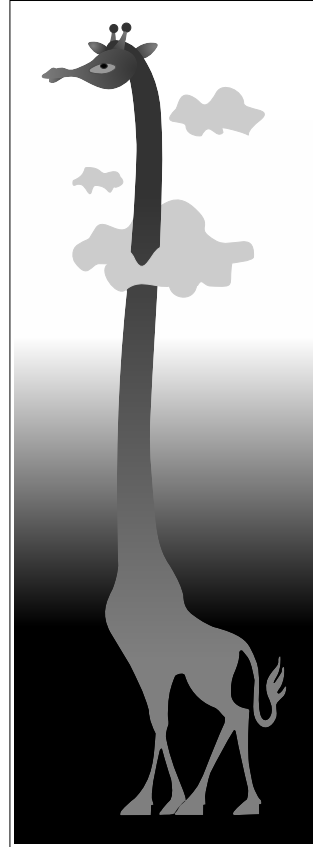
<sup>98</sup>Parafraza tekstu: J. Bergier, *Precyzja metody naukowej*, [w:] *Przedstawiamy humor francuski*, Iskry, Warszawa 1971, s. 138–142.

Różnica gęstości względnej tych warstw powoduje załamanie się promieni świetlnych, a następstwem tego jest zjawisko noszące nazwę »fata morgana«. W ten właśnie sposób jakiś przedmiot widziany jest w miejscu, w którym go nie ma, albo też wygląda inaczej niż w rzeczywistości. Często zjawisko inwersji wydłuża niepomiaralnie jakiś przedmiot, podobnie jak czyni to krzywe zwierciadło jarmarczne. Jest więc rzeczą całkowicie możliwą, że jakieś zwierzę, najzwyczajsze na świecie, jednorożec na przykład, ukazało się podróżnikom w formie niezwyklej, wydłużonej, dając w ten sposób początek legendzie o żyrafie.

— Teoria fizjologiczna: Fata morgana, która dała początek legendzie o żyrafie, mogła również mieć przyczynę czysto psychologiczną. Zagubiony w pustyni, cierpiący pragnienie podróżnik mógł w stanie półświadomości śnić o tym, że posiada szyję niezwykle wydłużoną, która pozwoliła by mu dosięgnąć do najbliższej oazy. Cóż prostszego, niż w ten sam sposób wyobrazić sobie nieistniejące zwierzę, które ma szyję takiej właśnie niezwyklej długości.

— Teoria psychoanalityczna: Wybitny psychoanalityk niemiecki, Herr Professor Hegebur, w swoim dwunastotomowym dziele »Prolegomena wstępu do wiedzy o żyrafie« stwierdził słusznie, że długa szyja żyrafy jest po prostu symbolem fallicznym.

Zwróćmy jeszcze uwagę na fakt, który świadczy jak bardzo mądrość ludowa zbiega się z metodami naukowymi. Pewien farmer amerykański, któremu pokazano rysunek przedstawiający rzekomą żyrafę, zawołał zdziwiony: »Nie! Nie ma takiego zwierzęcia!« Jakież to wspaniałe, gdy zdrowy rozsądek ludu łączy się ze ścisłym rozumowaniem naukowym”.



Systemy filozoficzne — idąc za określeniem Leibniza — prawdziwsze są w tym raczej, co opisują, a nie w tym, co negują. Wszelkie podejrze-

nia i wątplenia sprawiają, że nasze analizy stają się redukcjonistyczne: arbitralnymi aksjomatami wykreślamy lub sprowadzamy do zjawisk drugorzędnych to, co nie jest koherentne z tymi aksjomatami. Jest to szeroka droga tego wszystkiego, co Victor Emil Frankl nazwał *redukcjonizmem*<sup>99</sup>. Jeżeli osoba jawi się i jest w personalistycznym opisie traktowana *par excellence* jako „atom” rzeczywistości, to czy nie jest właśnie czystym redukcjonizmem szukanie tego, co metafizycznie istotne w świecie cząstek, pól i struktur elementarnych, biochemicznych, społecznych, ekonomicznych, historycznych, lingwistycznych czy logicznych. Redukcjonizm to nieuznawanie za istotne, a nawet za faktyczne i prawdziwe, innych jakości niż te założone arbitralnie. Prawdą jest, że człowiek to też atomy węgla, wodoru, azotu i innych pierwiastków chemicznych – lecz jak (!) ułożone. Modelem metody unikającej arbitralnych, redukcjonistycznych, czy gnostycznie spekulatywnych, aksjomatów byłaby *postawa kontemplatywna* – owo „stać się jako dzieci”, w swoistej „naiwności”, która wcale nie znaczy bezkrytyczności – zadziwienie, zachwyty: θαυμάζειν. Za Derridą można powiedzieć, że dekonstrukcja prawdziwa jest w istocie dekonstrukcją dogmatów krytycznych, krytycznych na sposób wątplenia w oczywistość różnego rodzaju i różnych aspektów doświadczenia, dekonstrukcją w imię doświadczenia pierwszego, które ją motywuje i nią kieruje. Sytuacją graniczną takiej postawy kontemplatywnej jest graniczna „sytuacja Zwiastowania”<sup>100</sup>.

Ale skąd biorą się wątplenia? Czy z redukcji oczywistości do oczywistości kogitatywnej? Czy jest źródłowym doświadczeniem Bycia, owo myślenie z „*cogito ergo sum*”, czy też raczej uprzednią wobec jakiegokolwiek kogitacji i jej oczywistości jest miłość: „*amo ergo sum*”? Czy jest tak, że to nauka (ἐπιστήμη) jest właśnie πρώτη φιλοσοφία, czy może raczej σοφία, mądrość, i to φιλο-σοφία, „mądrość miłości”, jest ową *par excellence* metafizyką: πρώτη φιλοσοφία? Od ujaśnienia odpowiedzi na te kwestie trzeba było zacząć refleksje metafizyczne w „Miłości i Byciu”.

<sup>99</sup>Por. V.E. Frankl, *Redukcjonizm*, [w:] „Więź” 9 (1970), s. 3–14.

<sup>100</sup>Por. SP, s. 379–387.

## 2. Metafizyka spotkania\*

*Z rzeczy tego świata zostaną tylko dwie.  
Dwie tylko: poezja i dobroć... i więcej nic...*

Cyprian Kamil Norwid

### 2.1. Enigma spotkania

Problem możliwości międzyosobowego spotkania stał się jednym z centralnych przedmiotów dociekań filozoficznych współczesności. Z dociekań nad problemem międzyosobowej komunikacji wyrosła filozofia dialogu, a ostatnio filozofia spotkania, próbująca myśleć jeszcze bardziej istotnie warunki możliwości komunikacji międzyosobowej, bardziej istotnie niż dialog i po-rozumenie; właśnie jako spotkanie i bliskość, czy poznanie w mocnym tych słów znaczeniu.

W roku akademickim 1979/80 ojciec Johannes B. Lotz SJ prowadził na Uniwersytecie Gregoriańskim seminarium z problematyki filozofii spotkania i dialogu. Mottem tego seminarium była wypowiedziana podczas spotkania 27 grudnia 1978 roku refleksja Ojca Świętego Jana Pawła II, że „trzeba tworzyć filozofię spotkania”. Rok wcześniej Kard. Karol Wojtyła opowiadał mi o swojej wakacyjnej (1977) lekturze tekstów Emmanuela Lévinasa. Sam ojciec Lotz oceniał filozofię spotkania jako filozofię przyszłości – nie w tym sensie, że są to jedyne prawdziwe zagadnienia filozoficzne, ale że są one podstawowe, właśnie pierwsze, czyli metafizyczne. Z tych rozważań bierze źródła myślenie istotne.

---

\*Tekst przedstawiony jako referat do dyskusji na spotkaniu Towarzystwa Naukowego w jesieni 1984 roku i opublikowany: *Emmanuela Lévinasa filozofia spotkania*, dz. cyt.,

W plejadzie postaci związanych z filozofią dialogu i spotkania takich jak: Martin Buber, Ferdynand Ebner, Franz Rosenzweig, Gabriel Marcel, Dietrich von Hildebrand, Maurice Nédoncelle czy Emmanuel Mounier, szczególnie miejsce przysługuje *największemu metafizykowi inspiracji personalistycznej* Emmanuelowi Lévinasowi (1906–1995). Myśli Lévinasa należy się wyróżnione miejsce w filozofii spotkania, gdyż jego filozofia pragnie być ni mniej, nie więcej jak *metafizyką* spotkania, czyli *filozofią pierwszą* – πρώτη φιλοσοφία – spotkania, stąd zająłem się filozofią spotkania, wychodząc właśnie od jego analiz<sup>1</sup>.

Lévinas, w atmosferze polemiki z Husserlem i Heideggerem oraz idąc za Heideggerowską inspiracją, by nie zapomnieć myślenia istotnego rzeczywistości, sytuuje swoją filozofię na poziomie bardziej podstawowym niż owo myślenie, które Heidegger początkowo zamierzał nazwać „*ontologią fundamentalną*”. Myślenie istotne Lévinasa zaczyna się nie od pytań ontologicznych w stylu leibnizowskiego „*dlaczego w ogóle istnieje coś, niż nic?*” („*warum existiert überhaupt etwas, und nicht nichts?*”), lecz od opisów fenomenów konstytutywnych dla samego bycia i myślanych inaczej niż: być i nie być. Refleksja Lévinasa jest refleksją rzeczywistości jakby „od wewnątrz” bycia, jest badaniem i uwyrażnianiem struktury bycia ujętego metafizycznie, „*in actu*” – a nie z perspektywy pytań ontologicznych zależności, wyznaczonej pytaniami o zakorzenienie bytów przygodnych.

Centralnym fenomenem metafizycznym w myśleniu istotnym Lévinasa jest fenomen świata osobowego, spotkania osobowego, odpowiedzialności, w jaką uwikłane są postaci spotkania, czy – jak to określa Lévinas w języku bardziej osobowym – postaci dramatu czy intrygi. Lévi-

---

s. 154–165, a następnie jako tekst poszerzony: *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*, dz. cyt., s. 223–236.

<sup>1</sup>Wtedy też na marginesie opracowań filozoficznych spotkania i dialogu ujawniła się przydatność badań interdyscyplinarnych, które przybrały kształt osobnego tematu zwieńczonego tą publikacją. Tym tematem jest analiza filozoficznych założeń procedur psychoterapeutycznych w psychiatrii schizofrenii, głównie w tzw. systemowej terapii rodzin. Refleksja nad podstawami filozoficznymi procedur psychoterapeutycznych w psychiatrii jest stosunkowo mało eksplorowanym zagadnieniem od strony filozofii, a nieliczne opracowania takich założeń przez psychoterapeutów wymagają konfrontacji z najnowszymi analizami filozoficznymi. Tematyzacja i płynąca z niej świadomość tych założeń może mieć wpływ na skuteczność procedur terapeutycznych i unikanie tzw. „błędów sztuki”, a w konsekwencji może być pomocna w szkoleniu się psychoterapeutów. Jednym z laboratoriów tych interdyscyplinarnych dociekań było dla mnie trwające od 25 lat, mające charakter badawczo-edukacyjny, seminarium interdyscyplinarne, współprowadzone przeze mnie w Zakładzie Terapii Rodzin Katedry Psychiatrii Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego.

nas w sposób celowy unika raczej określenia tego uwikłania terminem „miłość” i preferuje termin „odpowiedzialność”, gdyż termin „miłość” zawiera w sobie wieloznaczność, która mogłaby jego analizy narazić na nieporozumienia.

Fenomenem pierwszym, którego uwyrażnienie i analiza stanowi filozofię pierwszą, czyli metafizykę, jest więc dla Lévinasa fenomen osobowy, nazywany przez niego fenomenem etycznym. Etyka — jak to wspominaliśmy wyżej — jawi się jako bliskość, jako więź międzyosobowa, jak „relacja między terminami, gdzie jeden i drugi nie są połączone ani przez syntezę zrozumienia, ani przez relację podmiotu i przedmiotu, i gdzie mimo to jeden waży, czy zależy, czy też jest znaczący dla drugiego, gdzie są one połączone przez intrygę, której wiedza nie mogłaby wyczerpać, ani wyjaśnić”<sup>2</sup>. A więc nie problemy ontologiczne, lecz strukturalne problemy wewnętrznej konstytucji tego, co istnieje, stanowią πρώτη φιλοσοφία. Myślenie istotne polega na przesłedzeniu i eksplikacji etycznej struktury rzeczywistości jako jej struktury konstytutywnej. Ewentualne analizy ontologiczne, by być filozoficznymi i doprowadzić do wyjaśnienia problemów ontologicznych — muszą suponować etyczne analizy metafizyczne.

Etyka w sensie wyżej wskazanym jest nie tylko metateorią ontologii, ale jest w ogóle teorią pierwszą, jest też swoją własną metateorią — jest właśnie filozofią pierwszą, metafizyką. Lévinas — jak to wspominaliśmy wyżej — swoje myślenie etyczne jako filozoficznie pierwsze określił jako „rewolucję kopernikańską” w filozofii, czyli myślenie, które nie mierzy przez bycie czy niebycie, lecz przeciwnie, to bycie jest determinowane przez sens, „zawiązany” na transcendencji osobowej sens etyczny<sup>3</sup>.

Ponad problemem ontologicznym, czy też u jego podstaw, leży problem etyczny, problem struktury transcendencji, sytuacji umożliwiającej spotkanie takie, że terminy spotkania (osoby) są sobie bliższe od jakiegokolwiek sąsiedztwa, a zarazem (choć *nie jednocześnie*) nie tracą nic ze swojej transcendencji, czyli radykalnej inności. Lévinas wychodząc od Rosenzweigowskiej krytyki Hegla, buduje opis teoretyczny, które nie tylko nie przeoczy transcendencji osobowej, ale będzie metafizyką transcendencji, która w ten sposób jawi się jako fenomen pierwszy. Rewolucja w myśleniu filozoficznym polegała na tym, że problemy ontologiczne mierzy się wychodząc od sensu etycznego (nadanego przez transcendencję). W ontologii, chcącej być metafizyką, wychodzi się od miary sensu,

<sup>2</sup>EDE, s. 225.

<sup>3</sup>Por. HH, s. 82 i AE, s. 166.

jakim jest problem relacji tego, co przygodne i tego co absolutne, rozpatrywany w kategoriach formalnych aktu i możliwości. Prawdziwie metafizyczna perspektywa to widzieć i opisywać sens tego, co osobowe, zanim padnie pytanie ontologiczne. Metafizyka czyli teoria, wizja ponad pytaniem o sens sięgający po przyporządkowanie osoby jakiejś całości, ponad problemem śmiertelności i nieśmiertelności i ponad problemem początku (*arche*) i końca. Metafizyka to myślenie — jak je nazywa Lévinas — *anarchiczne*, myślenie inaczej niż przez odwołanie się do początku (*arche*).

Zjawisko osobowe jest zdaniem Lévinasa zjawiskiem szczególnego rodzaju, innym od fenomenu będącego przedmiotem dotychczasowej (szczególnie Husserla) fenomenologii. Swoje myślenie istotne zalicza Lévinas do myślenia fenomenologicznego — a więc nie do spekulatywnego czy ideologicznego — lecz poziom analiz i eksplikacji jego fenomenologii jest szczególny. Poziom ten można nazwać poziomem fenomenu enigmatycznego, czy, jak to określa sam Lévinas, poziomem enigmy. *Enigma*, fenomen enigmatyczny, różni się od fenomenu swoją niepojmowalnością — nieuchwytywalnością w pojęciu. J.-L. Marion nazwie ten rodzaj nasyconej transcendencją fenomenalności właśnie „*fenomenem nasyconym*”<sup>4</sup>. Enigma jest nie do uchwycenia przez myślenie zawężone do logiki oczywistości apodyktycznej, prawideł logistycznych czy matematycznych, czyli do oczywistości, która była ideałem Husserla. Logos fenomenu enigmatycznego jest *Ethosem*, jest stosunkiem bliskości szczególnego rodzaju między postaciami intrygi osobowej dramatu. Jest w nim „zaszyfrowana” transcendencja. Nie da się ująć w pojęcie, w to co *powiedziane* (*le dit*), lecz jest stosunkiem bezpośrednim, mówieniem uchwytywalnym tylko wtedy, gdy nie abstrahujemy od diachronii czasu. „*Mówić*” (*dire*) jest nieredukowalne do „*powiedzianego*” (*le dit*), a więc enigmatyczne dla kategorii pojęciowych.

Dramat osobowy w swoim konstytutywnym wymiarze to sytuacja, której nie sposób ująć w strukturę pojęciową, to intryga, fenomen, w którym to, co opisujemy jako czas, jest wymiarem konstytutywnym. Dramat ów nie jest intrygą jednej lub dwu postaci, zwykłym *dia-logiem*, lecz *intrygą* postaci, a precyzyjniej, jak analizuje to Lévinas, w wymiarze konstytutywnym trzech postaci.

<sup>4</sup>Marion doprecyzowuje określenie „*fenomen nasycony*” określeniem „*fenomen paradoksalny*” czy „*paradoks*” oraz innymi zależnie od kontekstu np. „*invisible*”, „*insupportable*”, „*absolu*”, „*sans analogie*”, „*irregardable*”; por. J.-L. Marion, *Êtant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, dz. cyt., s. 280–325.

To, co wyłamuje enigmę z fenomenalności apodyktycznej jest szczególnie, bezwarunkową bowiem, transcendencją postaci dramatu: transcendencją niedefiniowalną, transcendencją osobową, enigmą. Zarówno moja, jak i transcendentna postać innego, którego Lévinas nazywa Drugim (*Autrui*) jest enigmatyczna dla intencji zbudowanej na potrzeby. Pierwotnym związkiem z Drugim nie jest intencjonalność sterowana przez potrzebę, choćby przez potrzebę sensu; Drugi w swej inności, radykalnej inności, jest nieuchwytny dla intencjonalności. Lévinas mówiąc „*intencjonalność*” ma na myśli głównie termin wystylizowany przez Husserla, zredukowany więc do wymiarów ja transcendentalnego i konstytucji sensu w obrębie struktur tak opisywanego ja. Drugi jest dla takiej intencjonalności – „*intencjonalności intencjonalistycznej*” – właśnie enigmatyczny.

Enigma Drugiego jest szczególnym przedmiotem: nie jest przedmiotem zaspokojenia jakiegoś braku, deficytów w podmiocie, lecz jest terminem stosunku etycznego, które Lévinas – paralelnie do określeń psychoanalitików, choć w innym niż strukturalistyczne rozumieniu – nazywa „*pragnieniem*” (*désir*). *Pragnienie metafizyczne*, różne od potrzeby nawet najbardziej wysublimowanej, jest stosunkiem do Drugiego bezinteresownym (i w tym sensie nieumotywowanym), niewynikającym z potrzeby zaspokojenia głodu, lecz z napięcia, które można by nazwać miłością, choć Lévinas nazywa je raczej – jak wyżej wspomniałem – odpowiedzialnością<sup>5</sup>. Drugi w swojej radykalnej transcendencji, w swojej jedności, jest enigmą dla intencji potrzeby (dla intencji intencjonalistycznej), choć jest dostępny dla intencji szczególnej, dla intencji etycznej metafizycznego pragnienia. Dynamika pragnienia metafizycznego w dynamice potrzeby jest tylko śladem (*trace*) obecności etycznej.

W kategoriach czasowych Drugi w swojej radykalnej transcendencji jawi się jako radykalnie diachroniczny, ukryty w „niepamiętnej przeszłości” zawsze przeszłej, która nigdy nie była terażniejszością mojego podmiotu, czy też ukryty w „nieprzewidywalnej przyszłości” (*avenir*), innej od osiągalnej wyobrażeniem przyszłości futurologicznej, która kiedyś stanie się moją terażniejszością. Między Mną, moją Toż-Samością (*Le Même*), a Drugim niemożliwa jest jakakolwiek synchronia; ukryty jest bowiem Drugi w sferze czasu radykalnie diachronicznego wobec mojego czasu chwilowego. A mimo to możliwa jest bliskość, lecz bliskość inna niż to-

<sup>5</sup>Por. niektóre teksty Lévinasa o pragnieniu metafizycznym: TI, s. 34, 77–78; EDE, s. 175.

talność całości i synchronii – możliwa jest bliskość *etyczna*. Czasem tej bliskości, tego spotkania jest – jak to nazywa Lévinas – wieczność, czas Nieskończonego, czas, który można by nazwać, dla uwyrażnienia jego etycznego charakteru, „transchronią”, czyli szczególnym, innym od scalenia synchronicznego, *przenikaniem* czasów mojego i Drugiego.

Drugi w swojej Twarzy, czyli w swojej bezpośredniej i wewnętrznej wobec mnie bliskości, w bliskości niezapośredniczonej żadnym całościującym horyzontem rozumienia, w swojej samooczywistości etycznej – ja wi się dostępny dzięki, innej niż intermediacja, mediacji trzeciej postaci. Dramat dia-logu Ja–Ty jest w gruncie rzeczy spotkaniem Ja–Drugi – intrygą trzech postaci: Mnie Tożsamego (Ja, „*Ja-metafizyczne*”), Drugiego Bliźniego (Ty) i Trzeciego (On). Postać Trzeciego i jej szczególna obecność są kluczem do teorii Lévinasa. Dramat spotkania Ja–Drugi ukryty jest przed totalizacją w śladzie sfery niedostępnej dla synchronizacji i scałościowania. Pole dialogu ma swój konstytutywny kontekst, będący warunkiem możliwości spotkania; biegunem wymykającym się wszelkiej subiektywizacji ja transcendentalnego, czy też wszelkiej konwencji, jest postać transcendentna Trzeciego.

## 2.2. Struktura konstytutywna spotkania

Pozostaje rozważyć odpowiedź Lévinasa na pytanie o warunki możliwości spotkania, o warunki konstytutywne osobowej komunikacji; o warunki możliwości dostępu do Twarzy Drugiego – czy też inaczej – o strukturę pragnienia metafizycznego. Jest to też pytanie o język – i o naukę – zdolne ująć eksces jedyności osobowej transcendencji, sprostać zdziwieniu wobec możliwości bliskości pomiędzy terminami transcendentnymi, bliskości niebędącej transgresją granic, ani tylko ich transparencją – lecz tych granic wzajemnym przenikaniem, aż do granic bliskości opisywanej przez Lévinasa, choćby tak jak w sytuacji granicznej substytucji zakładnika.

Podstawowym warunkiem struktury spotkania jest szczególna właściwość terminów spotkania, które są osobami radykalnie wobec wszystkiego, co nie jest ich Tożsamością, transcendentnymi. Ich tożsamość nie rodzi się z relacji do jakiegokolwiek punktu odniesienia. Są one radykalnie odseparowane. Są inne. Są tak inne, że inność ta nie jest definiowalna przez obcość. Nie są inne dlatego, że byłyby anty-tezami czegokolwiek, ani dlatego, że stanowiłyby część jakiejś całości. One same są punktem czy biegunem odniesienia związków, w których mimo swej transcendencji tkwią. Nie są one bowiem sobie nawzajem obce. Tu rodzi się doświadcze-

nie Ja-metafizycznego czy też Ja-etycznego różnego od ja-aksjologicznego czy ja-psychologicznego.

Terminy spotkania nie tylko nie są sobie obce, ale są sobie bliskie bliskością większą niż jakiegokolwiek przybliżenie czy sąsiedztwo. Są sobie bliskie bezpośrednio. Inny jest mi bliski tak bardzo, że jest bliźnim, Drugim. Ta jego szczególna obecność (etyczna, nieintencjonalistyczna) jest mi „obsesją” – nie zależy od jakiegokolwiek mojego aktu czy aktu drugiego. Wszystkie moje akty odnoszą się do tej sytuacji bliskości konstytutywnej i w ten sposób są czynem i dziełem. Bliskość ta nie ogranicza mojej transcendencji: nie jest synchronizacją, ani nie tworzy struktury czy systemu w sensie, w jakim strukturę próbuje pojąć strukturalizm. Relacje jakimi są osoby, mają swoją nieformalizowalną jakość – docierają mianowicie do wnętrza innego, do jego jedyności, do wnętrza tak wewnętrznego, że niedostępnego dla pojęcia czy ujęcia, niesumowalnego więc w żadną całość – do wnętrza dostępnego, przenikalnego tylko bezpośrednio. Twarz człowieka, jej bliskość jest pierwotniejsza od jakiegokolwiek umotywowanego przyczyną czy celem zbliżania się – objawia ona fenomen przenikalności – choć nie transgresji czy przekroczenia – granic Drugiego. Mogę żyć życiem Drugiego, ale nie mogę przywłaszczyć go sobie – ująć czy uchwycić pojęciem. Nie mogę w żaden sposób zredukować go do mojej Tożsamości. Tematyzacja i świadomość obecności Drugiego ma innego typu logikę niż tematyzacja logiki formalnej i intencjonalność racjonalistyczna. Drugi jest jedyny i w swojej jedyności-twarzy dostępny tylko bezpośrednio, zanim stanie się to z jakiejś przyczyny, czy dla jakiegoś celu. W tym sensie Drugi jest zewnętrzny – radykalnie – dla jakiegokolwiek struktury; niedefiniowalny w odniesieniu do niej i niepojmowalny w związku z nią, choć w struktury uwikłany. Będąc bowiem zewnętrznym, „uczestniczy” zarazem w życiu innych, jest bliski i jest bliźnim, uczestniczenie to jednak jest inną więzią niż związek części w całości czy partycypacja. Etyczna bliskość, konstytutywny kształt ontologicznej bliskości ma dynamikę nie potrzeby, lecz metafizycznego pragnienia, które Lévinas nazywa dobrocią.

Tu też otwiera się kluczowy problem myśli Lévinasa: wyraźnie przez niego napomknięte warunki możliwości takiej separacji i bliskości. Lévinas w swoich analizach zatrzymuje się w punkcie, który wyznacza mu zapewne *norma negativa* judaistycznej koncepcji Absolutu, określającej wyraźnie warunki dotyczące możliwej więzi stworzenia z Absolutem. Drugim momentem, zatrzymującym analizy Lévinasa w połowie, jest trudna do odwrócenia dynamika języka polemicznego, skreślającego ze słowni-

ka potoczne słowa niezastąpione, a „spalone” przez filozoficzne stylizacje. Tak robi Lévinas ze „spalonymi”, stylizacją Husserla i Heideggera, słowami *bycie* (jego program „*inaczej niż być*”), intencjonalność (jego program „*inaczej niż wiedzieć*”), fenomen (jego program: *enigma*, fenomen enigmatyczny), *principium-arche* (jego program *an-archiczność*), etc. Te zarysowane, ale zatrzymane jakby w pół zdania, analizy warunków możliwości bliskości i separacji można by ująć jako mediację trzeciej postaci w spotkaniu dialogu.

Spotkanie Ja–Drugi dzieje się w sytuacji szczególnej, mianowicie w obliczu obecności trzeciej postaci, która tą swoją szczególną obecnością znaczy śladem postaci spotkania. Ta trzecia postać dramatu etycznego opisywana jest przez Lévinasa wieloma terminami. Jest to przede wszystkim – opisywana w sytuacji granicznej *stworzoności* – postać Nieskończonego, postać Absolutu, towarzysząca spotkaniu z Drugim jako Idea Nieskończonego (formalnie zbieżna z kartezjańską ideą Nieskończonego), postać tworząca swoją *sui iuris* obecnością porządek metafizycznego pragnienia różnego od potrzeby, porządek oparty na logice bezinteresowności daru stworzenia *ex nihilo*<sup>6</sup>. W śladzie Nieskończonego struktura rzeczywistości jawi się nie jako całość monolityczna i monolityzująca – lecz jako węzeł, *sytuacja intrygi czy dramatu, wiążącego transcendencje inne od Absolutu*. „*Twarz jest właśnie jedynym otwarciem, w którym znaczenie Transcendentnego nie niweczy transcendencji sprowadzając ją do wymiaru immanentnego, lecz w którym właśnie transcendencja zachowuje się jako transcendencja. [...] Znaczenie śladu umieszcza nas w relacji bocznej, której nie można sprowadzić do prostoty [...] i która odpowiada nieodwracalnej przeszłości*”<sup>7</sup>. Obecność trzeciej postaci enigmatyzuje innego, ukazując go

<sup>6</sup>Por. TI, s. 77–78: „Porządek Pragnienia – relacji między obcymi, którzy nie brakuje sobie wzajem – pragnienia w swojej pozytywności – ustala się przez ideę stworzenia z niczego. Rozwiewa się więc płaszczyzna bytu potrzebującego, chciwego swoich uzupełnień i zaczyna możliwość egzystencji sabatycznej, w której egzystencja zawiesza konieczność egzystencji. [...] Idea stworzenia *ex nihilo* wyraża więc wielość niezjednoczoną w jakąś całość (totalité)”.

<sup>7</sup>I dalej EDE, s. 196–199: „Zadna pamięć nie byłaby w stanie sprostać tej przeszłości idąc za jej tropem. Chodzi o przeszłość niepamiętną [...] wieczność [...] Poza Byciem jest tam trzecia osoba, która nie jest definiowana przez Toż-same [...] lecz jest możliwością trzeciego kierunku radykalnej nie-prostoty, która umyka dwubiegunowej grze immanencji i transcendencji, grze charakterystycznej byciu, w której immanencja za każdym razem ma przewagę nad transcendencją. Profil przybrany przez przeszłość, nieodwracalną dzięki śladowi, jest profilem »On«. To poza, z którego pochodzi twarz, jest trzecią osobą. Zaimiek »On« wyraża właśnie jej nieodwracalność niewyraźną. [...] Oność trzeciej osoby jest warunkiem nieodwracalności. Ta trzecia osoba [...] ta oność [...] jest [...] cała Nieskończonym absolutnie innego, który umyka ontologii”.

Drugim, czyli Innym-bliskim, nieuchwytnym dla potrzeby i dla intencjonalności zamykającej w pojęcia — uchwytnym natomiast bezpośrednio pragnieniem etycznym. „*To Pragnienie albo odpowiedź na Enigmę, albo moralność jest intrygą trzech postaci: Ja zbliża się do Nieskończonego, idąc hojnie ku Ty, jeszcze mojemu współczesnemu, które jednak zbliżając się do mnie w śladzie oności, prezentuje się przede mną wychodząc z głębi przeszłości. [...] Ta niezwykła intryga [...] która zawęzła się w Enigmę — jest etyką. [...] Ty włącza się między Ja a On absolutne. Korelacja jest rozerwana*”<sup>8</sup>.

Trzecia postać jest określana jako Dobro (czy lepiej: *Dobroć*), źródło dobroci metafizycznego pragnienia, tego, że możliwa jest bliskość bezpośrednia, nienaruszająca jednak transcendentnej Tożsamości. Wreszcie trzecim jest, inny niż ja i Drugi, człowiek uczestniczący w spotkaniu Ja–Drugim i będący przez swoją obecność warunkiem możliwości tego spotkania. Taką obecność trzeciego jako człowieka opisuje Lévinas w sytuacjach granicznych *erotyczności* i *plodności* (trzeci jako dziecko) oraz w sytuacji granicznej *braterstwa*.

Tę szczególną obecność trzeciej postaci — nie do zdefiniowania, bowiem jest to doświadczenie pierwsze — nazywa Lévinas — etyką, obecnością etyczną. Ta obecność nadaje spotkaniu z Drugim walor enigmy, struktury, której nie da się opisać pojęciowo i dyskursywnie. W kategoriach logiki języka pojęciowego i dyskursywnego — w kategoriach formalnych — obecność ta znaczy się śladem. Jest obecnością niewidzialną, bo nie do pojęcia, lecz jednak obecną i poznawalną; etyczną i osobową. Powiedzmy nawet: „*niewidzialną dla oczu, lecz widzialną sercem*”. Obecnością formalnie zbieżną z filozoficzną ideą *aprioryczności*, regulatywną dla *aposterioryczności*.

Lévinas w swoich opisach bardziej koncentruje się na wymiarze negatywnym tej struktury, żeby odróżnić jej *sui iuris* specyfikę od tego, co strukturalizowane formalnie. Mniej natomiast — ugrzęźnąwszy w polemice — opracowuje pozytywny opis dynamiki tej struktury: odpowiedzialności i dobroci zakorzenionej w etycznej obecności Nieskończonego i Dobra. Zresztą ten opis pozytywny jest bardzo trudny, bowiem grozi mu ontologizacja, płynąca z dyskursywnego sposobu opisywania. Myśl Lévinasa łatwa jest też do zbanalizowania, gdyż każda jej synteza wyrывa ją w sposób konieczny z mozaiki szczegółowych analiz i z atmosfery języka, jakim są opisywane.

<sup>8</sup>EDE, s. 215–216.

To właśnie owa Trzecia Postać (Nieskończone, Dobro, trzeci człowiek) jest warunkiem doświadczenia – spotkania – Drugiego w jego inności tak radykalnej, że jest on nie tylko innym, lecz Drugim właśnie. *Autru* – innym bliskim, innym bliżnim. Drugi w obliczu Trzeciego jest Twarzą, nie jest jakimś „ty” facjaty, któremu grozi spoufaleniem redukcja do ty, pisanego małymi literami. Jest Drugim, Tożsamym – jest On naznaczony śladem oności trzeciej postaci. Drugi jest też On, jest sobą niezależnie od relacji ze Mną. Nie relacja ze Mną, czy z czymkolwiek, definiuje jego tożsamość, podobnie jak i moja tożsamość etyczna nie bierze źródła z definiujących stosunków z innymi, lecz jest punktem wyjścia do związków z innymi. Trzeci jest warunkiem możliwości takiej separacji w dynamice bliskości, w etycznym spotkaniu. Tożsamość osobowa nie płynie z relacji: ani z negacji innego przez innego, ani z afiliacji innego czy afiliacji przez innego. Tożsamość osobowa ma strukturę stworzenia *ex nihilo*: nie jest definiowalna przez stosunek ontologiczny, lecz przez etyczny dar. Stąd możliwość radykalnie asymetrycznej relacyjności z innym, z Drugim. Ja może całe wydać siebie drugiemu, aż do granic obsesji i substytucji – do granic zależności zupełnej i pierwotniejszej niż zależność, w którą wchodzi się w sposób umotywowany – całe wydać siebie drugiemu bez lęku, że ta zależność pochłonie Tożsamość moją czy drugiego. Obie te relacje są inne, asymetryczne właśnie, od siebie niezależne. Ja jest odpowiedzialne za Drugiego nie tylko w mierze, w jakiej otrzymuje na tę odpowiedzialność zapotrzebowanie czy odpowiedź. Stąd lepszym terminem byłoby tę relację nazwać miłością niż odpowiedzialnością – czego Lévinas, jak wyżej wspomniałem, unika. Związek Ja-Drugi, dzięki tożsamości osobowej nie płynie z samej relacyjności podmiotowej. Związek ten wymyka się ideologizacji: drugi jest „*dia-teza*”, zanim może zostać potraktowany jako „*anty-teza*”, substrat „*syntezy*”. „Synteza” bliskości etycznej uprzedza jakąkolwiek aktywność podmiotową, więcej: jest jej warunkiem. Może być przeżywana w sposób istotny tylko kontemplatywnie, ale też może być dialektyzowana tworząc system urojeń.

Etyczna substancjalność (tożsamość substancjalna) i etyczna relacyjności są do siebie niesprowadzalne – są dwoma wymiarami osobowej rzeczywistości; bycie w-sobie (*en-soi*) i bliskość, stosunek ekstatycznego „*pour-Autru*” wyjścia ku Drugiemu (pierwotniejszy niż stosunek intencjonalistycznej świadomości „*pour-soi*”, mający innego za konstytutywny dla siebie punkt odniesienia).

Substancjalność, świadomość i bliskość etyczna są pierwotniejsze od podmiotowej intencjonalności i w ogóle od jakiegokolwiek logicznej czy

ontologicznej struktury i dynamiki. Owa Logika etyczna jest osobowym dramatem trzech postaci, enigmatycznym dla języka pojęciowego. Doświadczeniem źródłowym tej struktury jest bezpośrednio etyczne doświadczenie Nieskończonego, w ostatecznej analizie Absolutu, oraz doświadczenie relacyjności (choć jest to *sui genesis* doświadczenie, jest ono fenomenem: fenomenem enigmatycznym – ale nie hipotezą). Doświadczenie to obecne jest w innych osobowych doświadczeniach np. erotyczności, płodności, braterstwie, życiu społecznym i instytucjach.

Spotkanie z Drugim jest spotkaniem zarazem z tym, co poza Twarzą Drugiego, ze sferą trzeciej postaci, postaci równie transcendentnej jak Ja i Drugi, postaci, która jest osobą – terminem relacji etycznych, a w najbardziej źródłowym doświadczeniu – Absolutem. Kontekstem spotkania osobowego nie jest zespół warunków subiektywno-transcendentalnych, ani też pole wyznaczone konwencją, lecz jest tym kontekstem osoba transcendentna, zarówno wobec mnie jak i Drugiego oraz mnie i Drugiemu etycznie bliska.

### 2.3. „Jenseits von *Autrement qu'être*”

Komentarz S. Strassera do myśli Lévinasa zatytułowany „Jenseits von *Sein und Zeit*” referuje nową w stosunku do Heideggera perspektywę myślenia istotnego prezentowaną przez Lévinasa. Można by się było dziś pokusić o zatytułowanie rozważań kontynuujących myślenie istotne Lévinasa jako „Jenseits von *Autrement qu'être*”. Można by wyznaczyć kierunek dociekań idących dalej drogą wskazaną przez Lévinasa. Takie kontynuacje zostały zresztą zasugerowane. Pierwszym kierunkiem pogłębienia i kontynuowania analiz Lévinasa byłoby uwolnienie ich, na poziomie terminologicznym, od polemiki skreślającej ze słownika filozoficznego słów „spalonych” niemetafizyczną analizą, przede wszystkim zaś słów-kluczy, takich jak *être*, być<sup>9</sup>. Także słów takich jak intencjonalność czy fenomen oraz oczywistość i *principium*. To zadanie wydaje się łatwe i zostało już właściwie wykonane bez zaprzepaszczania wartości, jakim ekscentryczność języka Lévinasa miała służyć, bez „ontologizacji” analizy<sup>10</sup>. Drugim kierunkiem kontynuowania analiz, zarysowanym przez Lévinasa, byłoby prowadzenie ich poza inspiracją *normae negativae* teologii judaistycznej – w atmosferze inspiracji chrześcijańskiej – gdzie teoria Absolutu jest nakreślona przez doświadczenie kryjące się poza prawdami trynitar-

<sup>9</sup>Por. SP, s. 345–438.

<sup>10</sup>Por. SP, s. 54–344.

nymi i prawdami o wcieleniu. Trzecim kierunkiem dociekań czy badań kontynuujących dociekania Lévinasa byłyby refleksja bardziej systematyczna nad metodą takich analiz, wypracowanie reguł właściwych takim analizom. Zarys takiej metody nazwałem *fenomenologią kontemplatywną*<sup>11</sup>. Swój komentarz do filozoficznych dociekań Emmanuela Lévinasa zakończyłem był następującymi stwierdzeniami<sup>12</sup>: „*Mądrość miłości przekracza ogrom autrement qu'être, czy program pytań o ostateczny fundament bytu przygodnego, jak też pytanie o »dlaczego« istnienia czegoś raczej niż niczego. Zakorzeniemi i ugruntowani w miłości, odkrywamy, że tylko miłość jest warta wiary. I czyż mądrość miłości i logika serca nie są mądrzejsze i bardziej ścisłe od jakiegokolwiek innej logiki? Tak więc nie autrement qu'être, lecz BYCIE, którego imieniem najbardziej intymnym jawi się MIŁOŚĆ*”.

---

<sup>11</sup>Por. SP, s. 370–416.

<sup>12</sup>SP, s. 438.

### 3. Krytyka rozumu dialogicznego\*

...miłość, która obudzi  
śpiącą w tobie śmierć.

R.W.

Prawdziwym problemem filozoficznym  
jest zawsze ten sam problem  
jedności i wielości.

Jean Lacroix

*Rozumem dialogicznym* nazwał Józef Tischner<sup>1</sup> tę racjonalność, która miałaby być racjonalnością podstawową, fundującą inne; innymi słowy racjonalnością pierwszą, *prote* – pierwotniejszą w szczególności od racjonalności monologicznej i jej podziałów na racjonalność czystą i praktyczną. Tischner postuluje, by zamiast mówić o różnicy między rozumem teoretycznym i praktycznym, między racjonalnością i irracjonalnością, mówić raczej o różnicy między rozumem monologicznym i dialogicznym. Postuluje prymat rozumu dialogicznego i siły osądu nad rozumem monologicznym oraz jego dychotomią racjonalnego i irracjonalnego.

Poniższe refleksje mają na celu ukazać, że także to, co Tischner nazwał „*rozumem dialogicznym*”, nie jest *prote*, pierwszą racjonalnością i, w kon-

---

\*Tekst tego rozdziału ukazał się drukiem jako studium *Krytyka rozumu dialogicznego*, pierwotnie [w:] *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, dz. cyt., s. 164–177, a następnie jako tekst poszerzony: *Krytyka rozumu dialogicznego. Studium z metafizyki prawa naturalnego*, dz. cyt., s. 207–222. Studium stanowi refleksje będące kontynuacją jednego z wątków z zakończenia mojego szerszego studium *Separazione e prossimità. Studio filosofico sulla possibilità do una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas* i stanowił materiał dla referatu wygłoszonego na sympozjum pt. „Rozum i Słowo”, Kraków 14–15 maja 1987 r.

<sup>1</sup>Por. J. Tischner, *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu*, [w:]

sekwencji, że refleksja na tym poziomie to jeszcze nie *philosophia prote*, metafizyka, lecz rodzaj antropologicznej ontologii. Rozumnością pierwszą natomiast jest coś, co za Emmanuelem Lévinasem można nazwać etyką. Rozumność etyczna jest dramatem bardziej „skomplikowanym” niż dialog.

Słowa Alberta Camusa z motta ze wstępu do tego studium są wyrzutem skierowanym do ludzi, którzy dystansują się od istotnego myślenia rzeczywistości, uciekając w myślenie rozmyte w wiedzę, *episteme*<sup>2</sup>. Słowa są gorzką diagnozą kryzysu myślenia istotnego, tego czym mogłaby być filozofia, gdyby miała odwagę być nie tylko umiłowaniem jakiejś nieokreślonej mądrości i nie wiadomo jakiej prawdy, lecz mądrością miłości. Mądrość miłości, ów drugi sens terminu *philo-sophia* zapisany jest nie tylko w etymologii tego słowa – ale przede wszystkim w intuicji, że nie każda prawda wyzwala. „Cóż jest lepszego od prawdy?”. Prawda miłości. Są bowiem prawdy, które są tylko wiedzą albo nawet tylko informacją. Są prawdy nieistotne, prawdziwe, ale nie uwalniają naszego myślenia od nieistotności. Jest natomiast prawda, która wyzwala z nie-istotności czyniąc nasze myślenie mądrością, myśleniem *par excellence* istotnym: prawda miłości, prawda *ethosu*.

Filozofie dialogu poszły za intuicją, że istotna prawda rozgrywa się nie tyle w stosunku podmiotu myślącego do przedmiotu, ile w spotkaniu między osobami. Heidegger bezlitośnie krytykując to, co było nazywane metafizyką, refleksją, której towarzyszyło zapomnienie bycia bytu, zamierzał stworzyć filozofię od takiej metafizyki pierwotniejszą – myślenie bardziej istotne: *ontologię fundamentalną*<sup>3</sup>. Zrezygnował jednak z tego zamiaru. Także bowiem i jego pragnienie myślenia istotnego ugrzęzło w antropologii: w „tunelu” dziejowości, w ontologizacji prawdy bycia.

Czy po Heideggera krytyce metafizyki nie może już być mądrości, lecz tylko wiedza, *episteme*, nie może być metafizyki, lecz tylko jakiś rodzaj antropologii (historiozofii, logiki, aksjologii, socjologii czy psychologii)? Filozofie dialogu, szukając istotnej prawdy w spotkaniu między osobami, mają stałą pokusę i tendencję do ugrzęźnięcia w redukcji myślenia istotnego do antropologii: do analiz fenomenu spotkania między ludźmi, fenomenu analizowanego aksjologicznie i psychologicznie.

Jest jednak inna droga myślenia istotnego aniżeli analiza rozumności dialogicznej, i jest ona tym samym krytyką myślenia nie tylko mono-

„Studia Filozoficzne” 210–211 (1983), s. 129.

<sup>2</sup>Por. BH, s. 116.

<sup>3</sup>WME, s. 72.

logicznego, ale i dialogicznego. Przestrzenią myślenia istotnego nie jest bowiem tylko antropologia; metafizyka nie może być antropologią dla kogoś, dla kogo istnieje doświadczenie fenomenu Absolutnego, nie jako epifenomenowi antropologicznego, lecz jako fenomenu *par excellence* pierwszego: idea Nieskończonego lub pragnienie Nieskończonego. Antropologia jest tylko sytuacją graniczną<sup>4</sup> dla analizy myślenia istotnego, ale nie jest sytuacją metafizycznie konstytutywną. Przestrzenią myślenia istotnego, metafizyki, jawi się *ethos*: fenomen etyczny, którym jest miłość i właściwe jej doświadczenie Nieskończonego czy Absolutnego. Miłość transcenduje fenomeny antropologiczne zaplatając się na szczególnym doświadczeniu absolutności w pragnieniu Nieskończonego.

Czy więc po Kanta i Heideggera krytyce metafizyki jest ona mimo wszystko nadal jeszcze możliwa? A jeżeli tak to jaka? Co to jest metafizyka albo czy w ogóle możliwe jest myślenie istotne, myślenie *par excellence* pierwsze? Czytając przestrożę Camusa warto wśród tych pytań nie pozostać tylko zdystansowanym komentatorem: historykiem filozofii. Nie musimy jednak iść drogą tych filozoficznych pytań całkiem sami. Krytykę rozumu dialogicznego i w ogóle myślenia antropomorficznego pragnę więc zacząć od przedstawienia pewnej inspiracji do szukania dróg myślenia istotnego, mianowicie zawiązek krytyki rozumu dialogicznego u Emmanuela Lévinasa<sup>5</sup>. Lévinas będzie nam towarzyszem w tej naszej refleksji. Jest on nie tylko ostatnim wielkim filozofem dialogu, ale przede wszystkim „największym metafizykiem o inspiracji personalistycznej”. Lévinas, podobnie jak Heidegger, boleje nad upadkiem metafizyki. Dla Lévinasa jednak myślenie metafizyczne upadło, bowiem stało się najwyżej jakąś ontologią fundamentalną. Myślenie przestało być istotne nie dlatego, że zapomniało bycia bytu, lecz dlatego, że owo bycie bytu zaczęło myśleć antropomorficznie lub ontologicznie, czyli w perspektywie przygodności bytów, w perspektywie pytań typu „dlaczego jest raczej coś niż nic”<sup>6</sup>. Tymczasem – i jest to dla Lévinasa najbardziej podstawowa prawda rzeczywistości – myślenie nieistotne zaczyna się tam, gdzie nie tyle zapomina się bycia bytów, co jest się nieprzytomnym *ethosu* Bycia: etyki. Istotą etyki – przytoczmy kolejny raz opisową definicję Emmanuela Lévinasa – jest „relacja między terminami, które nie są połączone ani przez syntezę zrozumienia, ani przez relację podmiotu i przedmiotu, a mimo to jeden waży, jest znaczący dla drugiego, czy też odeń zależy i są one połączone w intrygę,

<sup>4</sup>Por. SP, s. 345–354.

<sup>5</sup>Por. szerzej SP, s. 186–344.

<sup>6</sup>WME, s. 73–74.

której wiedza nie mogłaby ani wyczerpać, ani wyjaśnić<sup>7</sup>. Doświadczenie istotnej prawdy rzeczywistości jako etyki uwalnia także myślenie bycia bytu od ontologizacji; bycie w swoim metafizycznym, czyli pierwotnym wymiarze może być myślane inaczej niż ontologicznie, inaczej niż w horyzoncie pytania  $\delta\iota\ \tau\iota$  (*dia ti*), pytania o przyczyny: właśnie jako etyka, jako splot, węzeł pragnienia metafizycznego.

W wielu już komentarzach do myśli Emmanuela Lévinasa, który jak mało kto jest filozofem, a komentatorem o tyle tylko, o ile polemistą, nie docenia się dostatecznie w jego myśli tego, co on sam nazwał „rewolucją kopernikańską” w filozofii<sup>8</sup>. „Rewolucja kopernikańska” to znalezienie sensu tego, co ludzkie, bez mierzenia tego sensu ontologią, bez wiedzy i poza śmiertelnością i nieśmiertelnością<sup>9</sup>. Nowość owej „rewolucji kopernikańskiej” polega na fakcie, że nieśmiertelność i teologia nie determinują „imperatywu kategorycznego”, na fakcie sensu, którego nie mierzy się byciem i niebyciem, lecz przeciwnie – to właśnie bycie jest określane na podstawie sensu<sup>10</sup>. Tak więc Lévinasa „rewolucja kopernikańska” w filozofii to powrót do metafizyki, do pierwotności sensu etycznego zarówno względem myślenia monologicznego, ontologicznego jak i względem konwencji dialogu. Dla Lévinasa właśnie owo myślenie etyczne jest metafizyką; zjawisko etyczne z całą jego głębią i szczególnością jest fenomenem pierwszym. Lévinas, by odciąć się od transcendentalizmu drzemiącego w starej fenomenologii, nie nazywa etyki fenomenem, lecz używa terminu *enigma*, dystansującego oczywistość etyczną od oczywistości typu zmysłowego czy apodyktycznego. Jest owo myślenie etyczne metafizyką szczególnego rodzaju; etykietyki typu „metafizyka personalistyczna” czy „fenomenologia” nie są zbyt precyzyjne. Jest to szczególnego rodzaju „nowa fenomenologia”, szczególnego rodzaju „nowy personalizm”. Jest bowiem w myśleniu Lévinasa załączek zupełnie nowej metody fenomenologicznej, będącej *par excellence* dekonstrukcją dogmatów krytycznych, paraliżujących samooczywistą fenomenalność doświadczenia.

Rzeczywistość fenomenowi etycznego nie jest ani jakimś „ignotum x”, o którym właściwie nawet w ten sposób nie można się wyrazić, ani fenomenem apodyktycznie oczywistym: etyczny fenomen enigmatyczny jest raczej, jak to nazwał J.-L. Marion, „fenomenem nasyconym”, nasyconym transcendencją, która, jak to określił M. Heidegger „istoczy się” (*das We-*

<sup>7</sup>EDE, s. 225, przypis 1.

<sup>8</sup>Por. AE, s. 166.

<sup>9</sup>Por. HH, s. 82.

<sup>10</sup>Ten *sens etyczny* nazwany został w końcu „porządkiem miłości”; por. EL, s. 96.

sen, sich wesen) w swojej konstytutywnej transcendencji i etycznej bliskości. Mniej nas teraz interesuje jednak aspekt metodologiczny. Sam Lévinas miał uzasadnione zastrzeżenia wobec zbytniego rozwodzenia się nad metodologią. Myślenie Lévinasa mierzy natomiast w tę konstytutywną dynamikę rzeczywistości, którą można nazwać „*metafizycznym prawem naturalnym rzeczywistości*”. Pragnie on myśleć *constitutivum* rzeczywistości, został bowiem przezeń „zaczepiony”. Żeby jednak takie myślenie się udało, metafizyka musi porzucić świat antropologii – albo lepiej: nie zamykać się w nim. Antropologicznie myślane logika, psychologia, a nawet moralność nie pozwolą na rozwiązanie swoich dychotomii bez zejścia na poziom etyki. I jeżeli myślenie Lévinasa można nazwać filozofią spotkania i dialogu, to dlatego, że transcenduje ono antropologię i szuka metafizycznie transcendentalnych (w sensie wszechpowszechnych) i absolutnych warunków spotkania i dialogu. Bardziej zresztą niż szuka, po prostu znajduje ów wymiar Nieskończonego, transcendujący antropologizm, psychologizm czy socjologizm. Doświadczenie *ethosu* daje transcendentalność nieabstrakcyjną i nieapodyktyczną: doświadczenie równoczesne, szczególnie doświadczenie rzeczywistości z wielu punktów odniesienia naraz. To etyczne, transcendentalne doświadczenie nie jest jakimś procesem postępującym od punktu wyjścia, podmiotu i jakiejś jego tezy, do pewnego kresu, syntezy, lecz jest komunikacją. Nie jest to zatem pojęciowo-przedstawieniowe uchwycenie całego naraz dramatu etycznego, wielu nieosiągalnie transcendentnych punktów odniesienia, pętli tego szczególnego splotu czy postaci intrygi. Ta szczególna etyczna intuicja dociera do wnętrza tego, co transcendentne, bez redukcji owej transcendencji (ani też bez kompromitacji własnej) do immanencji jakiejś całości. Ta etyczna intuicja jest rozumieniem pierwotniejszym od rozumowania i pojmowania. Jako intuicja zawiera w sobie rację swojej prawomocności. Aby uzasadnić wyniki poznania intuicyjnego, nie potrzeba wychodzić poza sam akt odnośnego poznania, lecz wystarczy przyjrzeć się dobrze temu, co on zawiera; nie ma więc potrzeby odwoływać się do rozumowań, do indukcyjnych uogólnień, do świadectwa innych: uzasadnienie wyniku zawarte jest w samym akcie poznania owej „oczywistej oczywistości”. Można tę wizję etyczną nazwać *kontemplacją* w najmocniejszym tego słowa znaczeniu. Ta *par excellence theoria*<sup>11</sup> jest dotarciem do eidosu rzeczywistości, lecz ta rzeczywistość to nieprzebrana mnogość

<sup>11</sup>M. Heidegger, *Nauka i namysł*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, dz. cyt., s. 264.

i poznanie jej nie może operować żadnego rodzaju abstrakcją: jest ona bezpośrednią, etyczną bliskością, wnikięciem, wglądem. Intelpekt pierwszy jawi się jako *ethos*, a owa rozumność etyczna nie jest dziejowa, choć dziejowe może być jej akademickie tematyżowanie<sup>12</sup>. Choć rozumność etyczna nie jest dziejowa, dobrze radzi sobie z czasem, bez redukowania go do synchronii pojęcia: uchwytuje rzeczywistość nieprzebranie mnoga także w wymiarze czasowym, w owej radykalnie wobec siebie diachronicznej transcendencji postaci dramatu. I nie jest w ogóle możliwa ani potrzebna w tym „uchwyceniu” jakakolwiek synchronia na poziomie czasu, jakaś synchronizacja owej nieprzebytej *diachronii* postaci. Rozum etyczny nie jest stającą się, dziejową formą synchronizacji — lecz takim „za-węźleniem” transcendentnych postaci, że ich czasy są w bliskości etycznej, we wzajemnym przenikaniu, w *transchronii*: nieprzekraczalnie inne, choć bardziej bliskie niż komunია syntezy. Ową bliskość nazywa Lévinas często psychizmem<sup>13</sup>.

*Dzieje, mowa i jej rozumność (Sprachvernunft)* to tylko sytuacje graniczne dla ujawnienia i analizowania tego czy innego wymiaru *ethosu*, jego tematyżacji. Poznanie *ethosu* jest jednak przedtematyczne, bezpośrednie, eidetyczne. Doświadczenie *ethosu* jest odpowiedzią na kwestię: rozumność jakiej sytuacji jest pierwotniejsza, nie tylko od transcendentnego podmiotu, ale i od dialogu? Komunikacja, jedność tej mnogiej rzeczywistości nie ma *eidetycznie* postaci dialogu. Jest inną intrygą niż dialog. *Eidetycznie* ma postać triadyczną: jest dramatem etycznym trzech postaci. Nie jest więc komunią dialogu: osób w tej komunikacji nie łączy żadne „coś” wspólnego: ani idea, ani temat, ani wspólny horyzont rozumienia, ani jakiś system, którego byłby elementami, ani więc też natura w takim strukturalistycznym rozumieniu, ani nawet jakaś osoba pośrednicząca pomiędzy ja a ty<sup>14</sup>. Komunია osób, postaci tego dramatu, ma zupełnie inny charakter. Lévinas odsyła tu czytelnika do doświadczenia, którego żadne wyobrażenie nie jest w stanie przedstawić ani narysować: to co nazwał etyką<sup>15</sup> jest *primum cognitum*, a żadna definicja nie jest w stanie przedstawić bezpośredniego doświadczenia. Co łączy tę mnogą rzeczywistość, skoro nie jest to „coś” wspólnego?

<sup>12</sup>J. Tischner, *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu*, dz. cyt., s. 124–125.

<sup>13</sup>Por. s. TI, s. 35–36; AE, s. 384.

<sup>14</sup>Por. AE, s. 127, nota 86 i EDE, s. 230–231.

<sup>15</sup>Por. EDE, s. 230–231.

Otóż postaci dramatu splecione są ze sobą w bezpośrednią bliskość. Nic ich nie łączy: one się wzajemnie przenikają. Drugi to nie tylko jakiś inny-obcy, do którego można się zbliżyć znajdując z nim coś wspólnego, drugi to ten, kto jest od razu, zanim zjawi się „coś” wspólnego, i kto jest inaczej niż „coś” wspólnego („inaczej niż byt”) – inny bliski, bliźni, właśnie Drugi (*Autrui*). Tę bliskość wewnętrzną i pierwotną nazywa często Lévinas „obsesją” lub opisuje ją poprzez sytuację graniczną *substytucji*, zakładnika. Drugi to ktoś inny, tak bliski, że bliskość ta jest przenikaniem: to on sam jest mi bezpośrednio „wspólny”. Ja mam tego drugiego za „wspólnika”, czyli mamy coś wspólnego – jesteśmy razem, i to zanim podjęliśmy się tej wspólnoty bycia. Moja odpowiedzialność – tak nazywa Lévinas ową komunie etyczną<sup>16</sup> – owa miłość pierwotniejsza od jakiegokolwiek mojej aktywności sprawczej: ona jest metafizycznym „prawem naturalnym” dla wszelkiej mojej aktywności i jej warunkiem możliwości, a więc także warunkiem możliwości dialogu o czymś pomiędzy mną a drugim. Dialog ma tu swoje naturalne kryterium (krytykę): właśnie ową bliskość wewnętrzną, inną niż w ontologii zbliżania się, czy też w procesie bycia myślanego ontologicznie. I nie tylko konwencjonalna rozumność dialogu ma swoje kryterium w tej bliskości etycznej, ale także jest ona warunkiem możliwości myślenia monologicznego, jego koherencji i dialektyki, a także kryterium wszelkiej *ὀρθότης* (*orthotes*).

Ta bliskość bezpośrednia i wewnętrzna z jej przenikaniem (*perichoresis*) i *transchronią* to nie wspólnota idei lecz *theoria*, kontemplacja w najpierwotniejszym tego słowa znaczeniu: wizja bezpośrednia i aktywność, zaangażowanie całym sobą, pierwotniejsze od wszelkiej sprawczości. Ta bezpośrednia bliskość jest poznaniem w najmocniejszym tego słowa znaczeniu (jak w słowniku semickim): to pragnienie metafizyczne poprzedzające jakąkolwiek potrzebę i jest „inaczej niż” uzupełnienie braku. Moja istotna lektura drugiego wymyka się wszelkiej interpretacji: jest bezpośrednią, a więc jak intuicja, niezapośredniczoną niczym wizją (*theoria*), zanim nastąpi jakakolwiek interpretacja. A jednak nie jest bez-myślnością zaniku wszelkiego dystansu wobec drugiego.

I tutaj właśnie w analizę Lévinasa i naszą włącza się świadomość innego wymiaru tej bezpośredniej bliskości ja i drugiego. „Rozumieć” to nie znaczy: łączyć w całość. Wprost przeciwnie, oznacza to pewien rodzaj „absurdu” – używając określenia Alberta Camusa<sup>17</sup>. „Rozumieć” znaczy:

<sup>16</sup>Por. EI, s. 51.

<sup>17</sup>Por. A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] A. Camus, *Eseje*, dz. cyt., s. 103, 129.

wniknąć w drugiego i w sens, którym jest on sam w sobie transcendentny. Drugi jest „tabu” dla po-rozumienia typu łączenia w całość, jest naznaczony nieprzekraczalnym dystansem. Inny, bliski, nie jest ani piekłem (Sartre), ani więzieniem (Gombrowicz), lecz *ethosem*, miejscem bezpiecznego zamieszkiwania, dobrocią zadomowienia (Heidegger). Bliskość z drugim to nie jakaś neutralna diada ja-ty, gdzie drugi jest jakimś *alter-ego*. Neutralność tej bliskości — i towarzysząca jej bezdystansowość i martwota, fatalizm i nuda — są konstytutywnie zbudzone, są więc tylko psychologicznym zagrożeniem. Ten dramat bliskości nie dzieje się bowiem w cztery oczy. Bliskość etyczna nie jest krótkim spięciem między mną a drugim, lecz jest nieprzewycięzalnym pragnieniem. Moje ja może istotnie zapomnieć tę bliskość, może istotnie nie myśleć siebie i związku z drugim. W „obsesji” bowiem drugiego nie jestem jego niewolnikiem. W tej bliskości bez skazy rozdarcia, w przenikaniu, jawi się dystans, który pozwala mi nie ugrzęznąć w drugim, dystans, który jest stałym jakby pożegnaniem (z-Bogiem, *à-Dieu*, paralelnym do *Abgeschiedenheit* Mistra Eckharta) z drugim. To bezpośrednie spotkanie z drugim, choć bez żadnej inter-mediacji, bez żadnego innego odniesienia — ma miejsce w pewnej szczególnej przestrzeni. Mimo bezpośredniości owa ekstaza „obsesji” drugim nie jest euforią szaleństwa, choć zawiera jej zarodek<sup>18</sup>. To „ziarno szaleństwa” nie eksploduje lękiem, jest bowiem w tej bliskości bezpieczeństwo przestrzeni czy atmosfery Dobroci.

Owa Dobroć nie jest znowu ani idea, ani jakimś całościującym *principium*, ani także nie jest celem dążenia jakiegoś *appetitus*. Nie jest też żadnym horyzontem kategoriycznym. Ona nie jest pomiędzy mną a drugim. Jest właśnie jak atmosfera albo światło — przestrzenią życia. Dobroć to ślad trzeciej postaci dramatu etycznego. Nie można powiedzieć, że analiza tej trzeciej postaci jest przez Lévinasa zaledwie tylko zarysowana. Poświęca on jej wiele analiz, ale jakby w nich zatrzymywał się w pół drogi. Nie ma u niego opisu Dobra, tej trzeciej postaci, opisu tak konsekwentnego, jak opisy separacji czy bliskości między drugim i mną. I nie bez racji Lévinas jest bardzo ostrożny: wbrew zastrzeżeniu, że „nic” nie łączy mnie z drugim, że jest to bezpośrednia bliskość transcendentnych postaci — mogłoby się okazać, że jest jednak jakieś pośredniczące „coś”, właśnie owa dobroć. Otóż ta trzecia postać faktycznie mediuje bliskość i separację z drugim, ale nie w sposób zapośredniczenia scalającego. Nie jest ona kanałem komunikacji pośredniczącym w kontakcie, lecz pozo-

<sup>18</sup>Por. AE, s. 86, nota 3.

staje jakby w bocznej linii wobec kontaktu ja–drugi. Bliskość z drugim to nie żadna kolektywność wokół trzeciego wspólnego terminu<sup>19</sup>, lecz komunია dobroci. Przed jakąkolwiek strukturą, albo lepiej „inaczej niż jakąkolwiek strukturą” – jest bezpośrednią i wewnętrzną, egzystencjalną komunikacją transcendentnego ja z transcendentnym drugim, komunikacją, w której nie ma jakiegokolwiek immanencji (w sensie kompromisu jednej transcendencji z drugą), jakiegokolwiek spoufalania czy profanacji. Drugi nie jest jakimś ty-przedmiotem, ale jest zawsze nieprzebytą Ty-transcendencją. To Ty-transcendentne, Drugi – jawi się jako tak nieprzewycięzalnie inny, że nie może być żadną antytezą, etapem syntezy – inny tak bardzo, że nawet w zupełnej bliskości jest w nieprzekraczalnej diachronii: jest dia-tezą. A jednak bliskość z nim nie stanowi obcości, ale dobroć. Miłość jawi się nie jako jednia, lecz właśnie jako dobroć. Drugi nie jest jakimś *alter-ego* komplementarnym i osiągalnym przez sympatię. Jego wolność nie jest równoległa do wolności mojego ja, czy do niej symetryczna. Owo spotkanie w bliskości etycznej nie jest porozumieniem dwu wolności. Wolność poprzedza transcendencja drugiego. Rozumienie drugiego jako symetrycznej wolności prowadzi zawsze do gry zniewolenia, do wytworzenia sytuacji dominacji jednego nad drugim. Transcendencja drugiego jest radykalnie asymetryczna – nie wchodzi w żadne porozumienia, w żaden kompromis, nie pełni żadnej roli: bliskość z nią jest raczej u-godą (w etymologii tego terminu pobrzmiewa sens godności), jest właśnie dobrocią. Wolność, porozumienie czy język i rozumność w ogóle, poprzedza etyka: odpowiedzialność dobroci<sup>20</sup>. Bez tej u-gody, jaką jest „obsesja” odpowiedzialności, czyli dobroć miłości – wolność oznacza „oswojenie” obcości przez porządkowanie (i podporządkowanie), a porozumienie oznacza kompromis.

Ta przestrzeń dobroci jest drugim kryterium dialogu: jest ona drugim metafizycznym wymiarem konstytutywnym lub inaczej metafizycznym „*prawem naturalnym*” dla wszelkiej mojej aktywności i jest jej warunkiem możliwości. Dobroć otwiera horyzont, który Lévinas określa jako znajdujący się w „linii bocznej”. Wszelkie jednak określenia przestrzenne mają tutaj bardzo ograniczony zasięg. Owa dobroć nie jest wpisana między mnie a drugiego, lecz jakby „z boku”, czy raczej od wewnątrz ogarnia mnie i drugiego. Nie jest ani mną, ani drugim, ani czymś wspólnym: trochę moim, trochę drugiego – lecz jest także transcendencją. Dobro to trze-

<sup>19</sup>Por. E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier 1979, s. 88–89.

<sup>20</sup>Por. AE, s. 158.

cia postać tego metafizycznego dramatu. Lévinas różnie tę postać opisuje. Najpierw jest to „świadek” transcendencji drugiego, i to świadek szczególny, bowiem absolutny: Nieskończone. Drugi naznaczony jest szczególnym śladem, świadectwem dobroci. Ów ślad jest przejściem do diachronii drugiego, innym niż poprzez synchronizację: jest wejściem w czas absolutny<sup>21</sup>, w czas Nieskończonego lub w wieczność, która jest bliskością inną niż synchronizacja czy jednia. Z tego mojego splotu z drugim w atmosferze Nieskończonego jawi się więc coś, co można nazwać *sui iuris* strukturą, a co Lévinas słusznie woli nazwać dramatem lub intrygą, czyli terminami lepiej oddającymi transcendencję węzłów tej struktury, osób, postaci dramatu. Dobroć budzi swoim świadectwem bliskość z drugim. Lévinas nazywa też ten stosunek Dobra wobec mnie i drugiego semickim terminem „wybranie”. Dobro nie jest żadną przyczyną sprawczą ani zasadą celową: przed wszelką sprawczością jest to, co w stworzonosci *ex nihilo* jawi się jako obdarowanie<sup>22</sup>. Owa dobroć, jej świadectwo i jej wybranie, którym naznaczony jestem ja i drugi, nie są żadnym oparciem czy fundamentem transcendencji: są — jak to nazywa Lévinas — horyzontem świętości, horyzontem absolutyzującym (stąd wyjście poza myślenie antropologiczne i ontologiczne w ogóle) transcendencję osobową. Dobroć rozplata całość i immanencję bytu, ustanawia nieprzezwyteczalną mnogość. Dobroć ta nie tworzy żadnej akcji; wszelką akcję poprzedza właśnie ta sytuacja, dramat w doryckim<sup>23</sup> tego słowa znaczeniu: etyka trzech osób. Przed wszelką akcją ma miejsce ta aktywność pragnienia metafizycznego („inaczej niż być”) „bardziej aktywna od wszelkiej akcji”, ontyczna — lecz nie na modłę ontologii — bliskość postaci dramatu, uczynek<sup>24</sup> czy czyn lub liturgia, jak to określa Lévinas<sup>25</sup>. Dobroć uwalnia moją bliskość z drugim od zatroskania o siebie, o to, czy drugi odpowie mi na moją odpowiedzialność<sup>26</sup>. Twarz drugiego przychodzi w mój świat ze sfery absolutnie innej, od absolutu właśnie: przeżycie tego absolutnego horyzontu mojej bliskości z drugim nazywa Lévinas ideą Nieskończonego, albo lepiej pra-

<sup>21</sup>Por. EDE, s. 115; polskie tłumaczenie fragmentu por. *Ślad innego*, [w:] *Filozofia dialogu*, Znak, Kraków 1991, s. 213–229.

<sup>22</sup>Por. AE, s. 157–163.

<sup>23</sup>Dramat w sensie doryckim, czyli taki, w którym akcja jest jakby już statyczna: już się stała i trwa (por. F. Nietzsche, *Der Fall Wagner*, [w:] F. Nietzsche, *Werke*, Bd. VI, 3, Walter de Gruyter, Berlin 1986, nota na s. 26).

<sup>24</sup>Por. EDE, s. 103 i HH, s. 41.

<sup>25</sup>Por. EDE, s. 104.

<sup>26</sup>Por. AE, s. 106.

gnieniem Nieskończonego<sup>27</sup>. Owo Pragnienie, owo Nieskończone rozbija przedmiotowość drugiego, uwalnia (*absolvere*) go od logiki transcendentizmu. Poświadczą, że nie jest to tylko jakieś ono, ty, lecz On, Drugi, Ty. Świadek Trzeciego nie jest porównywalne do zwykłego światła, jest ono jakby wewnątrz drugiego: drugi naznaczony śladem Nieskończonego, śladem Dobra, promieniuje sam jak postać na ikonie światłem ze swego wnętrza. Wybrany przez Dobro – promieniuje dobrocią.

Ta etyczna obecność Trzeciego otwiera wymiar ontyczny inaczej niż ontologia. Wyrażeniem „*inaczej niż być*” Lévinas pragnie opisać fakt, że owo etyczne „*być razem*” nie jest tylko jakimś „*mieć coś wspólnego*”, ale że jest bardziej radykalną komunikacją egzystencjalną – bliskością właśnie. Drugi to nie przedmiot, część jakiejś struktury czy całości – lecz bliźni. Trzeci, Nieskończone otwiera w doświadczeniu ja–ty „*wymiar głębi*”<sup>28</sup>; drugi nie jest tylko fenomenem, ale osobą, a dla intencjonalności enigmą. Jawi się – i w tym sensie jest jednak fenomenem – tylko intencjonalności *sui generis*, etyce. Drugi – w śladzie świadectwa Trzeciego wyrażony jako „*On*” – jest (właśnie w owym szczególnym naznaczeniu śladem przez Dobroć) w sferze absolutnie ontycznej, *par excellence* transcendentny, czyli jest substancją etyczną. Właśnie zaimek „*On*” wyraża tę nie do wyrażenia nieodwracalność, absolutnie nie do podporządkowania czy absolutnie transcendentną *sui generis* substancjalność<sup>29</sup>. Zaimek *On*, którego śladem naznaczony jest drugi, jest swoistą obecnością Nieskończonego w Drugim, obecnością objawiającą wzniosłość i nieodwracalność pozycji ontycznej drugiego. Drugi nie jest sobą dopiero w relacji do mnie, lecz jest właśnie sobą przed jakimkolwiek odniesieniem do mnie. Świadek Trzeciego, Nieskończonego (Lévinas opisuje je najpełniej poprzez sytuację graniczną stworzenia *ex nihilo*) to początek obiektywności drugiego, podniesionej do rangi transcendencji bezwzględnej<sup>30</sup>.

Owo „*być razem*” jawi się w innej perspektywie niż ontologia; jawi się jako miłość, czyli w perspektywie etycznej. Jak wspominaliśmy, Lévinas dla zaznaczenia jej mocnego charakteru woli jednak nazywać miłość odpowiedzialnością, ale też, sam podkreśla równoważność obu terminów<sup>31</sup>.

<sup>27</sup>Por. AE, s. 48-50.

<sup>28</sup>Por. S. Strasser, *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, [w:] „Revue Philosophique de Louvain” 75 (1977), s. 124.

<sup>29</sup>Por. EDE, s. 111-112.

<sup>30</sup>Por. EDE, s. 111-112.

<sup>31</sup>Por. EI, s. 51.

Owo „*być razem*” etyczne już, a nie tylko ontologiczne, jawi się jako miłość, czyli Pragnienie Dobroci rozplatające enigmę w etykę. Etyczne „*być razem*” jawi się jako „*intryga trzech postaci*”: ja zbliża się do Nieskończonego, idąc hojnie ku ty, jeszcze mnie współczesnemu, który jednak sam zbliżając się do mnie w śladzie oności (*illicité*) staje przede mną wyłaniając się z wieczności Nieskończonego. „*Niezwykła intryga [...] Ty włącza się między Ja i absolutne On. Korelacja jest rozerwana*”<sup>32</sup>. *Diada* ja-ty zaplata się na owym poza-diadą, na trzeciej osobie dramatu. *Dzięki Trzeciemu, „dzięki Bogu”* – jak mówi Lévinas<sup>33</sup> – także transcendencja mojego ja jest metafizycznie nieodwracalna, jest Ja-metafizycznym, gdyż w bliskości ja z drugim ustanawia się „sprawiedliwość”; spotkania nie buduje już konwencja dialogu, lecz *sprawiedliwość dobroci*<sup>34</sup>. Świadomość i intencjonalność nie rodzą się i nie istoczą ani monologicznie, ani dialogicznie – lecz rodzą się w tym splocie trzech postaci.

Trzeci przerywa dobrocią Nieskończonego ontologiczną grę bytu, w której transcendencji ciągle grozi zapomnienie lub rozmycie w immanencji<sup>35</sup>, i objawia wewnątrz bycia jako mnogość osób, jako właśnie z natury, czy z istoty, dramat trzech postaci, jako dobroć miłości ustanawiającą sprawiedliwość miłości, czyli odpowiedzialność. Znaczenie śladu Trzeciego umieszcza nas w relacji bocznej<sup>36</sup> względem bliskości, jest nie-obecnością, która reguluje samą obecność, czyli niepokoi obecność sprawiedliwością dobroci<sup>37</sup>. Trzeci nie jest kontekstem lecz właśnie pozytywnym brakiem kontekstu<sup>38</sup>, wyrwą absolutną w bycie-całości: ustanawia nieprzewycięzalną mnogość, prawdziwą inność, niesprowadzalną do całości i tym samym absolutne bezpieczeństwo, warunek prawdziwej bliskości, która nie grozi immanentyzacją transcendencji<sup>39</sup>. Trzeci ustanawia bezinteresowną odpowiedzialność za drugiego, burzy bowiem symetrię wzajemności, owo *do ut des* hojności interesownej. Intymność postaci ja i ty nie zamyka się w egoizmie we dwoje, lecz jawi się jako otwartość uniwersalności. Owa uniwersalność ma jednak inne znaczenie niż ogólność (*All*), wszystkość abstrakcyjnej uniwersalności. Teoria i instytucje (Instytucje), także filozofia i fenomenologia, możliwe są, właśnie jako au-

<sup>32</sup>EDE, s. 215–216.

<sup>33</sup>Por. s. AE, 201–202.

<sup>34</sup>Por. s. AE, 201–202.

<sup>35</sup>EDE, s. 111–112.

<sup>36</sup>Por. EDE, s. 111–112.

<sup>37</sup>Por. EDE, s. 230–231.

<sup>38</sup>Por. EDE, s. 230–231.

<sup>39</sup>Por. DI, s. 134–135.

tentyczne, w obliczu dobroci trzeciego. Trzeci burzy symetrię interesu, ale burzy też podporządkowanie drugiemu ustanawiając sprawiedliwość i płynącą z niej szczególnego rodzaju „równość” między tym, co nieporównywalne, między *Ja-transcendentnym* i *transcendentnym-Ty*. W bliskości z drugim zawsze obchodzi mnie trzeci i świadectwo sprawiedliwości<sup>40</sup>.

A więc bliskość z drugim ma swój jakby strukturalny „archetyp”, etyczną sprawiedliwość: zawężenie o trzeciego, o dobroć, dobroć absolutną, która ustanawia nieprzewycięzalność transcendencji, a zarazem też bezpieczeństwo bezinteresowności oraz nieporównywalność jedyności każdej z postaci, mimo bliskości i równości.

Owa etyczna sprawiedliwość jest fundamentem świadomości: świadomość rodzi się jako obecność trzeciego. Sprawiedliwość instytucji, dyskurs tematyzujący i nauczający ustanawiają się — jak mówi Lévinas<sup>41</sup> — „*pomocą Bożą*”, poprzez obecność w bliskości z drugim Trzeciego Absolutnego. Bliskość z drugim nie jest odtąd jakimś obojętnym byciem jednego i drugiego razem, neutralną wiedzą o drugim, lecz dobrocią nie-obojętności jednego wobec drugiego, którą najjaskrawiej można zobaczyć w odpowiedzialności jednego za drugiego, aż do granic substytucji np. zakładnika. Myślenie istotne nie jest więc wiedzą, lecz mądrością, mądrością miłości, mądrością w służbie miłości: *par excellence* filozofią pierwszą<sup>42</sup>. Trzeci jest więc początkiem lub naturalnym warunkiem możliwości komunikacji egzystencjalnej, a także nie-obojętności między ja a drugim. Sprawiedliwość ustanowiona przez dobroć Trzeciego nie neutralizuje bliskości z drugim, lecz ją pogłębia i ostatecznie przerywa szaleństwo solipsyzmu oraz obcość, która zagraża *ja*. W atmosferze *ethosu* — tej mądrości miłości czy dobroci miłości — instytucje, teoria, filozofia i dyskurs naukowy są możliwe, bez popadnięcia w *techné* wiedzy czy w *epistémé*<sup>43</sup>.

Intryga dobroci, intryga trzech absolutnie transcendentnych postaci, byłaby więc naturalnym metafizycznym kryterium, transcendentalnym „prawem naturalnym” lub warunkiem możliwości wszelkiej komunikacji międzypersonalnej. Metafizyczną refleksję nad spotkaniem osób można zatytułować za Lévinasem<sup>44</sup>: „*od dialogu do etyki*”, i uważać za przejście do analizy warunków możliwości dialogu. Metafizyka otwiera w antropologii horyzont absolutnej, a więc niekonwencjonalnej i niesymetrycznej

<sup>40</sup>Por. DI, s. 132–133.

<sup>41</sup>Por. AE, s. 203–204.

<sup>42</sup>Por. AE, s. 207 i TI, s. 230.

<sup>43</sup>Por. AE, s. 187–188 i EDE, s. 225.

<sup>44</sup>Por. DI, s. 228 i EDE, s. 228.

dobroci, którą jest Nieskończone naznaczające postaci dialogu swoim śladem: Absolutne, które wyzwala nasze bycia z zapomnienia *ethosu*, a myślenie z nieistotności.

W rozważaniach nad prawem naturalnym, nad jego metafizyką, optyka klasycznych nad nim dociekań, kładąca główny akcent na *τέλος* (*telos*), jest krytykowana jako wtórna (choć oczywiście prawdziwa), gdyż zobowiązanie, jakie niesie to prawo ze sobą, wymaga odniesienia do poziomu bardziej podstawowego niż *ratio* czy *telos*, choćby ostateczny. Przed „celem” obecny jest już sens etyczny, Dobroć jako obecność Nieskończonego w samej możliwości myślenia istotnego<sup>45</sup>. Owa Dobroć Nieskończonego ustanawia pierwszy, *prote* czy fundamentalny inaczej niż *arche* wymiar naturalnej prawomocności. Przed celowością ontologii i konwencją dialogu, a tym bardziej przed koherencją monologu, pojawia się etyka jako pierwsza i fundamentalna racjonalność: mądrość miłości.

---

<sup>45</sup>Por. SP, s. 417–438.

## 4. Od systemu do etyki\*

*Dusza to inny we mnie.  
Psychizm, jeden-dla-drugiego,  
może być [nawet] opętaniem i psychozą;  
dusza jest już ziarenkiem szaleństwa.*

Emmanuel Lévinas<sup>1</sup>

### 4.1. Aplikacje metakliniczne

*Dobry prawnik jest psychiatrą  
detektywem, logikiem. Wielki prawnik  
sławny profesor — nie przyjąłby tej sprawy.*

Analizy antropologiczne ze swej natury wymagają podejścia interdyscyplinarnego. Fenomeny antropologiczne budzą uwagę filozofii w dwójaki sposób. Przede wszystkim odsłaniają się jako okazje metodologiczne.

---

\*Wersja nierozszerzona tego rozdziału ukazała się drukiem, jako tekst zatytułowany *Od systemu do etyki*, dz. cyt., s. 177–209, ale jego poszczególne elementy widziały już światło dzienne wcześniej: *Symptom rozwarstwienia Ja-metafizycznego od ja-psychologicznego*, dz. cyt., s. 137–148; „*Od dialogu do etyki*” — *paradoks systemowy. Z filozofii koncepcji systemowej walki z lękiem*, dz. cyt., s. 183–201; *Inaczej niż myślenie według wartości, czyli od kategorycznej imperatywności i konwencjonalnego dialogu do etyki*, dz. cyt., s. 65–70; i ten sam tekst pod innym tytułem: *Metafizyczne źródła odpowiedzialności w życiu publicznym*, dz. cyt., s. 19–24; *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki. Drugie wydanie rozszerzone*, dz. cyt.; *Dialog terapeutyczny jako pomoc w odkrywaniu i uznaniu Ja-etycznego (Der therapeutische Dialog als Hilfe, ein „ethisches-Ich” zu entdecken und zu erfinden)*, referat wygłoszony w Krakowie dnia 24 kwietnia 1998 r. podczas X Jubileuszowego Seminarium Terapii Systemowej na Wydziale Lekarskim Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego i oryginalnie przeznaczony do druku w „*Dialog*”.

<sup>1</sup>AE, s. 86.

W metodologii filozoficznej tzw. *sytuacje graniczne* (K. Jaspers), szczególnie *sytuacje skrajne* (B. Bettelheim)<sup>2</sup>, jawią się jako uprzywilejowane miejsca wglądu metafizycznego. Choć sama wizja struktury metafizycznej możliwa jest także w codziennych banalnych sytuacjach, istnieją jednak sytuacje szczególnie ułatwiające metafizyczny wgląd i opis tego, co istotne. Szczególny typ sytuacji granicznych to sytuacje antropologiczne, gdzie element człowieczeństwa z jego wymiarami materialnymi: czasoprzestrzennym i biologiczno-psychologicznym, odgrywa szczególną rolę w śledzeniu granicy normy dynamiki i struktury konstytutywnej. Wśród tych antropologicznych sytuacji szczególną rolę odgrywają sytuacje rozwojowe i sytuacje ekstremalne, takie jak choroby. Dojrzałość i zdrowie, niedojrzałość i patologia wytwarzają sytuacje, które są wyśmienitym „laboratorium” filozoficznym. Z punktu widzenia psychiatrii i psychoterapii filozoficzna refleksja nad takimi sytuacjami może być określona za V.E. Franklem mianem „refleksji metaklinicznej”<sup>3</sup>.

Drugim sposobem, w jaki fenomeny antropologiczne budzą uwagę filozofii, jest zespół problemów, które sama rzeczywistość antropologiczna stawia przed nami, oczekując wskazówek do ich rozwiązania. Analizy i rozstrzygnięcia, np. etyczne czy psychiatryczne lub w ogóle metakliniczne, nie mogą – pod sankcją rozminięcia się z istotą analizowanych zjawisk – być uwikłane w byle przypadkową antropologię i metafizykę. Przypadkową, czyli opartą o jakieś arbitralne, ideologiczne zaplecze, w abstrakcji od analizy metafizycznej czy antropologicznej<sup>4</sup>.

Tak więc problematyka antropologiczna dostarcza z jednej strony okazji do podstawowych rozstrzygnięć metafizycznych, z drugiej dopomina się aplikacji tych rozstrzygnięć do rozwiązania własnych problemów. Oba te wymiary antropologii zachodzą na siebie, lecz mają w gruncie rzeczy niesprowadzalną do siebie dynamikę. W poniższych paragrafach pragnę zaakcentować raczej moment aplikacji rozstrzygnięć metafizycznych

<sup>2</sup>Por. K. Jaspers, *Philosophie*, t. II *Existenzerhellung*, dz. cyt., s. 203; B. Bettelheim, *Individual and Mass Behavior in Extreme Situations*, dz. cyt., s. 417–452 oraz B. Bettelheim, *Schizophrenia jako reakcja na sytuacje skrajne*, dz. cyt., s. 42; też: SP, s. 345 i nn. oraz MB, s. 52–55.

<sup>3</sup>Por. V.E. Frankl, *Człowiek wolny. Wykłady metakliniczne*, [w:] *Homo patiens*, dz. cyt., s. 139–267.

<sup>4</sup>Dwa teksty poświęcone refleksji nad pozapsychiatrycznymi uwarunkowaniami psychiatrii: A. Kapusta, *Szaleństwo i metoda. Granice rozumienia w filozofii i psychiatrii*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010 oraz *Psychoanaliza i religia w XXI wieku. Współzawodnicтво czy współpraca?*, [red.] D.M. Black, WAM, Kraków 2009; drugi z tych tekstów odwołuje się z głębi psychoanalizy nawet do biblijnego doświadczenia miłości jako *agape*, różnej od logiki *libido* i siły życia.

zycznych do rozwiązywania kwestii antropologicznych, choć w procesie tym same rozstrzygnięcia metafizyczne ulegają kolejnej eksplikacji.

Wolność — istotniej nazywana transcendencją — i bliskość jawią się jako źródłowe doświadczenie człowieka. Są w samym spotkaniu, jak i w refleksji nad nim, najistotniejszymi wymiarami. Stąd, aby przybliżyć się jeszcze bardziej precyzyjnie do problemów, jakie rodzi bliskość perichoretyczna, a następnie do natury procedur terapeutycznych przywracających bliskość, musimy zająć się uściśleniem miejsca analizy filozoficznej dotyczącej zaburzeń psychicznych.

Antropologia dzieli los swojego metafizycznego fundamentu związanego z doświadczeniem transcendencji: jest enigmatyczna. Metodologia rozwiązywania zagadnień interdyscyplinarnych stanowi duże wyzwanie dla akademickiego myślenia. Mówiąc o myśleniu akademickim mam na myśli ten rodzaj myślenia istotnego, który pragnie się zmierzyć z myśleniem naukowym, mimo że — jak to ostro analizuje Martin Heidegger — „przedsiębiorstwo szkolne” w przeciągu wieków skutecznie próbowało zniechęcić myślenie istotne do bycia naukowym i skutecznie namawiało myślenie istotne, by nie wychodziło poza obręb myślenia mądrościowego. Pisze M. Heidegger, że „gdy myślenie przekształca się w filozofię, a filozofia w *ἑπιστήμη* (naukę), sama zaś nauka staje się sprawą szkoły i przedsiębiorstwa szkolnego. Przechodząc przez tak rozumianą filozofię, nauka powstaje, ale myślenie odchodzi”<sup>5</sup>. Wbrew tym gorzko opisanym przez Heideggera przygodom myślenia istotnego z nauką, uważam, że możliwe jest spotkanie na wspólnym terenie obu rodzajów myślenia: mądrości i nauki. Podstawą tej nadziei jest fakt, że zarówno filozofia, jak i psychiatria, korzystają w swoich analizach z doświadczenia psychicznego, które ze względu na różny cel w odmienny sposób opisują. Filozofia traktuje doświadczenia psychiczne jako antropologiczne sytuacje graniczne, pomocne w indywidualizacji wymiaru metafizycznego, a psychiatria traktuje doświadczenie psychiczne, odwołując się do ustaleń metaklinicznych, w szczególności zaś do ustaleń psychologicznych, socjologicznych, biologicznych, lecz także filozoficznych, jako podstawy procedur medycznych. Stąd Antoni Kępiński w eseju „*Filozofia schizofrenii*” tak zakreśla wzajemne kompetencje medycyny i filozofii: „*Psychiatra musiałby dysponować dostateczną dyscypliną filozoficznego myślenia i znajomością filozoficznych systemów, by móc należycie przedstawić filozofię schizofreniczną. Może jednak niefachowe nawet ujawnienie problemu zachęci filozofów do dyskusji i do zaję-*

<sup>5</sup>BH, s. 116.

cia się przeżyciami schizofreników z filozoficznego punktu widzenia, jeśli to w ich przekonaniu okaże się możliwe”<sup>6</sup>. I jak wiemy, nadzieje Kępińskiego nie były próżne, gdyż w sumie dość dużo analiz filozoficznych towarzyszyło i towarzyszy analizom medycznym schizofrenii, czy szerzej, psychotyczności lub „szaleństwu”<sup>7</sup>.

Różnorodną i skomplikowaną problematykę medyczną (procedury medyczne): diagnostyczną, etiologiczną i leczniczą schizofrenii można zrozumieć nie tyle przez uproszczenie, bo to groziłoby redukcjonizmem, ile przez uistotnienie, przez eidetyzację. Eidetyzacja jest możliwa poprzez odniesienie tej problematyki do antropologicznej ontyczności (do wymiaru „egzystencjalnego” – jak to za Sartrem nazwał R.D. Laing), a antropologiczności do wymiaru metafizycznie konstytutywnego. Czym więc jest schizofrenia zarówno w ujęciu psychiatrycznym, jak też w ujęciu filozoficznym? Czym więc jest w swojej istocie schizofrenia<sup>8</sup>?

Chodzi nam więc o istotę procesu schizofrenicznego<sup>9</sup>, gdy tymczasem w refleksji klinicznej i metaklinicznej dominują, na skutek medykalizacji szaleństwa, określenia medyczne występujące w podręcznikach lekarskich i monografiach schizofrenii, szczególnie tych stworzonych przede wszystkim dla celów nie tyle diagnostycznych, ile statystycznych i finansowania leczenia, co jest szczególnie widoczne w „podręcznikowych” systematyzacjach objawów typu amerykańskiego „Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders” (aktualnie tzw. DSM-IV-TR; w przygotowaniu DSM-V<sup>10</sup>) oraz obowiązującej na polskim gruncie „International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems” (aktualnie

<sup>6</sup>A. Kępiński, *Filozofia schizofrenii*, [w:] *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008, s. 217–228.

<sup>7</sup>Oprócz opracowań K. Jaspersa, R.D. Lainga, F. Ebnera czy A. Storcha, także na polskim gruncie np.: J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, [w:] „Znak” 283 (1978), s. 57–72; A. Jarnuszkiewicz SJ, *Kryjówka nadziei*, dz. cyt., s. 343–355, czy ostatnio BP.

<sup>8</sup>Etymologicznie: schizofrenia stgr. σχιζειν, *schizein*, „rozszcześcić” i stgr. φρήν, *phren*, „umysł”, „dusza”.

<sup>9</sup>Szeroko i istotnie opisuje antypsychiatryczne zmagania R.D. Lainga z istotą szaleństwa w perspektywie filozofii egzystencjalistycznej Bartosz Kuzak w swojej pracy magisterskiej: *Doświadczenie schizis egzystencji w oparciu o tekst R.D. Lainga „Polityka doświadczenia. Rajski Ptak”* (mns., Akademia Ignatianum, Kraków 2010); niektóre fragmenty niniejszego rozdziału dotyczące kontekstu antypsychiatrii, czerpią, jako moje dopowiedzenia, kontynuacje i precyzacje, z wybranych syntez tam zawartych.

<sup>10</sup>Por. Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne – DSM-V, online: <http://www.dsm5.org/>, [dostęp 22.08.2012].

tw. ICD-10)<sup>11</sup>. Chodzi nam o istotę zjawiska niezdefiniowaną poprzez objawy i medyczne problemy ich ograniczania czy eliminowania. Chodzi nam o istotę schizofrenii niezdefiniowaną przez objawy psychosomatyczne i psychospołeczne, determinujące rokowania i definicje wyleczenia (jak np. „*schizophrenia paradoxalis socialiter fausta*” czy „*schizophrenia vera symptomatice et socialiter fausta*”<sup>12</sup>) i ze względu na charakter objawów traktowaną całkowicie w ramach modelu medycznego, dysponującego środkami farmakologicznymi uśmierzającymi nadmiar lęku oraz coraz doskonalszymi procedurami psychoterapeutycznymi, pozwalającymi coraz bardziej przyczynowo traktować tę chorobę.

Fenomen szaleństwa<sup>13</sup> towarzyszy ludziom od zarania dziejów i zależnie od uwarunkowań kulturowych przyjmuje różne postaci i jest różnie

---

<sup>11</sup>Medycyna ze względów operacyjnych korzysta z możliwie dokładnie wystandaryzowanych i aktualizowanych opisów fachowych. Psychiatria prócz aktualnych podręczników i opracowań fachowych ma szczególną bazę takich wystandaryzowanych opisów. Stanowią ją dwa ciągle aktualizowane systemy, a mianowicie jeden publikowany przez American Psychiatric Association pt. „Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders” (aktualnie tzw. DSM-IV-TR) oraz obowiązujący na polskim gruncie „International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems” (aktualnie tzw. ICD-10), będące matrycą diagnostyczną z pokategoryzowanymi i opisanymi zaburzeniami chorobowymi, gdzie pod kodem „F” znajdują się opisy zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania. Tak więc według kryteriów diagnostycznych ICD-10, schizoidalność (F60.1) jest kategorią zaburzeń osobowości, która objawia się m.in. przez: emocjonalny chłód, samotnictwo i izolacjonizm, brak silnych relacji z innymi ludźmi. W terminach egzystencjalnych: schizoidalna egzystencja, czyli człowiek doświadczający rozszczępienia relacji do siebie i świata na sposób izolowanych wrażeń. Ta epifenomenalna teoria przyjmuje za dobrą monetę fakt, że rzeczywistość faktycznie ze swojej natury jest podzielna według antytetycznego schematu normalności i zaburzenia, według którego zaburzenie ma być bratem bliźniakiem normalności, jak zło ma być równie pierwotne jak dobro. Lévinas nazwał ten błąd opisu „lucyferiańskim kłamstwem”.

<sup>12</sup>A. Cechnicki, *Schizofrenia — proces wielowymiarowy. Krakowskie prospektywne badania przebiegu, prognozy i wyników leczenia schizofrenii*, Instytut Psychiatrii i Neurologii, Warszawa 2011, s. 287.

<sup>13</sup>*Szaleństwo, psychoza* (stgr. ψυχή, *psyche* — umysł i -οσις, *osis* — szaleństwo) — termin opisujący zaburzenie psychiczne, definiowane medycznie jako stan umysłu, w którym doznaje się silnych zakłóceń w percepcji rzeczywistości. Osoby w stanie psychozy doświadczają zaburzeń świadomości i spostrzegania, a ich sposób myślenia ulega nieraz całkowitej dezorganizacji. Osoba znajdująca się w stanie psychozy ma przekonanie o realności swoich przeżyć i wydaje się jej, że funkcjonuje normalnie. Do istoty psychozy należy nieraz daleko posunięty brak krytycyzmu wobec własnych błędnych spostrzeżeń oraz osądów i niekiedy daleko posunięty brak kontroli nad swoim zachowaniem. Istnieje duże spektrum zachowań nienormalnych. Szaleństwo może się objawiać jako łamanie norm społecznych, jako zachowania będące zagrożeniem dla siebie i innych, choć nie wszystkie takie zachowania są uważane za szaleństwo. Niegdyś termin ten nie miał charakteru

traktowany. Lęk leżący u jego podłoża jest sam w sobie bezpostaciowy jak czad, który jest bezwonny i bezbarwny i, by zaistnieć w życiu psychicznym, musi połączyć się z „dymem jakiegoś ognia”. Upostaciowuje się w furii, manii, szale berserku, transie, obłądnie, natchnieniu, nawiedzeniu; przyjmuje postać daimoniona i demona, euforycznej ekstazy, depresji, fanatycznej ideologii, choroby nerwowej, choroby umysłowej czy choroby psychicznej. Posługuje się różnymi ideologiami: nowej prawdy, wyzwolenia, wybawienia czy zbawienia i różnymi metodami: manipulacją, maską, kłamstwem, bluźnierstwem, buntem i destrukcją. Społeczności ludzkie próbowały w różny sposób „oswoić” szaleństwo, oddając jego część nawiedzonym, oszalałym prorokom, powierzając szaleństwo szamanom (nb. do dziś skutecznie leczącym psychozy w pierwotnych społecznościach), magom, inkwizytorom, egzorcystom i wreszcie lekarzom oraz psychoterapeutom. Dziś szaleństwo „dla umysłów ściśle naukowych” jawi się pod imieniem choroby umysłowej, której objawy, takie jak: moralne zagubienie, fałsz i zboczenie, głupstwo, dziwaczność, nieadekwatność i nieproduktywność, zostały nazwane „zaburzeniem psychicznym”. Przez powstającą, odróżniającą się od neurologii psychiatrię szaleństwo nazwane zostało „zaburzonym porządkiem intelektualnym, afektywnym i wolitywnym”. Bliższa rodowodowi neurologicznemu psychiatria biologiczna szuka przyczyn zaburzeń na poziomie fizjologii i widzi źródła tych zaburzeń w uszkodzeniach anatomicznych (na wzór przyczyn ekwiwalentów padaczkowych) czy fizjologicznych ośrodkowego systemu nerwowego (szczególnie mózgu). Tam też z dużym powodzeniem szuka sposo-

---

medycznego i określał coś, co od niepamiętnych czasów nazywa się szaleństwem w pozytywnym sensie jak np. radykalność Bożych szaleńców, proroków, nawiedzonych mędrców; czy w pejoratywnym sensie, jak np. nawiedzenie i opętanie. We współczesnym, potocznym użyciu termin „szaleństwo” wykorzystywany jest najczęściej jako nieformalne określenie niestabilności umysłowej. W terminologii medycznej unika się wyrazu „szaleństwo”, zastępując go terminami o charakterze medycznym, diagnozującym konkretne choroby psychiczne takie jak schizofrenia i inne zaburzenia psychotyczne. Z punktu widzenia zdrowia, szaleństwo może być uznane za zły stan zdrowia umysłu (niekoniecznie mózgu jako biologicznego organu, choć i jego stan może mieć wpływ na zdrowie psychiczne), lecz odnosi się do wadliwego funkcjonowania procesów psychicznych, takich jak np. wnioskowanie, postrzeganie zmysłowe („nie przy zdrowych zmysłach”), pamięć czy wolność decyzji (moralne określenia braku dobrowolności: „*actus hominis*” zamiast „*actus humanus*”). Ciekawa jest też współczesna problematyka diagnozy różnicowej pomiędzy zjawiskami *par excellence* religijnymi a zaburzeniami psychicznymi; por. J. Prusak SJ, *Doświadczenie mistyczne z „cechami psychotycznymi”*. *Granice psychopatologii opisowej DSM-IV w diagnozie duchowych sytuacji kryzysowych*, mnspr. pracy doktorskiej, Archiwum UJ, dokt. 020, Kraków 2012.

bów zapanowania, jeśli nie nad samą chorobą, to nad jej bolesnymi dla pacjenta i jego otoczenia skutkami. Współczesne szpitalnictwo psychiatryczne i farmakoterapia słusznie święcą tryumfy, będącego kolejnymi sukcesami humanitarnego podejścia, tak różnego od drzwi bez klamek, kaftanów bezpieczeństwa, lobotomii czy nadmiernie stosowanych elektrowstrząsów z czasów minionych.

Ruch antypsychiatryczny wyrósł z różnych młodych jeszcze tradycji psychologicznych, głównie z psychoanalizy z jej ideą psychoterapii, z socjologii, z psychologii humanistycznej i filozofii (głównie z egzystencjalizmu). Ale do ojców założycieli tego podejścia, prócz samego Freuda, można zaliczyć bardzo różnych myślicieli i psychiatrów: Foucault, Reich, Frankl, Jung, Szasz, Dąbrowski, Storch, czy wreszcie Cooper i Laing. Łączyła ich próba definicji problematyki szaleństwa w perspektywie nie tylko biologicznej, ale jako fenomenu psychogenego i aksjologicznego. Perspektywa biospołeczna sugerowała podejście interdyscyplinarne: prócz szpitalnictwa psychiatrycznego i farmakoterapii zaproponowała także higienę psychiczną w procesie rozwoju (*dezintegracja pozytywna* K. Dąbrowskiego, *fenomenologia sensu* V.E. Frankla), pomoc w rozeznaniu własnej tożsamości (Laing) czy – używając już języka filozoficznego, opartego o egzystencjalizm Heideggera czy Jaspersa – usiłowanie rozświetlenia własnej egzystencji (*Existenzerhellung*) w sytuacjach granicznych czy prześwitach konstytutywnego wymiaru ek-sistencji jestestwa (*Dasein*) oraz, jak u Lévinasa, odkrycie i przebudzenie metafizycznego charakteru wymiaru etycznego, konstytutywnego dla tożsamości Ja w sobie i w relacjach z Drugim (*Autrui*). Początkowy zamiar uruchomienia w człowieku procesu naprawy błędów poznawczych, korekt afektywnych i decyzyjnych, mających prowadzić do przywróceniu chorego społeczeństwu, wzbogacony został o głębszą niż pragmatyczna perspektywę. Książka Ronalda Davida Lainga i Davida Grahama Coopera „Reason and Violence”<sup>14</sup>, wprowadzająca termin antypsychiatrii na rynek psychiatryczny, była zaopatrzona przedmową samego Jean-Paula Sartre’a. Laing zresztą przypisuje autorstwo samego terminu „antypsychiatria” Cooperowi<sup>15</sup>,

<sup>14</sup>Por. R.D. Laing, D.G. Cooper, *Reason and Violence*, [z przedmową J.-P. Sartre’a], Tavistock Publications, London 1964.

<sup>15</sup>„The term »anti-psychiatry« was coined by the psychiatrist David Cooper because he felt that psychiatry as the theory and practice of medical psychiatry was and is predominantly repressive, anti-psychiatric in the sense of the science and art of mental healing. Quite a few medical psychiatrists agree with him”. R.D. Laing, *Wisdom, Madness and Folly*, Canongate Books, Edinburgh 1998, s. 2.

który przeciwstawił sobie w ten sposób podejście medyczne psychiatryczne, umacniające struktury represyjne, i podejście pragnące być uzdrawianiem umysłu z toksycznej przemocy (i w tym sensie anty-psychiatryczne). Antypsychiatria stara się zadać pytania o istotę szaleństwa z innej perspektywy niż redukcyjny, i w konsekwencji, represywny dyskurs, obowiązujący w owym czasie w biologicznym modelu medycznym, uznającym szaleństwo w jego istocie za chorobę. Podejście antypsychiatryczne uznaje choroby towarzyszące szaleństwu jako coś niezależnego od jego istoty, a szczególnie jako skutek lęku o niezwykle natężeniu, generowanego w psychice przez szaleństwo, działającego bezpośrednio na fizjologię mózgu, zaburzając ją. Zapytując o fenomen szaleństwa, antypsychiatria wykracza poza dyskurs określający jego przejawy poprzez normy, określone jako zdrowie psychiczne, czyli rozpatrujące przejawy szaleństwa w kategoriach choroby psychicznej. Nie omija jednak w analizie wzajemnej relacji szaleństwa i tzw. choroby psychicznej. By ten związek dobrze opisać, musimy, idąc tropem antypsychiatrii, spróbować odczytać źródłowo fenomen szaleństwa, a więc nie w jakimś tylko jego historycznym czy społecznym, psychiatrycznym lub biologicznym przejawie-epifenomenie. Musimy pójść za sugestią Viktora Emila Frankla ku metaklinicznej analizie o charakterze metafizycznym. Taka metakliniczna analiza musi mieć jednak charakter metafizyczny, w innym bowiem przypadku funkcjonowałaby tylko jako metakategoria „metapatologii”<sup>16</sup>, a to przede wszystkim odistotniłoby samą analizę i sprowadziło ją na niebezpieczny tor gnostycznego dualizmu aksjologicznego, według którego choroba byłaby stanem równie metafizycznym jak zdrowie. W antypsychiatrii Lainga pada diagnoza, że schizofrenia nie jest w swojej istocie procesem patologicznym, że w swej istocie jest „szaleństwem” opatrzonym etykietką choroby „psychozy schizofrenicznej”, która pogłębia samo „szaleństwo”. Tymczasem samo szaleństwo – też to przybierające kształt psychozy – jest raczej fenomenem z rodzaju rozwojowych, formą wychodzenia z chorych sytuacji, formą radzenia sobie ze złymi czy chorymi sytuacjami, poprzez odkrywanie swojej głębszej tożsamości stawiającej opór złu „chorych sytuacji”, formą pozbywania się fałszywych masek podających się za ekwiwalenty zasady tożsamości; formą czegoś podobnego do „dezintegracji pozytywnej” Kazimierza Dąbrowskiego. Natomiast przy zastosowaniu degradujących i wykluczających z normalności etykietek, człowiek zostaje pozostawiony sam sobie w swoim szaleństwie, co więcej, zostaje zablo-

<sup>16</sup>Por. M. Foucault, *Choroba umysłowa a psychologia*, KR, Warszawa 2000, s. 6.

kowany w rozwoju kolejnymi etapami wykluczającej stygmatyzacji, poprzez medyczny, degradujący ceremonial badania psychiatrycznego, prognozowania czy przede wszystkim diagnozowania choroby z użyciem interpretacji moralnych. Stygmatyzujące moralnie diagnozy choroby opisywanej jako: przemoc, agresja, zbrodnia, namiastka religijna czy opisywanej w terminach pochodzących z czasów, gdy psychiatria nie odróżniała się od neurologii i używano funkcjonujących jak inwektywy określeń stanów upośledzenia umysłowego: debilizm, kretynizm, idiotyzm, imbecyizm, katatonía, czy otępienie (np. „*dementia precox*”)<sup>17</sup>.

Nawet Bleulerowska ocena „królewskiej choroby” psychiatrii jako niespójności psychicznej, której objawem, czy nawet osiowym objawem, jest otępienie organiczne; nie zmieniła jednak dalszych poszukiwań źródeł szaleństwa jako choroby w wymiarze biologiczno-somatycznym, do czego przyczyniły się rozwijająca się: psychochirurgia, techniki elektrowstrząsów, wstrząsów insulinowych i psychofarmakologia. Psychoza była długo traktowana jako choroba somatyczna, gdzie *psyche* traktowana jest jako przejaw *somy*, a samo życie somatyczne przejawem skomplikowania materii nieożywionej („*życie jest formą istnienia białka*”). Perspektywa medyczna zdominowała filozofię szaleństwa nawet w pierwszej psychoanalizie. Medykalizacja niektórych objawów szaleństwa ma swoje ewidentne plusy, ale też bywa — w zależności od sposobów leczenia — wtórnym, jatrogennym już czynnikiem umacniającym samo szaleństwo i wtedy przemoc jest kontynuowana w procesie medykalizacji szaleństwa. Jednak współcześnie w czasach postpsychiatrycznych, medykalizacja jest

<sup>17</sup>Por. B. Kuzak, *Doświadczenie schizis egzystencji w oparciu o tekst R.D. Lainga „Polityka doświadczenia. Rajski Ptak”*, dz. cyt., s. 33 i nn.: *Stąd antypsychiatryczny postulat odrzucenia w podejściu do schizofrenii „degradującego ceremonialu”: badania psychiatrycznego, diagnozowania, prognozowania — który należałoby zastąpić „ceremonialem inicjacyjnym”: uprzytomnienia sobie własnej transcendentnej tożsamości osobowej* (por. *Polityka doświadczenia. Rajski ptak*, KR, Warszawa 2005, s. 122, 130). W szczególności stygmatyzująca i wykluczająca jest stara, wywodząca się z neurologii, nomenklatura psychiatryczna posługująca się określeniami akcentującymi ocenę niepełnosprawności intelektualnej, opartą na pomiarze IQ w stosunku do wieku, gdzie najcięższą formą upośledzenia, miał być „idiotyzm”. Typ tej nomenklatury skłonił Lainga do nazwania wczesnych wydań DSM, „autentycznym słownikiem wyzwick”. Obecne wydania DSM oraz ICD, zrezygnowały ze starej terminologii, stosując dla oznaczenia zakresu niepełnosprawności odpowiednie stopnie od głębokiego po lekkie. Por. T. Bilikiewicz, *Psychiatria kliniczna*, PZWL, Warszawa 1960, s. 288–300; ICD-10. *Zaburzenia psychiczne u osób dorosłych. Opis przypadków klinicznych*, [red.] T.B. Ustun, A. Bertelsen, H. Dilling, J. van Drimmelen, C. Pull, A. Okasha, N. Sartorius, Medical Press, Gdańsk 1999, s. 275–276; E. Syřišť'ová, *Świat urojony*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982, s. 1–14.

konieczna z dwóch względów. Przede wszystkim ze względu na biologiczną komponentę objawów szaleństwa. Po drugie, ze względu na pierwotną sytuację biologiczną (genetycznie konstytucjonalne uwarunkowania np. nadmierna „ranliwość” (*vulnerability*)<sup>18</sup>) albo wtórną, następującą w stosunku do dekompensacji psychotycznej, komponentę funkcjonalnego zaburzenia oddziaływaniem lęku o ogromnym natężeniu na biologię mózgu, której trzeba, a dziś już można, zaradzić przede wszystkim farmakologicznie. Indywiduacja biologicznych komponent pre- i postpsycho-tycznych nie dezaktualizuje niepokoju zasianego przez antypsychiatrię i jej postmodernistyczną dekonstrukcję psychozy do szaleństwa, szczególnie w obliczu totalitarnej tendencji do medykalizacji coraz to szerszych przestrzeni społecznych<sup>19</sup>.

<sup>18</sup>Na temat nadmiernej „ranliwości” por. A. Cechnicki, I. Hanuszkiewicz, R. Polczyk, Ł. Cichocki, A. Kalisz, M. Rostworowska, *Wskaźnik ekspresji emocji (EE) jako rodzinny predyktor przebiegu schizofrenii*, [w:] „Psychiatria Polska” 2 (2010), s. 173–184; M. Rostworowska, *Koncepcja Wskaźnika Ujawniania Uczuć*, [w:] *Schizofrenia w rodzinie*, [red.] B. de Barbaro, WUJ, Kraków 1999, s. 51–67 i M. Rostworowska, *Zależność przebiegu schizofrenii od klimatu emocjonalnego rodzin mierzonego wskaźnikiem ujawnianych uczuć*, mnszp., UJ, Kraków 1991. Na temat uwarunkowań genetycznych zaburzeń psychicznych por. online: <http://www.telegraph.co.uk/science/science-news/6652205/Scientists-identify-gene-linked-to-mental-illnesses.html>, [dostęp 29.08.2012]: „*Scientists have identified a gene which could be responsible for depression, bipolar disorders and schizophrenia. An international team of researchers, led by the University of Edinburgh, compared genes of 2,000 psychiatric patients to 2,000 healthy people to pinpoint the ‘ABCA13’ gene. They discovered it is partially inactive in patients suffering severe illnesses such as schizophrenia, bipolar disorder and depression. The results suggest the gene plays a crucial role in maintaining brain health as scientists found it was faulty more frequently in patients with mental illness than the control group. Identifying the genes that predispose people to psychiatric illness is considered the most important step in developing new ways to tackle the condition. Lead researcher Douglas Blackwood, professor of Psychiatric Genetics at the University of Edinburgh, said the discovery would help the development of new drugs to treat mental illness. He said: »This is an exciting step forward in our understanding of the underlying causes of some common mental illnesses. These risk genes could signpost new directions for treatments«. Dr Ben Pickard, of the University of Strathclyde, said the team believed ABCA13 influences the way fat molecules are used in the brain. They are now focused on finding out exactly how that occurs. Dr Pickard said: »This study is the first to identify multiple points of DNA damage within a single gene that are linked with psychiatric illness. It strongly suggests that this gene may regulate an important part of brain function that fails in individuals diagnosed with these devastating disorders«. The research results are published in the American Journal of Human Genetics*”.

<sup>19</sup>Por. B. de Barbaro, *Uwagi o niektórych skutkach medykalizacji i psychiatryzacji zjawisk życia codziennego*, (mnszp. odczytu wygłoszonego na XXIII Polsko-Niemieckim Sympozjum *Czy są jeszcze zdrowi? Niebezpieczne trendy w psychiatrii w Niemczech i Polsce*, Bielefeld 20–23 września 2012 r.).

Czym jest jednak samo szaleństwo, czyli to, co psychologia obserwuje jako oszalałe w lęku mechanizmy obronne wywołujące stan psychotyczny (szalejące, bo nieskuteczne, gdyż skierowane na konflikt psychiczny, wewnątrz jednej osobowości), a filozofia najpierw potocznie nazywa utratą, brakiem kontroli nad swoim myśleniem i zachowaniami, czy też jako stan umysłu, w którym doznaje się silnych zakłóceń.

Wychodząc od doświadczenia filozoficznego, szaleństwo „przyłapujemy na gorącym uczynku” w skrajnych sytuacjach granicznych, jakimi są: dynamika zachorowania na psychozę, jej rozwój i zdrowienie z niej. Można więc pokusić się o filozoficzną definicję choroby psychicznej i jej leczenia, z uwzględnieniem procedur terapeutycznych, odzwierciedlających mechanizmy naprawcze procesu psychicznego, odwołujące się do struktury konstytutywnej spotkania i bliskości. Stąd, by wiedzieć jaka jest istota idealnej terapii, musimy nazwać różnicę między zdrowiem a chorobą, musimy zapytać o istotę psychozy, a w szczególności sposób o istotę schizofrenicznej psychotyczności<sup>20</sup>.

Schizofrenia z punktu widzenia medycznego jest zaburzeniem wielowymiarowym. Na dogodny genetycznie grunt (np. genetycznie lub epigenetycznie uwarunkowaną nadwrażliwość czy większą niż przeciętna podatność na zranienia)<sup>21</sup> nakładają się czynniki powodujące stres, którymi

<sup>20</sup>Por. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Kryjówka nadziei*, dz. cyt., s. 343–355.

<sup>21</sup>Chodzi o uwarunkowania o podłożu genetycznym, związane z pewnymi różnicami w ekspresji genów (np. wspomniane już, częściowe wyciszenie genu ABCA13 u osób cierpiących na schizofrenię lub depresję) lub inne, mało jeszcze poznane uwarunkowania — przypisywane dotychczas wyłącznie dziedziczeniu społecznemu (systemowy „genogram”) — związane z dziedziczeniem epigenetycznym, prowadzącym do zmiany w ekspresji genów przez traumatyczne przeżycia na wcześniejszych etapach życia (z prenatalnym włącznie) albo w poprzednich pokoleniach. Część tych dziedziczonych epigenetycznych zmian da się prawdopodobnie „wymazać” („*erasing epigenetic memory*”) w procesie psychoterapeutycznym, podobnie jak epigenetyczne zmiany warunkujące FAS (*Fetal Alcohol Syndrome*); por. M. Dmizak-Węglarz, J. Hauser, *Mechanizmy epigenetyczne w chorobach psychicznych i zaburzeniach funkcji poznawczych*, [w:] „*Psychiatria*”, t. 6, 2 (2009), s. 51–60; B.Ch. Pisarsky, *Die Mailänder Schule. Systemische Therapie von der paradoxen Intervention zum epigenetischen Ansatz*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.

Rysuje się tutaj ciekawa hipoteza badawcza. Mianowicie wiele epigenetycznych modyfikacji ekspresji genów może być wynikiem działania mechanizmów obronnych przed traumą czyli nadmiarem stresu psychogenego (nie tylko biochemicznego, jak alkohol). Te modyfikacje ekspresji są zapamiętywane, jako pomocne w dostosowaniu się do sytuacji w stresie. W sytuacjach bezstresowych są zbędne i zawadzają w normalnej ekspresji genów. Te modyfikacje mogą zostać wymazane, odblokowane przez sytuacje symetrycznie antystresowe w aktualnej sytuacji — np. przez normalne lub psychoterapeutycznie hipernormalne sytuacje odwołujące się do naturalnego paradygmatu komunikacji pozba-

mogą być czynniki endogenne: umysłowe, fizjologiczne, anatomiczne, lub egzogenne: psychospołeczne i fizyczne, powodujące przelotne lub trwałe zaburzenia w biologii mózgu, które skutkują uruchomieniem, czy nawet wybuchem mniej lub bardziej skutecznie działających mechanizmów obronnych.

Szczególnie istotny wpływ mają zaburzenia pojawiające się w bliskości z osobami znaczącymi i wywołujące silny stres, co w terminologii medycznej określane jest jako zaburzenie homeostazy, spowodowane czynnikiem fizycznym lub psychologicznym, czy też – zgodnie z przyjętym w psychologii obyczajem – sytuacją wywołującą lęk poprzez konflikt.

Dla filozoficznego opisu zaburzeń schizofrenicznych niezbyt przydatny jest poziom uwarunkowań genetycznych i skutków stresu w biologii mózgu. To domena biologii, farmakologii i w tym zakresie, medycyny<sup>22</sup>. Nas interesuje drugi czynnik etiologiczny, a mianowicie czynnik psychogeny, a właściwie noogeny. Interesuje nas jestestwo, osoba, „ja” w spotkaniu z osobami znaczącymi, szczególnie osoba dziecka w spotkaniu generującym stres. Ten rodzący psychozę stres można opisać w wielu wymiarach i na wiele sposobów, stąd dla klarowności analiz metafizycznych musimy ustalić własny język czy terminologię, gdyż zarówno analizy psychologiczne, jak i filozoficzne zostawiły nam dziedzictwo językowo bardzo bogate<sup>23</sup>. Już ojcowie założyciele psychiatrii humanistycznej zwracali uwagę na ten psychogeny, czy noogeny wymiar konfliktu hybrydalnego.

---

wionej lęku, czy też wprost odwołujące się do bardziej podstawowych (czy źródłowych) archetypów komunikacji, w których lęk jest w ogóle nieobecny; wiele z tego moglibyśmy się nauczyć z doświadczeń nagromadzonych przez psychiatrię transkulturową, która gromadzi wiedzę z zakresu medycyny naturalnej i skutecznych praktyk terapeutycznych osadzonych w lokalnej kulturze.

<sup>22</sup>Biologia naszego wymiaru somatycznego i psychicznego działa dobrze w ramach pewnej biologicznej homeostazy; ma mechanizmy przywracające biologiczną homeostazę, ale wydolność tych mechanizmów przystosowawczych i obronnych ma swoje ograniczenia i zbyt (też zbyt długo) zaburzona homeostaza prowadzi do uszkodzenia struktury biologicznej (również do zaburzenia sekwencji uruchamiania czy blokowania genów i to nawet w okresie prenatalnym) i często – jak to bywa z lękiem sygnalizującym naruszenie homeostazy – nieodwracalnie uszkadza (blokuje, uruchamia) lub wdrukowuje w biologię patologiczne algorytmy. Farmakologiczne czy inne fizyczne (np. elektrowstrząsy) leczenie kompensacyjne dostarcza brakujące neurohormony, wyhamowuje działanie innych lub stymuluje struktury do aktywności zaburzonej wdrukiem lękowym, powodującym nieodwracalne zmiany (podobnie jak przy uszkodzeniach toksynami czy niedotlenieniem).

<sup>23</sup>Por. J.H. Jenkins, *Schizofrenia jako paradygmatyczny przypadek dla rozumienia podstawowych ludzkich procesów*, [w:] *Schizofrenia, kultura i subiektywność – na krawędzi doświadczenia*, [red.] J.J. Jenkins, R.J. Barrett, Libron, Kraków 2005, s. 33–67.

Swój esej o filozofii schizofrenii A. Kępiński kończy indywiduacją momentów mogących okazać się zbieżnymi dla analiz psychiatrycznych i filozoficznych<sup>24</sup>. Wśród nich jeden wątek wydaje się szczególnie interesujący, a mianowicie problem granicy w przytomności własnej tożsamości, problem kryzysu identyfikacji poprzez odniesienie się do granicy między tym, co wewnętrzne a otoczeniem<sup>25</sup>. Równoległe R.D. Laing, jeden z twórców antypsychiatrii, odważnie sięgnął, nie bez natchnienia Jean-Paula Sartre'a, do filozoficznego arsenału egzystencjalizmu w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania dotyczące tożsamości naszego jestestwa. Schizofrenia rozumiana jako choroba psychiczna, jako psychoza i dla nas staje się tutaj laboratorium filozoficznym, w którym, we względnie czystej postaci, możemy obserwować szaleństwo. Samo szaleństwo jest sytuacją graniczną ujawniającą nam – podobnie jak np. śmierć (by nie wymieniać innych sytuacji, zarysowanych przez Jaspersa) – strukturę metafizyczną Ja, czyli Ja-metafizyczne w swojej istocie.

Tak więc w etiologii psychoz schizofrenicznych wśród przyczyn, czy ostrożnie mówiąc, warunków ich powstania i trwania, interesuje nas z punktu widzenia filozofii najistotniejszy: problem tożsamości Ja; poszukiwanie genezy schizofrenii koncentruje się od czasów antypsychiatrii na jednym, uniwersalnym i ogólnoludzkim dylemacie tożsamości jednostki i związanej z nią wolnością i samodzielnością oraz jej związkami, zależnością, związaniem z innymi<sup>26</sup>.

Na poziomie psychologicznych analiz pogląd, zgodnie z którym jaźń (Ja, *self*) jest podstawowym zjawiskiem we wszelkim życiu psychicznym, został wysunięty przez Karla Jaspersa<sup>27</sup> właśnie w terminach granicy, ja-

<sup>24</sup> A. Kępiński, *Filozofia schizofrenii*, dz. cyt., s. 227–228.

<sup>25</sup> Zaburzenia występujące w schizofrenii, poprzez granice (między tym, co wewnętrzne a otoczeniem) opisywane już przez Bleulera i sklasyfikowane później w DSM i ICD, dotyczą właśnie identyfikacji tożsamościowej, i odnoszą się szczególnie do depersonalizacji doświadczanej jako *pęknięcie granicy* pomiędzy własnym „ja” a światem, albo utraty tożsamości poprzez *puchnięcie granic*, czy wielokształtny *syndrom odłonięcia* (nasyłanie i wykradanie myśli, echo myśli, rozgłaszanie myśli, spostrzeżenia urojeniowe oraz urojenia oddziaływania wpływu i owładnięcia m.in. wrażenia hipnotyzowania, telepatycznego oddziaływania wrogów na odległość, wpływu silnego pola różnorodnych „radarów” i innych urządzeń elektronicznych kontrolujących myśli, głosy omamowe komentujące lub dyskutujące o pacjencie w trzeciej osobie).

<sup>26</sup> Por. B. de Barbaro, *Brzemie rodziny w schizofrenii. Próba ujęcia systemowego*, Sekcja Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, Kraków 1992, s. 21 [dalej BR].

<sup>27</sup> Por. K. Jaspers, *General Psychopathology*, University of Chicago Press, Chicago 1963, s. 57; zob. także: B. Szymańska, *Co to znaczy „być sobą”*. *Filozoficzne aspekty pojęcia samo-realizacji*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1997 i K. Pawłowski, *Dyskurs i asceza. Kształ-*

ko „konfrontacji podmiotu z przedmiotem” – takiej, że świadomości przedmiotu można przeciwstawić samoświadomość. Analogicznie na poziomie filozoficznym, doświadczenie Ja, w terminach spotkania z Drugim, jest doświadczeniem pierwotnym, a analiza filozoficzna spotkania jawi się jako filozofia pierwsza. Zaburzenia tożsamości Ja, opisywane zarówno w kategoriach psychologicznych, jak i filozoficznych, są sytuacjami granicznymi pomocnymi dla zrozumienia podstawowej struktury spotkania.

Wśród zaburzeń tożsamości to właśnie psychozy, szczególnie psychozy schizofreniczne jawią się takimi sytuacjami granicznymi i skrajnymi<sup>28</sup>, bowiem w etiologii psychoz schizofrenicznych w wymiarze zaburzeń tożsamości widać bardzo niski poziom zróżnicowania (dyferencjacji) Ja, przejawiający się między innymi: całkowitą zależnością, szczególnie emocjonalną, od innych ludzi; symbiotycznym wiązaniem dzieci przez rodziców w atmosferze lęku, wyrażającego się w przytłaczaniu nadmierną odpowiedzialnością<sup>29</sup>. W ramach symbiozy rozwija się zaburzony proces indywiduacji relacyjnej, prowadzący do relacji z drugim typu posesywności (posiadania drugiego jak rzeczy), negujących wzajemną autonomię. Drugi nie jest jednostką heteronomiczną. W symbiozie relacje z drugim scalają jednostki (nakładają „więzy”) zamiast je jednoczyć (budować „więzi”). Relacje scalające muszą być kontrolowane, gdyż utożsamiane są z podmiotowym samostanowieniem całości przez Ja, z intencjonalnością podmiotową. Relacje w takim totalizującym systemie są „pseudow-

---

*towanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007, szczególnie s. 113–152.

<sup>28</sup>Por. J.H. Jenkins, *Schizofrenia jako paradygmatyczny przypadek dla rozumienia podstawowych ludzkich procesów*, dz. cyt., s. 40.

<sup>29</sup>Istotę analiz czynników etiologicznych dotyczących zaburzeń tożsamości opisywanych przez Kerra, Bowena, Lainga, Estersona, Wynna, Wertheima, Sterlina, Minuchina, Selvini Palazzoli oraz innych teoretyków i terapeutów systemowych i rodzinnych, zgrabnie syntetyzuje Szymon Chrzastowski w swoim tekście: „*Ścieżki ku sobie i od siebie*”. *Separacja i jej uwarunkowania w rodzinach osób z rozpoznaniem schizofrenii*, WUW, Warszawa 2007, s. 39–53. W innych funkcjonujących obecnie modelach etiologicznych kluczową rolę dla rozwoju schizofrenii odgrywają: podatność na zachorowanie oraz bodźce stresogenne. Starsze ujęcia wpisują się w paradygmat podatności na stres, podczas gdy nowsze koncepcje zostały uzupełnione o związek podatności i umiejętności radzenia sobie, oraz integrują trzy grupy czynników etiologicznych: biologiczne, egzogenne i psychospołeczne. Niektóre modele nie eksplikują praktycznych wskazówek odnośnie leczenia i rehabilitacji osób cierpiących na schizofrenię. Modele te, osadzone w paradygmacie nauk empirycznych, nie mają charakteru opisu fenomenologicznego lecz prezentują podejście hipotetyczne i jako nie w pełni potwierdzone wymagają dalszej weryfikacji empirycznej, która może być trudna ze względu na szeroki zakres zjawisk, jakie starają się integrować i na ich mało istotowy poziom podejścia teoretycznego.

zajemne” (hiperintencjonalne) i „pseudokonfrontacyjne” (hiperrefleksyjne): w takim podwójnym wiązaniu (*double bind*) warunkiem wzajemności bliskości jest podporządkowanie się drugiemu (utrata wolności). Zamiast bliskości spotkania generuje się wzajemność symetryczna typu handlowej „*do ut des*” interesowności. Sam termin „wzajemność” w takiej sytuacji symetryczności zostaje skażony totalizowaniem „więzi” w „więzy”, a dawanie traci swoją istotę daru.

Już Alfred Storch w 1948 roku, a więc dobrych parę lat przed narodzinami antypsychiatrii, w poruszający sposób szukał przyczyny choroby właśnie w utraceniu zadomowienia w „miłosnej wspólnoty” z innymi ludźmi. Ukazywał rozdarcia cierpiących na schizofrenię między magiczną wszechmocą a całkowitą niemocą, ich cierpienie spowodowane zniesieniem granic między „ja” a innymi:

*„Spotkanie z otoczeniem nie buduje i ożywia, tylko zużywa, wyniszcza i zabija. Jak wrogi świat mógł zdobyć tak demoniczną władzę nad nią [pacjentką]? Sama udziela odpowiedzi: »Część mojego życia jest za silnie związana z życiem innych«. Nastąpiło magiczne powiązanie i [magiczne] przeniknięcie się między nią a innymi. [...] Inni »myślą za nią«, słyszą jej myśli i komentują. Słyszy głosy »bezpośrednio w mózgu«. Magiczna partycypacja należy do zmienionej struktury bytu, podobnie jak ciągła transformacja w inne postaci. [...] Wkroczyła w magiczną przestrzeń mocy sprawczych, stała się członkiem obszernego, magicznego kontekstu. W tym magicznym wszechświecie pełnia możliwości bytu jest zredukowana do przeciwieństw sił przynoszących ratunek i zgubę, czerpania siły i jej tracenia. [...] Przeżyła już wiele śmierci. »Nie potrafię już powiedzieć, jak często umierałam ja sama lub jakiś zmysł we mnie«. [...] Jej byt jest rozdarty między sprzecznościami. Raz jest tylko aparatem i zabawką potężnych światów, które igrają z nią, zostaje zdegradowana do bezsilnego i wyłączonego przedmiotu, albo rozplywa się i jest tylko »przeżyciem«, »sceną«. Innym razem, wręcz przeciwnie, jest nadmiernym człowiekiem, który przez nadmiar magicznej władzy rozwija [własną] sprawczą siłę. [...] Ona sama jest w wietrze, w powietrzu, jest siłą natury, gwiazdą. To, co kiedyś było rzeczywistą, nie da się odróżnić od poetyckiego zmyślenia. [...] Przeciwności obu światów dokumentuje rysunkiem, na którym rysuje siebie z jedną nogą solidną, męską, i jedną delikatną kobiecą; tą prawą, męską nogą tkwi — jak sama mówi — w rzeczywistości, lewą, kobiecą w bajkowym, czarodziejskim świecie”<sup>30</sup>.*

<sup>30</sup>A. Storch, *Tod und Erneuerung in der schizophrenen Daseins-Umwandlung*, [w:] „Ar-

Filozofowie próbują identyfikować źródła szaleństwa w trudnościach rozumienia relacji. Taki wątek jest centralny dla myśli F. Ebnera, J.-P. Sartre'a, J. Lacana, R.D. Lainga czy E. Lévinasa. Ziarno szaleństwa zawarte jest w każdej dezintegracji pozytywnej, a nie tylko w traumie z doznanej lub wyrządzonej przemocy. Ebner pisze: „Szaleństwo nie jest niczym innym jak zaostrzoną, jednakże zmodyfikowaną somatycznie, utajnioną chorobą ducha człowieka, zakorzenioną w »pozbawieniu Ty« jego Ja”. Ja odebrane od swojego boskiego Ty żyje „przed człowiekiem, w którym nie może znaleźć Ty swojego Ja, przeżywając zawsze tylko Ja”. „Za szaleństwem kryje się niepowodzenie relacji Ja i Ty. Szaleniec zapada się w »otchłań Ja«”. „W swej istocie Ja nie chce jednak niczego oprócz stosunku do Ty. Chce ono samo siebie i swej egzystencji, egzystuje jednak tylko w tym stosunku”. „W szaleństwie znajduje swój doskonały wyraz ludzki brak duchowej pewności swej egzystencji”<sup>31</sup>. Ta nieufność Ja wobec bliskości „pneumatycznej” (πνεῦμα, *pneuma*), etycznej, osobowej czy perichoretycznej wyzwala lęk o siebie, lęk hybrydalny, „brak duchowej pewności swej egzystencji”. Ten lęk ma — a lęk jest zawsze lękiem o siebie — podwójny kształt:

- boję się zniewolenia, czyli utraty wolności „pneumatycznej”, duchowej (tożsamości) na rzecz drugiego, który mnie pochłonie i
- boję się zniewolić drugiego.

W obu sytuacjach boję się zniknięcia ekstazy, którą jestem. Ekstaza jest zawsze stanem obecności czy wyjścia samym sobą do drugiego („psychizmem ja”). Właściwie tę sytuację bliskości należałoby określić jako „inaczej niż relacja”: relacje miewam — ekstazą jestem. A zatem należałoby zamiast terminu relacja używać terminu bliskość, ale ze względów praktycznych zachowuję formalne znaczenie terminu relacja, jako odniesienia różnych elementów do siebie, i przymiotnikami staram się doprecyzować jego charakter. Moja świadomość pokrywa się z ekstatycznością. Ale warunkiem rozpoznania tej ekstazy jest bliskość innego. *Dezintegracja pozytywna* K. Dąbrowskiego w tym kontekście to przechodzenie z *lęku o siebie* do *pewności siebie*. Ja budzi się stopniowo z sytuacji „psychopatycznej”, w której lęk jest lekceważony na różne sposoby: albo przez to, że ja nie boi się zniewolenia i poddaje się dominacji, zatracając się

chiv Psychiatrische Nervenkrankheiten” 181 (1948), s. 275–293; [za:] K. Leszczyńska, *Alfred Storch*, [w:] „Midrasz” 7–8 (2010), s. 48.

<sup>31</sup>F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 94–98.

w drugim, uzależniając się od euforii narkotyku czy czegokolwiek, co by ją powodowało, albo przez to, że nie boi się zniewalać i dominować przymocą innego, urzeczowiając go, czy też używając. W drodze do pełnego przebudzenia obie te „psychopatyczne” sytuacje przechodzą w „neurotyczny”, „depresyjny” lub „psychotyczny” konflikt między ja-bez-relacji (ja-z-pseudorelacją) a ja-relacją, w stan walki o dominację substancjalności nad ekstazy, albo ekstazy nad substancjalnością. Sartre żyje w tym konflikcie, a Laing i Lacan opisują strukturę tego konfliktu wewnątrz naszego ja-psychologicznego. Ale z kolei ta pneumatyczna „relacja” z Ty rzeczywiście nie ma biegunów, jest ekstazą perichoretyczną, przenikaniem. Obiektywizacja idzie drogą świadectwa Trzeciego, a nie pochodzi z jakiegoś podmiotowego arbitralnego *a priori*. Zamiast dialektycznych biegunów oraz relacji euforii i dysforii jest ekstaza, Ja-ekstazy.

Musimy jako aspekt podsumowania poprzednich analiz i otwarcia następnych, podjąć w sytuacji interdyscyplinarnej analizy niełatwą decyzję w sprawie używanej terminologii filozoficznej, siatki określeń w postaci „symbolu” czy skrótu systematyzującej te szerokie analizy. Decyzja taka podejmowana jest przeze mnie z ostrożnością, gdyż zawiera element arbitralności<sup>32</sup>. Z drugiej strony decyzja taka jest tylko po części arbitralna, bowiem trudno nie zgodzić się ze wspomnianym powyżej poglądem K. Jaspersa<sup>33</sup>, zgodnie z którym to jaźń (*self*) właśnie jest podstawowym zjawiskiem we wszelkim życiu psychicznym obserwowanym i opisywanym przede wszystkim w terminach „konfrontacji podmiotu z przedmiotem”; i nie używać, idąc jego śladem, tego terminu na interdyscyplinarne określenie filozoficznego doświadczenia osoby właśnie jako Ja. Niemniej pewna arbitralność towarzysząca doborze terminów zmusza nas do szczególnej precyzji, a także do pewnej prowizoryczności i konwencjonalności terminologii krystalizującej się w ogniu doświadczenia. Ta decyzja terminologiczna nie wyrasta jednak przede wszystkim z arbitralnych konwencji, ale jako aspekt istotowego opisu ze źródłowego doświadczenia etycznego, do którego będziemy się odwoływać; odsyłamy przede wszystkim do tekstów w tym zbiorze. Mamy nadzieję, że taka esencjalna krystalizacja terminologii nie „zontologizuje” — czego obawiał się i Heidegger i Lévinas

<sup>32</sup>Por. B. Szymańska, *Co to znaczy „być sobą”*. Filozoficzne aspekty pojęcia samorealizacji, dz. cyt.; J.H. Jenkins, *Schizofrenia jako paradygmatyczny przypadek dla rozumienia podstawowych ludzkich procesów*, dz. cyt., s. 33–67; F. Ebner, *Słowo i rzeczywistości duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, dz. cyt., s. 94–98.

<sup>33</sup>Por. K. Jaspers, *General Psychopathology*, dz. cyt., s. 57.

— języka opisu fenomenu metafizycznego, który w dużej części lubi być apofatyczny i tylko z wielkim oporem (por. nadzieje Heideggera związane z językiem poezji) krystalizuje się w języku katafatycznym. Ten trud warto jednak podejmować, gdyż w analizach i opisach interdyscyplinarnych wymóg języka katafatycznego, używanego do budowy „modelu” terminologicznego, wydaje się bardziej niż pożądany. Tak więc stanowczo zamiast określić apofatycznych typu „człowiek-nikt” Edwarda Stachury będą raczej starał się używać terminów lepiej korespondujących z terminologią psychologiczną, psychiatryczną i psychoterapeutyczną (mimo braku jednolitej konwencji terminologicznej wewnątrz tych dyscyplin), takich jak określenia: „ja-etyczne”, „ja-agatologiczne” czy „ja-aksjologiczne”.

Skoro istota szaleństwa rezyduje na granicy absolutnego wymiaru agatologicznego (etycznego) i relatywistycznego wymiaru aksjologicznego w Ja-psychicznym, to odwoływanie się *implicite* i *explicite* do prawdy etycznej w terapii odgrywa kluczową rolę dla powodzenia terapii.

Tak więc budując terminologiczną konwencję czy model<sup>34</sup> terminologiczny, rozróżniam najpierw dwa podstawowe poziomy *Ja*:

- (1) „Ja-metafizyczne”, charakteryzujące się elementarną przytomnością Siebie i Drugiego (*Autrui*, Innego Bliskiego), a które w filozoficznej i teologicznej perspektywie jest „osobą” (πρόσωπον, *proso-pon*, *persona*), terminem mającym charakter „etyczny” czy „duchowy” (πνεῦμα) i
- (2) „Ja-psychiczne” (*psyche*, *self*), charakteryzujące się intencjonalną świadomością podmiotowo-przedmiotową.

Ja-metafizyczne jest sposobem istnienia przytomnym jestestwa, podstawowym, metafizycznie pierwszym, ontycznym poziomem *Ja*, i jego sens jest równoznaczny z Ja-osobą (czy Ja-osobowym lub Ja-rzeczywistym, Ja-ontycznym czy Ja-pneumatycznym, duchowym).

Ja-psychiczne natomiast jest poziomem antropologicznym osoby, poziomem osobowościowym (osobowością), czyli

- (1) sposobem mniej lub bardziej intencjonalnie świadomego (świadomość, nieświadomość, podświadomość) przeżywania *Ja*-metafizycznego z jego podmiotową transcendencją i z jego *logosem perichorezy*. Owo *Ja* związane jest także z

<sup>34</sup>Ta konwencja terminologiczna jako model zawiera nie tylko już dokonane ustalenia,

- (2) biologiczną naturą osoby ludzkiej, z jej *psyche*, czyli z obecnością wymiaru biologicznego z jego *logiką homeostazy*. Ja-psychiczne dojrzałe (dojrzała osobowość, ja przebudzone) to adekwatne przeżywanie Ja-metafizycznego. Niedojrzała zaś osobowość, niedojrzałe Ja-psychiczne (lepiej wtedy mówić o „ja-psychologicznym”) to nieprzytomność, nieadekwatne przeżywanie Ja-metafizycznego.

Rozwarstwienie Ja-psychologicznego od Ja-metafizycznego – czy to jako sytuacja niedojrzałości, czy jako efekt traumy – skutkuje powstaniem symptomów, próbujących „łatać” to rozdzielanie czy rozwarstwienie. Będę o tym pisał poniżej w paragrafie 4.2.

Owa adekwatność i nieadekwatność grają na dwu metafizycznie podstawowych pozycjach samego Ja-metafizycznego:

- (1) na pozycji substancjalnej, którą wychodząc od źródłowego doświadczenia metafizycznego etycznego, nazywamy „pozycją etyczną” Ja-metafizycznego czyli jego ontyczną separacją w aposteriorycznym spotkaniu z Drugim, z jego absolutną wolnością, czyli jego pochodzącym z daru (*creatio ex nihilo*) metafizycznym samostanowieniem, metafizycznym „*l'en-soi*”, jego metafizycznym samoposiadaniem („mieć-siebie”), które nie jest posesywnością i przywłaszczeniem. Na poziomie Ja-psychicznego tę pozycję Ja-metafizycznego nazywać będziemy w skrócie „Ja-etycznym”, podmiotem pragnienia metafizycznego.
- (2) na pozycji relacyjnej, którą nazywamy „pozycją agatologiczną”<sup>35</sup> Ja-metafizycznego, czyli jego perichoretyczną bliskością z Drugim,

---

ale także margines hipotez roboczych dla dalszych dociekań.

<sup>35</sup>Używając tego terminu nawiązujemy do podstawowego znaczenia starogreckiego terminu *ἀγαθόν*, które użyte w zbitce *καλοκάγαθία* opisuje, podobnie jak *chesed* czy *ἐλεος*, specyfikę relacji z innymi jako dobroć miłości, jako bliskość. Terminu *ἀξία* używamy, idąc za sugestią M. Heideggera, dla opisania relacyjności zsubiektywowanej, który w *Liście o „humanizmie”* (1946) pisze: „*Myślenie zwrócone przeciwko »wartościom« nie twierdzi, że wszystko, co określa się jako »wartość« – »kultura«, »sztuka«, »nauka«, »godność człowieka«, »świat« i »Bóg« – jest bez wartości. Chodzi raczej o to, by w końcu zobaczyć, że właśnie naznaczenie czegoś piętnem »wartości« pozbawia to, co w ten sposób jest wartościowane, wszelkiej godności. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny. Ale przedmiotowość nie wyczerpuje tego, czym coś jest w swoim byciu, i to tym bardziej, jeśli przedmiotowość ma charakter wartości. Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację*”; BH, s. 111. I tłumaczy, że „*myślenie przeciw wartościom*” nie jest nihilizmem, lecz raczej promocją wartości: „*To, że przeciwstawienie się »humanizmowi« wcale nie pociąga za sobą obrony tego, co nieludzkie, lecz otwiera inne perspektywy, zaraz*

metafizycznym „*pour-soi*”, jego metafizycznym „ek-sistowaniem” (Heidegger), *par excellence* ekstazą („bycie-sobą”, bycie relacją) poprzez, czy lepiej, w świetle stanowiącej *par excellence* aprioryczność mediacji („*il pour-autrui*”) Trzeciego. Na poziomie Ja-psychicznego tę pozycję Ja-metafizycznego nazywać będziemy w skrócie „Ja-agatologicznym”<sup>36</sup>, relacją bliskości perichoretycznej.

Ja-etyczne i Ja-agatologiczne są w dojrzałym i zdrowym Ja-psychicznym odpowiedzialne za porządkowanie, według kryterium biologicznej homeostazy, sfery potrzeb antropologicznych zgodnie z I i II prawem biologicznym<sup>37</sup>.

Odpowiednikami pozycji etycznej (substancjalności) i agatologicznej (relacyjności) Ja-metafizycznego na poziomie niedojrzałej lub zaburzonej osobowości, czyli na poziomie ja-psychologicznego, które jest Ja-psychicznym odartym z wymiaru metafizycznego i zredukowanego do wymiaru homeostatycznie biologicznego, są pozycje, które określimy:

- terminem ja-hybrydalne (*ego*), które jest podmiotem lęków (*super-ego*) i pożądań (*alter-ego*) i odpowiednio
- terminem ja-aksjologiczne<sup>38</sup>, które trwa w arbitralnej grze libidinalnej o zaistnienie.

---

stanie się nieco jaśniejsze. »Logika« rozumie myślenie jako przedstawianie bytu w jego byciu. Przedstawianie umieszcza bycie w ogólności pojęcia. A co dzieje się z namysłem nad samym byciem, to znaczy z myśleniem, które myśli prawdę bycia? Dopiero owo myślenie trafia w źródłową istotę logosu, która już u Platona i Arystotelesa, twórcy »logiki«, ulega zakryciu i zatraceniu. Myśleć przeciw »logice« nie znaczy kruszyć kopie o to, co nielogiczne, lecz przemyśleć logos i jego istotę ujawnioną u zarania myślenia, znaczy raz wreszcie potrudzić się nad przygotowaniem takiego przemyślenia. Na cóż nam wszystkie tak rozbudowane systemy logiki, jeśli nie wiedząc nawet o tym, co czynią, z góry uchylają się od zadania polegającego na pytaniu o istotę logosu? Gdyby się chciało odwrócić zarzuty — co oczywiście jest jałowe — można by powiedzieć o wiele słuszniej: irracjonalizm jako odrzucenie ratio panoszy się niezauważony i niekwestionowany w samej obronie »logiki«, tej, która mierzy, że jest w stanie uniknąć namysłu nad logosem i nad istotą ratio mającą w nim podstawę”; BH, s. 110–111.

<sup>36</sup>Zależnie od rozpatrywanego aspektu można je też nazwać ja-ekstazytycznym, ja-intencjonalnym, ja-trialogicznym w odróżnieniu od ja-dialogicznego i ja-monologicznego.

<sup>37</sup>Logika homeostatyczna różni się od logiki cybernetycznej odniesieniem do logosu żywej istoty, który wymyka się konwencjonalności systemów cybernetycznych; por. M. Mazur, *Cybernetyka i charakter*, PIW, Warszawa 1976.

<sup>38</sup>Zależnie od rozpatrywanego aspektu można je też nazwać: ja-homeostatycznym, ja-monologicznym, logicznym, ideologicznym, cybernetycznym, systemowym, magicznym czy kompulsywnym, euforycznym, ja-*techné*, hiper-refleksyjnym, z nadmiarem od-

Ponieważ jednak nie ma żadnej ekstazy, gdyż ja-psychologiczne, mimo atrybutów podmiotu, ma cechy kryptomonady i jest wirtualnie tylko odniesione do przedmiotu (pseudodiada). W ja-psychologicznym nie ma realnego rozróżnienia pozycji substancjalnej i pozycji relacyjnej. Psychiczny konstrukt, jakim jawi się ja-psychologiczne, jest zamknięty na to, co prawdziwie zewnętrzne i nawet realne przedmioty zewnętrzne poznawane są jedynie fenomenalistycznie, czyli w ich nie-inności, zamiast καθ'αὐτό, eidetycznie. Przedmioty nie mogą być prawdziwie inne. Ja-psychologiczne jest efektem dysocjacji osobowości według paradygmatu psychoanalitycznego i trwa w nim wewnętrzna euforyczna „gra na pata”, czyli chroniczne krótkie spięcia pomiędzy trzema zdysocjowanymi jego częściami, pomiędzy *ego*, *alter-ego* i *superego*. Łączy je kompulsyjna siła hybrydalnego lęku; euforia bez żadnej ekstazy. Substancjalne poczucie istnienia i tożsamości jest totalnie uzależnione od przedmiotu relacji, mającego zaspokoić hybrydalny głód zaistnienia. Stan, w którym brak jest przytomności przedmiotu kochanego, co skutkuje noologiczną depresyjnością, zahaczającą o skrajaną derealizację własnego ja. Nie ma tu już nawet mowy o homeostazie, gdyż *ego* w kompulsywny sposób pożąda stale przedmiotu roszcząc sobie do niego pretensje. Stąd lepiej zamiast mówić rzeczownikowo o pozycjach ja-psychologicznego jako o ja-hybrydalnym i ja-aksjologicznym, lepiej może mówić przymiotnikowo o hybrydalnym i aksjologicznym ja-psychologicznym, dla którego problem substancjalności i relacyjności jest wyłącznie problemem wewnętrznym.

Dla jasności wprowadzanej konwencji terminologicznej można ją zaprezentować w postaci poniższej „tabelki”:

poziom:	Ja-metafizyczne	Ja-psychiczne	ja-psychologiczne
substancjalność:	pozycja etyczna	Ja-etyczne ( <i>self</i> )	ja-hybrydalne ( <i>ego</i> )
relacyjność:	pozycja agatologiczna	Ja-agatologiczne	ja-aksjologiczne (kompulsywne libido) <sup>39</sup>

Doprecyzujmy, co kryje się za tym „tabelkowym” schematem terminologicznym (mam nadzieję, że jest on mniej skomplikowany od schema-

powiedzialności, czyli hiper-intencyjnym (ja-intencjonalistycznym: *hiper-intencja* i *hiper-refleksja* przeciwna *intencji paradoksalnej* i *de-refleksji*).

<sup>39</sup>Lęk może wyrażać się występowaniem aktywności przymusowej, z której absurdalności osoba nią dotknięta zdaje sobie sprawę, jednak próba zaniechania takiej aktywności powoduje pojawienie się silnego, ograniczającego dobrowolność, wolnego lęku, który wymusza kontynuowanie aktywności (często skryształizowanej w sztywny rytuał jak np. natręctwa, rytuały dominacyjne).

tu lacanowskiego, który niegdyś opisałem<sup>40</sup>). Punktem wyjścia jest więc filozoficznie pierwsze i źródłowe doświadczenie metafizyczne, które ma

<sup>40</sup>Por. SP, s. 360–367 oraz I. Roublef, *Le désir de l'obsessionnel, dans la perspective de Jacques Lacan*, [w:] „Documents, Recherches et Travaux de l'École Freudienne de Paris” 3 (1963–64) oraz [w:] „Esquisses psychanalytiques” 20 (1994), s. 5–24. Tylko zachowując dużą ostrożność można się pokusić o translację lacanowskiej, czy w ogóle psychoanalitycznej, „tabelki terminologicznej” na język filozoficzny i raczej, poza dość luźnym paralelizmem terminologicznym, wprost nieraz metaforycznym, takie zadanie pozostanie wdzięcznym zadaniem na przyszłość. Ciekawa jest choćby próba filozoficznej interpretacji teorii Melanie Klein poprzez wprowadzenie do schematu psychoanalitycznego tzw. „pozycji kontemplacyjnej” obok „pozycji depresyjnej” i „pozycji schizo-paranoidalnej”; por. D.M. Black, *Argument za pozycją kontemplacyjną*, [w:] *Psychoanaliza i religia w XXI wieku. Współzawodnictwo czy współpraca?*, dz. cyt., s. 113–135.

Jednak przypomnijmy krótko lacanowską perspektywę kształtowania się osobowości, w nawiązaniu do proponowanej przez nas filozoficznej terminologii. Otóż w podstawowym rodzinnym *trio*, ojciec zapobiegając symbiotycznemu pomieszaniu dziecka z matką, pozwala odkryć stosunek z inną osobą na poziomie właśnie międzyosobowym. Przenosi relacje – w sposób enigmatyczny, w obecności pewnej nieobecności – na poziom konstytutywny, gdzie nie obowiązuje już konkurencja i jej sprzeczności, na poziom, który określiliśmy terminem *perichoreza*, a który Lacan wiąże z symbolicznością, czyli na poziom *par excellence* międzyosobowy. Ten stosunek występuje, gdy w relacji nie ma krótkiego spięcia i stosunek nie ma formy diadycznej ja–ty, lecz triadyczny ja–ty–on. Stosunek psuje się, gdy jest preferowana – właśnie jak w krótkim spięciu – jedna z relacji z wykluczeniem drugiej. To zawężenie *a trois* Lacan opisuje na różnych poziomach.

*Realne (le réel)* jest zawężeniem pomiędzy *wyobrażeniowym (l'imaginaire)* a *symbolicznym (le symbolique)*. *Realne* rodzi się tylko w „i” relacyjności bezpośredniej z innym (wymiar wyobrażeniowy) i relacyjności mediowanej z trzecim (wymiar symboliczny). W *nerwicy* jest przeakcentowany jeden z tych wymiarów. W *histerii* natomiast to, co wyobrażane (bezpośrednie) jest symbolizowane (zredukowane do symbolu). W *obsesji* to, co symbolicznie obecne (mediowane) jest wyobrażane (zredukowane do wyobrażenia). W *psychozie* nie tylko jest przeakcentowany, ale zanika jeden z wymiarów i w ten sposób rodzi się derealizacja kompletna, psychotyczna. W *schizofrenii autystycznej* brakuje relacji bezpośredniej i realność zostaje zredukowana do czystej symboliczności pozbawionej wyobrażeniowości. W *psychozie paranoidalnej* natomiast brakuje zupełnie wymiaru symbolicznego, mediacji, czyli brakuje otwarcia komunikacji symbolicznej.

Na poziomie języka w *nerwicy obsesyjnej* następuje krótkie spięcie między znakiem (*signe*) a znaczącym (*significant*) z tendencją do wykluczenia znaczonego (*signifié*). W *nerwicy historycznej* dochodzi do krótkiego spięcia pomiędzy znakiem a znaczącym. W *psychozie*, na poziomie języka, krótkie spięcie jest kompletne i psychotyk używa znaku zredukowanego do samego znaczącego (*schizofrenia autystyczna*) albo do samego znaczonego (*paranoia*).

Na poziomie zachowań zachodzi redukcja pragnienia (*désir, Wunsch*) albo do bezpośredniego wymiaru potrzeby (*besoin, Bedürfnis*), czyli do relacyjności bezpośredniej albo do relacyjności mediowanej pożądania (*demande, Forderung, Anspruch*, pretensja, roszczenie, żądanie). W chorobie (nerwicy, psychozie) jawi się więc rozdział między strukturą oryginalną pragnienia (relacjonalnością naraz bezpośrednią i mediowaną) a strukturu-

charakter osobowy czy – jak to nazwał Lévinas – etyczny<sup>41</sup>, że *Drugi* (Ty) jest absolutnie transcendentny, tak samo jak *Ja* jestem odseparowany od niego, że etyczna z nim relacja absolutyzuje mnie i jego, wywiklując z kontekstowości. Poznają go w jego absolutnej inności, poza wszelkim kontekstem i to on sam w sobie ma dla mnie sens właśnie jako jestestwo inne ode mnie, jako absolutne *Ja* (Ty, Drugi, *Autrui*). Zarazem w tym samym doświadczeniu poznają siebie, jestem przytomny siebie w mojej absolutnej inności i poznają sens właśnie jako jedyne, absolutne *Ja*. Sens ten unieważnia wszelki „*lęk hybrydalny*” (nazwany tak zgodnie z intuicją Mary Selvini Palazzoli<sup>42</sup>), który jest źródłem roszczeń zaistnienia. *Lęk hybrydalny* jest lękiem podstawowym, który można nazwać „niedowierzaniem we własne istnienie” czy nieprzytomnością własnej absolutnej tożsamości, jakby przejawem „instynktu życia”.

raą osobowości, w której jest *schizis* między mediowanym a bezpośrednim i w praktyce funkcjonuje jeden z tych wymiarów relacyjnych, a drugi jest zredukowany do niego. Pożądanie zwrócone do trzeciego, ale skierowane do Ty – nigdy nie zostanie spełnione w ramach relacji diadycznej ja–ty, ponieważ mierzy ono poza innego, poza Ty, w wymiar symboliczny, naznaczony obecnością trzeciego. Tylko odkrywając jego transcendencję – jego brak potrzeby kogokolwiek – można być biernym w sposób radykalny i tylko z tej radykalnej pasywności podjąć własną inicjatywę, która będzie darem, bezinteresownym pragnieniem innego a nie potrzebą, interesem, ani pożądaniem czy roszczeniem. Tak więc – poza potrzebą – w zawężeniu *a trois*, można bez niebezpieczeństwa afirmować własne pragnienie, aktywność bezinteresowną, ponieważ właśnie nie jest z niej eliminowana transcendencja ani własna, ani drugiego, która jest zawsze zagrożona w stosunku interesownym potrzeby, czy w stosunku niemożliwego do spełnienia pożądania lub niemożliwego do wysłuchania roszczenia.

<sup>41</sup>Por. EDE, s. 225; przypis 1, w szczególności: to nie my tworzymy i musimy bronić transcendentnej godności – lecz to ona nas broni. Ona jest naszą jakby „obsesją”: nie trzeba jej bronić, ona jest bowiem bliżej nas niż cokolwiek, do czego możemy się zbliżyć, i więcej, jest blisko „*zanim możemy cokolwiek* [wobec niej] *móc*, czy to zbliżyć się do niej, czy oddalić, bronić jej, czy próbować zniszczyć. Tę metafizyczną sytuację nazywa Lévinas właśnie etyką.

<sup>42</sup>„È per noi sul filo dell'hybris, già esasperata dai rispettivi sistemi originari di apprendimento, che ciascuno membro della nostra coppia sceglie un partner »difficile«. È proprio con questo che ciascuno vuole ripetere la sfida, che ciascuno pretende di riuscire. Osserviamo come le posizioni dei due nella relazione sono sostanzialmente identiche, simmetriche. Ciascuno anela spasmodicamente a conquistare il controllo della definizione della relazione. Ma tutto ciascuno riesperimenta, al minimo tentativo, il fallimento temuto.” [...] „Usiamo il vocabolo greco originale, in quanto non ridicibile al termine orgoglio. Giacché hybris è ben più dell'orgoglio, che è anche sano. Hybris è invece la supponenza, la tracotanza, la tensione simmetrica esasperata al punto da non arrendersi di fronte all'evidenza e alla stessa imminenza di morte”; M. Selvini Palazzoli, L. Boscolo, G. Cecchin, G. Prata, *Paradosso e controparadosso. Un nuovo modello nella terapia della famiglia a transazione schizofrenica*, Feltrinelli, Milano 1990, s. 34, [dalej PC].

Drugim momentem jest również filozoficznie pierwsze i źródłowe doświadczenie metafizyczne, które ma charakter agatologiczny, że *Drugi* (*Ty*) jest absolutnie bliski mnie tak samo jak *Ja* jestem bliski jemu, że agatologiczna więź, niepodobna do krępujących wolność więzów, nie jest obojętna czy neutralna, że absolutna (niczym nieskrępowana) wolność, którą niesie, nie jest izolacją i samotnością, lecz „utkana” jest z Dobroci (ἔλεος, καλοκάγαθία).

Ta źródłowa sytuacja, jawiąca się jako dialogiczne spotkanie Ja z Ty, ujawnia trzeci moment – również filozoficznie źródłowy – którym jest szczególnie mediacyjna obecność Trzeciego, również jak Ja i Drugi transcendentnego i bliskiego, który w samym dialogicznym spotkaniu instaluje aprioryczny wymiar spotkania, rezydując jakby „w linii bocznej” (Lévinas) w stosunku do relacji aposteriorycznej Ja z Drugim. Tak więc *aposterioryczny dialog* poprzez obecność wymiaru *apriorycznego* (którym jawi się też osobowe Ja Trzeciego) krystalizuje się źródłowo jako *tria-log*. Wymiar trialogiczny stanowi transcendentną metanarrację wobec narracji dialogu. Trzeci wyzwala z dialogu, i to wyzwolenie przez trialog jest jakby przejawem freudowskiego „instynktu śmierci”, czyli wyzwolenia z symbiotycznych relacji, które miałyby być podpórkami istnienia substancjalnego.

Jeżeli trialog nazwiemy esencjalnie miłością (תּוֹבָה, chesed, ἀγάπη), to

- pozycja etyczna *Ja-metafizycznego* w miłości, opisuje sytuację separatywną jako metafizyczną *sprawiedliwość* (δικαιοσύνη) – podstawowe etyczne słowo-klucz („oddać komuś sprawiedliwość”) – związaną z samą wolnością ontyczną substancjalności Ja, natomiast
- pozycja agatologiczna *Ja-metafizycznego* w miłości, opisuje sytuację bliskości jako metafizyczną *Dobroć* (dobroć miłości, ἀγαθόν czy biblijne z LXX ἔλεος, טוב, *tow*), z prawdą tej *Dobroci* (תּוֹבָה, *emet*, ἀλήθεια; *verum est manifestativum et declarativum esse, qua ostenditur id quod est*), budzącą ufność, i z pięknem tej *Dobroci* (καλόν, καλοκάγαθία, δόξα, תּוֹבָה, *kawod*). *Dobroć* to podstawowe słowo bezpiecznej bliskości związanej z samą ontyczną relacyjnością („substancja jest relacją”) jestestwa.

W perspektywie epistemologicznej intuicja metafizyczna, przytomność prawdy (*emet*) ma też trialogiczny kształt: (1) samoprzytomność siebie, (2) aposteriorycznie intencjonalna świadomość Drugiego, oraz (3) apriorycznie refleksyjna przytomność Trzeciego. O tej intuicji meta-

fizycznej pisałem w „Miłości i Byciu”<sup>43</sup>. Owe ujęcia terminologiczne robione są z jednego z trzech biegunów sytuacji trialogu, ale aplikowalne są do obydwu pozostałych „z ich punktu widzenia”, co wynika z oczywistego faktu, że *ja* dla *ty* też jestem drugim.

Te dwie pozycje *Ja-metafizycznego*, czyli pozycja etyczna i pozycja agatologiczna, stanowią całość, bo *Ja-metafizyczne* w spotkaniu, zawsze będąc Sobą, „jest-blisko” Ty, Drugiego. Trzeci jest wobec tych pozycji w sytuacji jakoś meta-etycznej i meta-agatologicznej. Lévinas nazywa ten stosunek, płynący z meta-pozycji, „wybraniem” (w sensie biblijnym tego określenia) lub „świadcstwem”, a meta-pozycja opisywana jest określeniem „w linii bocznej” do „linii” relacji bezpośredniej Ja z Drugim. Określenia typu: „a priori”, „meta-pozycja”, „super-pozycja” (jak w określeniu *über-Ich* Freuda czy *super-ego* psychoanalityków), czy „w linii bocznej”; mają za zadanie opisać mediację Trzeciego w taki sposób, by nie myśleć jej jako inter-mediacji, która niczym jakaś szyba łączyła, a zarazem oddzielała Ja od Ty. Określenia natomiast typu „wybranie przez Dobroć”, „świadcstwo” czy „sumienie” (różne od *super-ego*) mają za zadanie opisać mediację Trzeciego w wymiarze jego sposobu obecności, by nie powiedzieć wpływu, na bezpośrednią relację Ja i Drugiego.

W sytuacjach schizofrenogennych, w „grach schizofrenogennych”, o których napiszemy poniżej, dziecko ulegając „triangulacji”, czyli włączaniu do gry rodziców w pozycji intermediatora, poprzez obciążenie nadmierną odpowiedzialnością za relację między rodzicami, znajduje się w sytuacji naduwikłania poprzez takie odwrócenie ról rodzice-dziecko. Dziecko poprzez naduwikłanie zmuszane jest przemocą do zatracania przytomności swojej jednostkowej, etycznej tożsamości, przez mieszanie aprobaty osobowej (koalicji etycznej, niezwiązanej z rolami w rodzinie) z dyspozycyjnością funkcjonalną (instrumentalnością bycia w roli). Konsekwentnie postawione w taki sposób w roli mediatora (trzeciego) dziecko, nie spełnia skutecznie roli obiektywizującej relację między rodzicami, a jego psychika broni się przed przemocą takiego naduwikłania dekomensacją psychotyczną. Czuje się używane, co jest istotą przemocy, gdyż przemoc to relacja, która ignorując transcendencję osoby, chce ofercie wmówić, że jej Ja istnieje i ma prawo istnieć tylko o ile poddaje się przemocy, która ją konstytuuje, redukując jednak do pełnionej roli w systemie gry. Ta wynaturzona gra rozgrywa się w Ja-psychicznym w różnych okolicznościach nie tylko w niedojrzałości, ale przede wszystkim w trau-

<sup>43</sup>Por. MB, s. 109–144.

mie, której istotą jest przemoc próbująca przezwyciężyć (*aufheben*) transcendencję podmiotu i kontekstu, scalić, zsyntetyzować w całość (*totalité*). Bycie w roli podbudowanej zależnością biologiczną, z jej logiką homeostazy, doskonale się do tego nadaje. Przemoc fiksuje relacyjne poczucie substancjalności, wmawiając dobitnie jestestwu, że istnienie substancjalne jest funkcją relacji (stąd zapewne czerpie swoją kompulsywność sadyzm i masochizm, czy w ogóle agresja i autoagresja). Antypsychiatria diagnozuje przyczyny szaleństwa właśnie w przemocy zagrażającej wolności jednostki ze strony, uznanego w dużej mierze za autorytarny, systemu społecznego i równie autorytarnego tradycyjnego systemu rodzinnego. Przemoc ta jest kontynuowana w procesie medykalizacji szaleństwa.

Przemoc rozwarstwia Ja-psychiczne na dwa sposoby, albo *dysocjując* osobowość na dwie lub więcej osobowości, albo w *hybrydalnej* sytuacji rozszczepiając (*schizis*) Ja-psychiczne w ramach jednej osobowości. Ten drugi moment jawi się być istotny dla szaleństwa. Istotą fenomenu szaleństwa jest lęk przed innością alienująca moje Ja. Inność ta jest na tyle inna i na tyle obca, że gdy jest uświadamiana (przechodząc z nieświadomości do świadomości Ja-psychicznego), zagraża naszej tożsamości. Jest to jednak nie lęk przed innością mnie i drugiego, lecz przed innością dwu logik we mnie samym, rozbitym przez *schizis* jakby „wertikalnie”; w moim Ja-psychicznym rozszczepionym na ja-psychologiczne i Ja-metafizyczne, jednak bez dysocjacji osobowości. Oba te procesy mogą ze sobą interferować, lecz dynamika każdego z nich jest zasadniczo różna. Stąd odróżniamy „wertikalną” *schizis* na dwie logiki w jednej osobowości, od „horyzontalnej” *dysocjacji* osobowości<sup>44</sup> na dwie i wię-

<sup>44</sup>Z perspektywy psychiatrycznej dysocjacja (łac. *dissociatio*, rozdzielenie, rozwarstwienie) jest jednym z najostrzejszych mechanizmów adaptacyjnych i obronnych znanych w psychologii. W skrajnej formie dysocjacja tożsamości jest znana od bardzo dawna; nowela „Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde” (1886), opisująca skrajną postać dysocjacji, napisana przez szkockiego autora Roberta Louisa Stevensona, opowiada o dochodzeniu w sprawie cenionego londyńskiego lekarza dr. Henryka Jekylla, który odkrywa sekret eliksiru pozwalającego zmienić postać. Pod osłoną nocy poczciwy dr Jekyll zamienia się w mizantropijnego Edwarda Hyde’a. Mr Hyde staje się okrutnym mordercą. Ostatecznie dr Jekyll, nie mogąc pogodzić się z podwójną osobowością, popełnia samobójstwo. Nowela ta jest uważana za symboliczny portret psychopatologii podwójnej osobowości. Dysocjacja jest stosunkowo od niedawna szczegółowo badana i jeszcze mało poznana (por. *Jekyll i Hyde. Wielorakie Ja we współczesnym świecie*, [red.] J. Rowan, M. Cooper, GWP, Gdańsk 2008; oryg. *The Plural Self: Multiplicity in Everyday Life*, Sage, London 1998). Dysocjacja prowadzi do powstawania bardzo różnych fenomenów psychicznych, które, jak wynika z badań, stanowią pewne kontinuum modyfikacji poczucia tożsamości od (1) odmiennych stanów świadomości i dysocjacyjnych zaburzeń ruchu, dysocjacyjnej amnezji,

dysocjacyjnego stuporu, dysocjacyjnej fugi czy hysterii, poprzez (2) nastroje i (3) subosobowości czy podosobowości oraz (4) opętanie, aż do (5) zaburzeń dysocjacyjnych samej tożsamości ja, czyli do rozdwojenia osobowości (do osobowości wielorakiej). Według opisu J. Rowana (por. J. Rowan, *Normalny rozwój subosobowy*, [w:] *Jekyll i Hyde. Wielorakie Ja we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 21–36) *odmienne stany świadomości* to sny, stany transowe, hipnotyczne, upojenia alkoholowego, narkotyczne, hipnagogiczne; *nastroje* to stany psychiczne, których nie możemy pozbywać się w sposób dowolny, ale które same przemijają po jakimś czasie; *subosobowości (subpersonality)* to quasi-trwałe i quasi-autonomiczne obszary osobowości zdolne do funkcjonowania jako normalna osobowość tożsama z osobą; *opętania* to stany psychiczne, w których albo dobrowolnie, albo bez naszej zgody, władzę nad nami zdaje się przejmować inna, realna osoba lub inna istota; *odmienne stany tożsamości* (osobowość wieloraka) – jedna osobowość, znajdująca się w nas, nic nie wie, albo wie bardzo niewiele, o istnieniu i działaniach najmniej jednej innej osobowości, wiodącej zupełnie inne życie i przejmującej kontrolę w sposób zupełnie nieprzewidywalny (co stanowi istotny problem psychiatryczny). O ile pierwsze cztery fenomeny bazują na elementarnej przytomności własnej tożsamości, o tyle w piątym z fenomenów osobowości zdysocjowane charakteryzują się nieprzytomnością osobowej tożsamości i z filozoficznego punktu widzenia można je nazwać wieloma paraosobowościami czy ja-psychologicznym („*divided ego*”), w odróżnieniu od *psyche* czyli Ja-psychicznego. Subosobowość bazuje na tożsamości metafizycznej, więc nie ma w niej lęku hybrydalnego, natomiast paraosobowość (*ego*) jest nieprzytomna tożsamości metafizycznej i pod wpływem hybrydalnego lęku kompulsywnie szuka własnej tożsamości w wewnętrznych konfliktach „*divided ego*”. Z perspektywy psychologicznej zaburzenie dysocjacyjne tożsamości (osobowość mnoga, osobowość naprzemienna, osobowość wieloraka, rozdwojenie osobowości, rozdwojenie jaźni, ang. *multiple personality, dissociative identity disorder, DID*) polega na występowaniu przynajmniej dwóch osobowości u jednej osoby. Zazwyczaj w cięższych przypadkach poszczególne osobowości nie wiedzą o istnieniu pozostałych, a różnica między nimi może być bardzo duża. Każda osobowość ma odrębną psychologiczną tożsamość, nawet wiek i identyfikację płciową. Badania czynności układu nerwowego mogą wykazać różnice w pracy mózgu poszczególnych osobowości u tej samej osoby. Według C. Ross (por. C. Ross, *Kontinuum dysocjacji*, [w:] *Jekyll i Hyde. Wielorakie Ja we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 186–202) mechanizm powstawania jest coraz lepiej znany: osobowość mnoga jako dysocjacja wytwarza się szczególnie po subiektywnie traumatycznych przeżyciach (różnoraka przemoc), najczęściej w sytuacjach wewnątrzrodzinnych, zwykle w dzieciństwie i to w sytuacjach niekoniecznie powiązanych z zagrożenia śmiercią czy przemocą seksualną. Mechanizm ten polega na dezintegracji Ja, integralność którego zapewnia możliwość pozytywnego włączania zdarzeń zewnętrznych i doświadczeń społecznych w obręb percepcji. Osoba niezdolna do zinternalizowania zdarzeń zewnętrznych, jako zagrażających jej tożsamości, może doświadczać poczucia emocjonalnego zagrożenia w subiektywnie ekstremalnych sytuacjach tak intensywnego lęku, że prowadzącego do rozdzielenia (dysocjacji) własnej osobowości. W diagnostyce dysocjacja jest stosunkowo często przeoczana i stąd mało poznana. Wydaje się, że w czasach kryzysu rodziny jest zaburzeniem o wiele częstszym, niż wykazują to badania statystyczne. Dodatkowo, prócz cytowanego opracowania pod redakcją Rowana i Coopera, warto zwrócić uwagę na podstawowe informacje na temat psychologii dysocjacji w zgrabnych syntezach polskiej i angielskiej Wikipedii, z których m.in. korzystałem przy redakcji niniejszego przypisu.

cej osobowości według archetypu *ego*, *super-ego*, *alter-ego*. Odkrycie Ja-metafizycznego z jego logiką pragnienia metafizycznego i jego perichorezą zagraża ja-psychologicznemu i jego logice pożądania. W jednym Ja-psychicznym trwają w konflikcie dwa poziomy: etycznego pragnienia i cybernetycznych pożądań. Jakby chciały koabitować w jednej osobowości i Ja-metafizyczne i ja-psychologiczne, pragnienie i pożądania. Pożądania są zbudowane na kierujących się logiką biologicznej homeostazy potrzebach, przez przypisanie im dodatkowej roli konstytuowania tożsamości ontycznej jestestwa. Stąd konflikt pragnienia metafizycznego i pożądań, konkurujących do roli zasad tożsamości, grozi wzajemnym wykluczeniem i wzbudza lęk, który uruchamia mechanizmy obronne. Ja-psychiczne czyli nasza *psyche* żyje według logosu albo Ja-metafizycznego, albo według logiki ja-psychologicznego. Gra obu logik „na wykluczenie” wywołuje efekt szaleństwa.

To właśnie Trzeci *Dobrocią* swojej absolutnej transcendencji (absolutnej zewnętrżności, „trans-transcendencji”), względem diadycznej, relatywnej transcendencji, niszczy, neantyzuje czy egzorcyzmuje lęk i uwalnia od „czwartego” fałszywego świadka, niesie „ocalenie” — jak to nazwał Heidegger — transcendencji Ja i Ty. Trzeci budzi perichorezę w Ja-psychicznym, budzi przytomność Ja-metafizycznego jako antidotum na *hybris*. Cuci Ja-psychiczne z zaczadzenia hybrydalnego. Trzeci, gdy brak jego przytomności, nie broni Ja swoją transcendencją<sup>45</sup> przed przemocą lęku, generowanego przez cybernetyczną logikę pożądań i wydaje na łup fałszywego świadka, „czwartego”. Trzeci to świadectwo bezpieczeństwa transcendencji, świadectwo, że tylko prawda Dobroci wyzwala z lęku. Trzeci to Dobroć bliskości, świadectwo, że tylko miłość jest godna zawierzenia<sup>46</sup>, że tylko miłość wnika w transcendencję, ujawnia bliskość jestestw transcendentnych, świadectwo, że tylko w miłości jestestwa transcendentne rezydują w bliskości, która nie zagraża wolności i tożsamości.

Tylko *Dobroć* jest antidotum na różnorodną przemoc. Przemoc jest przeżywana w stosunku do granic, które w rolach mogą być bardzo rozbudowane, gdy zaś jest ich brak, przemoc z niczego już nie może odrzeć

<sup>45</sup>Zapewne nie myli się w swoich literackich intuicjach Umberto Eco w *Imieniu róży*, gdy opisuje przechowywany w benedyktyńskiej bibliotece, nasączony arsenikiem, jedyny egzemplarz drugiej księgi *Poetyki* Arystotelesa, zawierający groźną dla porządku doczesnej władzy tajemnicę, że świat powstał, gdy Pan Bóg zaśmiał się radośnie, a śmiech taki, gdyby sobie o nim przypominać, przywracałby poczucie transcendencji, budził z nieprzytomności niebezpieczną dla doczesnej aksjologii wolność, która jest wrogiem totalnego porządku autorytarnych instytucji.

<sup>46</sup>Por. H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.

tożsamości, jak Hiob odarty ze wszystkiego poczuł bezpieczeństwo i moc ekstazy bezwarunkowej bliskości z Bogiem, konstytuującą transcendencję moc *Dobroci*. Ogołocenie „aż do granic ukrzyżowania” obnaża ekstazę. Jednakże ekstaza bez granic jawi się zmysłom jak nicość i noc ciemna. Taką sytuacją może uruchomić „demony euforii” mechanizmów obronnych. W tej nicości, czy nocy ciemniej, dezintegracji pozytywnej pozostaje jednak jakby „światlisty punkt” czy głos: „głos sumienia”, „głos” Trzeciego zakłócany czy zaciemniany przez „demonicznie fosforyzujący punkt” euforii i zagłuszany sugestiami przez „czwartego złego” z „archotypu czwórny” C.G. Junga. Trzeci nie pełniąc żadnej roli w związku, ale będąc bliski, uobecnia swoją transcendentną tożsamość jako głębszą niż tożsamość magicznie stanowioną przez wymagania roli. Trzeci, nie pełniąc żadnej roli, dekonstruuje grę. Swoją bliskością powoduje derefleksję poza szachownicę gry, ku swojej transcendentnej metapozycji. *Dobroć* transcendencji i perichorezy Trzeciego cuci z zaczadzenia lękiem przed bliskością wymykającą się kontroli. Cuci z lęku, że w bezgraniczności wymkną się kontroli granice stanowiące role w grze, a wraz z nimi zostanie zagrożona tożsamość. *Dobroć* dezaktywuje mit tożsamościoworodnej funkcji ról, przywraca im ich homeostatyczną funkcję i miarę. Zanim zostanie dostrzeżona *Dobroć* tej – innej niż relacja – bliskości, zanim Ja dostrzeże *Dobroć* bezgraniczności, nasze Ja-psychiczne wpada w hybrydalny lęk, że sytuacja, w której niemożliwa jest już relacja (której funkcją miało być twórczenie tożsamość Ja), że utrata kontroli granic, utożsamianych z własną tożsamością ontyczną, doprowadzi do zatrąty tożsamości, do nicestwienia jej czy anihilacji. Ujawnia się lęk hybrydalny i jego bolesne pytanie: „co zamiast kontroli systemu relacji?” Pytanie to wychodzi na spotkanie „męstwa bycia” „człowieka-nikt” i bezpieczeństwa czerpanego z dobroci perichorezy, nie zaś z kontrolowania relacji.

To budzenie Ja-psychicznego do przytomności Ja-metafizycznego, w przypadku choroby spowodowanej doznaniem przemocy, jest raczej cuceniem niż budzeniem z nieświadomości. Ja-metafizyczne nieuświadomiane działa w Ja-psychicznym do momentu zaczadzenia przez lęk, wynikający z fałszywego świadectwa niesionego przez przemoc.

Idea nieświadomości nawiązuje do odwiecznego sporu, jak definiować radykalną odrębność jestestw. Idea R.D. Lainga, że „»nieświadomość« jest tym, czego nie komunikujemy – sobie albo innym”<sup>47</sup>, pasuje do psychologicznej koncepcji świadomości intencjonalnej i stąd nadaje się także do

<sup>47</sup>Por. R.D. Laing, „Ja” i inni, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999, s. 33.

ufundowania koncepcji podświadomości. W filozoficznym sporze chodzi raczej o koncepcję bliskości jako fundamentu komunikacji i świadomości. Według koncepcji wypracowanej przez Boecjusza z jego definicją osoby jako samoistnej jednostki („*rationalis naturae individua substantia*”, „niepodzielna [jednostkowa] substancja natury rozumnej”) nacisk jest położony na subsystencję osoby. Osoba jest tym, co jedyne, niepowtarzalne, „*sui iuris*”, byciem-przez-siebie. Jednak ta definicja nie oddaje całkowicie idei pełnej rzeczywistości osoby. Ryszard od św. Wiktora dodał ważne uzupełnienie, definiując osobę jako „*alteri incommunicabilis existentia*”, „nieprzekazywalną egzystencję” natury intelektualnej<sup>48</sup>. Podkreślając aspekt egzystencji (*ex-sistere*), uwypuklił ideę, że osoba jest otwartym przekazywaniem, *ek-sistencją*. Osoba z natury „znajduje się poza sobą”. Duns Szkot preferuje definicję Ryszarda od św. Wiktora, który przedstawia osobę jako „nieprzekazywalne istnienie o naturze intelektualnej”, gdyż cechą charakterystyczną osoby jest *ultima solitudo*: „Bycie osobą wymaga *ultima solitudo*, bycia wolną od jakiegokolwiek zależności realnej, bądź pochodnej bytu wobec innej osoby”<sup>49</sup>. Ta nieprzekazywalność własnej *haecceitas* należy do istoty tożsamości osobowej: radykalna osobność (*Abgeschiedenheit* Mistra Eckharta). Stąd najlepiej opisuje tę sytuację sformułowanie, że osoba jako substancja, nie tyle ma relacje, ile sama jest relacją: „*substancja jest relacją*”<sup>50</sup>. Przytomność niezależności osoby „nawet” w wymiarze jej re-

<sup>48</sup>Por. J. Duns Szkot, *Ordinatio* I, d. 23, n. 15, V, 355–356.

<sup>49</sup>Por. J. Duns Szkot, *Opus Oxoniense* III, d. 1, q. 1, n. 17, Vivès, XIV, 45; *Reportata Parisiensia* III, d. 1, q. 1, n. 4, Vivès, XXIII, 236. E. Lévinas w *Le temps et l'autre* (s. 21) tak to jeszcze opisuje: „*En quoi consiste l'acuité de la solitude? Il est banal de dire que nous n'existons jamais au singulier. Nous sommes entourés d'êtres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations. Par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives : je touche un objet, je vois l'Autre. Mais je ne suis pas l'Autre. Je suis tout seul. C'est donc l'être en moi, le fait que j'existe, mon exister qui constitue l'élément absolument intransitif, quelque chose sans intentionnalité, sans rapport. On peut tout échanger entre êtres sauf l'exister*”.

<sup>50</sup>W innych terminach pisał o tym Karol Wojtyła w „Miłości i odpowiedzialności”: „*Miłość oblubieńcza [...] polega na oddaniu swojej własnej osoby. Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego »ja«. [...] Czymś więcej jest »dać siebie« aniżeli tylko »chcieć dobra«, choćby nawet przez to drugie »ja« stawalo się jakby moim własnym, jak w przyjaźni. [...] Stwierdzono przecież, że każda osoba z istoty swojej jest nieprzekazywalna — alteri incommunicabilis. [...] Najradykałniejsza forma miłości leży w tym, aby właśnie siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i niedostępne »ja« uczynić czyjąś własnością. Paradoks jest w tym wypadku podwójny i idzie w dwu kierunkach: po pierwsze — że można tak wyjść z własnego »ja«, a po drugie — że się przy tym owego »ja« bynajmniej nie niszczy*”; por. M, s. 88–89. Ten fundamentalny fenomen myśl natchniona Wschodem próbuje oddawać sformułowaniami paradoksalnymi, takimi jak np. motto: „*I am I and I am You; You are You, and You are*

lacyjności jest czymś, co może być „zaczadzone”, uśpione czy ukryte dla samoświadomości. Odwołanie się do tej *incommunicabilis*, przeżywanej nieraz boleśnie jako samotność, jest głębokim spotkaniem z samym sobą transcendentnym i bliskim<sup>51</sup>, *pewnością siebie, którą samotność pozwoliła osiągnąć* (Jean Nabert). Samotność metafizyczna jawi się paradoksalnie nie jako pustka, ale jako absolutna wolność, czyli innym rodzajem pełni niż totalność<sup>52</sup>. Lévinas określa tę pozycję Ja-metafizycznego jako „*bierność bardziej bierną od wszelkiej bierności*”, a idąc tropem aktywności otwierającej się w afirmacji, można ją paralelnie dookreślić jako „*aktywność bardziej aktywną od wszelkiej aktywności*”.

Po uznaniu zjawiska psychotyczności jako sytuacji granicznej, poczynając od jego wymiaru istotnego, jakim jest szaleństwo, aż po jego współczesną medykalizację jako psychozy, przejdźmy do podsumowania filozoficznej analizy warunków możliwości spotkania, w terminach sugerowanych przez sytuację graniczną, jaką dla analizy filozoficznej jest psychoza, z równoczesnym odniesieniem tego opisu, w terminach filozoficznych, do istoty działań terapeutycznych, przywracających zaburzoną psychiczną tożsamość przez odwołanie się do metafizycznej struktury spotkania.

Otóż Ja-metafizyczne odsłania w budzącym się Ja-psychicznym wyparty lub ukryty, czy sublimowany lęk hybrydalny, maskowany przez aktywność samorealizacyjną na linii podmiot–przedmiot, i w pierwszym momencie zdaje się kwestionować, czy nawet nicestwić tę hybrydalną nadaktywność, pogłębiając tylko sam lęk hybrydalny. Ten konflikt pomiędzy kompulsją samorealizacji a Ja-metafizycznym jest zarzewiem szaleństwa, bo zagraża jedynej znanej dotychczas ja-psychologicznemu formie wolności, jaką jest subiektywistyczna aktywność samorealizacyjna i kontrola z nią związana. Bliskość proponowana przez Ja-metafizyczne

---

*Me*”; por. E.H. Elkin, *Towards a Theory of Transpersonal Gestalt*, [w:] „The Gestalt Journal” 2/1 (1979), s. 79. Por także: K. Pawłowski, *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii klasycznej jogi oraz nauk św. Jana od Krzyża*, Nomos, Kraków 1996, s. 28–42.

<sup>51</sup>Por. J. Duns Szkot, *Opus Oxoniense III*, d. 1, q. 1, n. 5, Vivès, XIV, 16–17.

<sup>52</sup>W konsekwencji można powiedzieć, że jak pełnia prawdy, prawda próbująca przybrać kształt totalnej pełni oślepią, zabija czy zniewala, tak absolutna prawda wyzwala, gdyż jest ona objawieniem transcendencji. Pisze Tom Andersen: „*Jeden sposób [inicjowania różnicy i katalizowania procesu zmian] to miłość. Drugi — to stać się »obcym«, który z powodu różnic, jakie z sobą niesie, może do świata, jaki dany system miał dotąd, dodać swoją nową i podniecającą wersję. Trzecia możliwość jest taka, że ktoś na moment wciągnie się w swą samotność — coś co my, w północnej Norwegii robimy, gdy idziemy w góry — a potem wracamy jako »trochę obcy« (a small foreigner)*”. Por. T. Andersen, *The Reflecting Team: Dialogue and Meta-Dialogue in Clinical Work*, [w:] „Family Process” 26, (1987), s. 415–428, [za:] BP, s. 89.

zagrożeń subiektywistycznej kontroli sytuacji, a tym samym wolności i tożsamości subiekta.

Szeleństwo w swej istocie to hybrydalny lęk ja-psychologicznego, uruchomiony w związku z zagrożeniem neantyzacją logiki aksjologicznej przez logos agatologiczny. A więc dokonuje się owa *schizis* wewnątrz Ja, które pogrąża się w permanentnym krótkim spięciu i usiłuje dzięki symptomom psychotycznym funkcjonować „schizofrenicznie” właśnie: i jako Ja-agatologiczne z jego perichoretycznym logosem, jak i jako ja-aksjologiczne z jego hybrydalnymi pożądaniami. Symptomy psychotyczne zbudowane są z „oszałałych” w schizoidalnym, hybrydalnym lęku mechanizmów obronnych tożsamości osobowości, szalejących, bo nieskutecznych, gdyż skierowanych wbrew ich psychologicznej naturze na konflikt psychiczny wewnątrz jednej osobowości, nie zaś na obronę tożsamości osobowości przed zagrożeniem zewnętrznym<sup>53</sup>.

Terapia szaleństwa czy psychozy, albo rozwój w procesie „dezintegracji pozytywnej” poprzez szaleństwo jako element dezintegracji pozytywnej, polega w swej istocie na triadyzacji takiej symbiotycznej diady („diady tautologicznej” czyli „kryptomonady”), na przejściu od ja-aksjologicznego, od zaburzonego czy niedojrzałego „człowieka-Ja”, do Ja-agatologicznego, do zdrowego, dojrzałego „człowieka-nikt”, czyli do przytomnego Ja-metafizycznego. Trzeci rozbija symbiotyczną diadę ja–ty ujawniając, że substancjalność Ja nie zależy od relacji z ty, lecz jest transcendentna (separacja) i że bliskość nie funkcjonuje dla umocnienia tożsamości (sobości) ja, dla jego autorealizacji, lecz jest równie bezwarunkowa jak substancjalność, równie substancjalnie transcendentna (substancja jest relacją). Psychologiczne ja-aksjologiczne przeżywa triadyzację ze strony metafizycznego Ja-agatologicznego jako zamach na samo istnienie wolności, na wolność relacjonowania się wobec kontekstu, wolność wyboru i kontroli kontekstu, utożsamianej z poczuciem istnienia i *sui generis* poczucia „tożsamości” z tym *nolens volens* związanego. Triadyzacja nicestwi tę rolę relacyjności i wolności wyboru, objawiając wolność bardziej podstawową i tożsamość bardziej podstawową, *par excellence* transcendentną, nicestwi czyli odbiera jej rolę metafizycznego samostanowienia:

<sup>53</sup>Różne jest działanie mechanizmów obronnych psychiki; działania dysocjacyjne bronią osobowość tworząc paraosobowości, w których umieszczane są treści zagrażające tożsamości Ja, natomiast działania schizoidalne próbują nieskutecznie bronić osobowość przed nią samą, gdy walczą w niej ze sobą dwie logiki, aspirujące do gwarantowania jej tożsamości.

jakby istota freudowskiego „instynktu śmierci”, czyli instynktu wolności od uwarunkowań.

Problem szaleństwa zaczyna się paradoksalnie dopiero w momencie, gdy ja-psychologiczne budzi się, czy jest nieoczekiwanie budzone przez Ja-metafizyczne. Już Kazimierz Dąbrowski w swojej teorii „dezintegracji pozytywnej”, czy Antoni Kępiński dedykując swoją monografię o schizofrenii „*tym, którzy więcej czują i inaczej rozumieją i dlatego bardziej cierpią, a których często nazywamy schizofrenikami*”<sup>54</sup>, diagnozowali to, co zauważył antypsychiatra Ronald David Laing, że szaleństwo nie jest esencjalnym, patologicznym procesem o inwazyjnym charakterze (dopiero diagnostyczną etykietką stygmatyzuje się schizofrenika jako chorego)<sup>55</sup>. Szaleństwo towarzyszy procesowi samouzdrawienia egzystencjalnie tożsamego z odkrywaniem własnej transcendentnej tożsamości i przy równoczesnym pozbywaniu się dotychczasowych fałszywych tożsamościowych masek<sup>56</sup>.

Dezintegracja pozytywna, jaka towarzyszy rozwojowi lub psychoterapii, może przebiegać bardzo dramatycznie, gdyż ilość lęku uwalnianego wspomnieniem czy uobecnieniem traumy może być tak duża, że uruchomi mechanizmy obronne psychiki aż do poziomu szaleństwa. Tu właśnie na granicy zaczadzenia i budzenia można szukać samej istoty szaleństwa, a w konsekwencji istoty psychozy. R.D. Laing nazwał taki graniczny odmienny stan świadomości „schizoidalną egzystencją”.

Sprawa Sokratesa może być paradygmatyczną egzemplifikacją szaleńczych skutków takiego budzącego „filozoficznego wglądu”<sup>57</sup>, który w okolicznościach traumatycznych (czy to wymuszanych przez rozwój, czy przez dekompensującą psychoterapię, czy związanych aktualną kryminalną przemocą) destabilizuje psychikę „schizoidalnej egzystencji”, de-

<sup>54</sup>A. Kępiński, *Schizofrenia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.

<sup>55</sup>Por. R.D. Laing, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1974, s. 99; [*Polityka doświadczenia. Rajski ptak*, dz. cyt., s. 122].

<sup>56</sup>Stąd antypsychiatryczny postulat odrzucenia w podejściu do schizofrenii degradującego ceremoniału: badania psychiatrycznego, diagnozowania, prognozowania – który należałoby zastąpić ceremoniałem *inicjacyjnym*: uprzytomnienia sobie własnej transcendentnej tożsamości osobowej; por. R.D. Laing, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, dz. cyt., s. 106; [*Polityka doświadczenia. Rajski ptak*, dz. cyt., s. 130]; szeroko i istotnie opisuje zmagania R.D. Lainga z istotą szaleństwa w perspektywie egzystencjalistycznej Bartosz Kuzak; por. B. Kuzak, *Doświadczenie schizis egzystencji w oparciu o tekst R.D. Lainga „Polityka doświadczenia. Rajski Ptak”*, dz. cyt.

<sup>57</sup>Por. A. Kępiński, *Filozofia schizofrenii*, dz. cyt., s. 217–228 i R. Porter, *Szaleństwo. Rys historyczny*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003, s. 241.

kompensuje ją w szaleństwo. Gdy Sokratesa<sup>58</sup> nagle nawiedził wgląd, w którym z dotychczasowej perspektywy ja-aksjologicznego, podmiotu pożądań, niespodziewanie dostrzegł swoje Ja-agatologiczne, podmiot pragnienia metafizycznego. Zagląając w głąb siebie, natrafił on tam na coś przerażającego, coś „innego-niż-on-sam” w dotychczasowym rozumieniu własnej hybrydalnej tożsamości, zobaczył swój „instykt śmierci”, ducha obłądnej negacji tych pożądań, z których uplecione było dotychczas jego hybrydalne ja-psychologiczne. Natrafił na siłę, która neantyzuje aksjologiczne ja Sokratesa Ateńczyka i pozwala mu odnaleźć w nim Sokratesa ek-sistującego z jego etycznym Ja-metafizycznym, pozwala mu odnaleźć „nie-wiedzę” i „nie-wartość”. Tuszca ateńska nie może sobie na takie coś pozwolić i odrzuca Sokratesa etycznego, Sokratesa, który z wiedzącego i moralnego, stał się Sokratesem nie-wiedzy i „nihilizmu”<sup>59</sup> aksjologicznego. Ceną, jaką musiał zapłacić Sokrates za ukazanie gorszącej transcendencji, radykalnej separacji czy inności, było wykluczenie. Musiał zginąć, by Ateny mogły trwać nienaruszone w swojej dotychczasowej aksjologii. Sokratejskie szaleństwo jest losem wszystkich prawdziwych „proroków doświadczenia metafizycznego”, „ludzi-nikt” i „szaleńców Bożych”, a głupstwo i zgorzenie szaleństwem Jezusowego Krzyża trwa do dziś, wszak o Jezusie nawet rodzina twierdziła, że „odszedł od zmysłów”.

W szaleństwie, niezależnie od jego genezy (niedojrzałość czy trauma) i niezależnie od tego, czy przybiera kształt chorobowy, dochodzi do zaburzeń na poziomie Ja-psychicznego, których źródłem jest nieprzytomność Ja-metafizycznego jako metafizycznej jedności pozycji etycznej i agatologicznej<sup>60</sup>. Na skutek zaburzeń relacji z Trzecim, na skutek tak czy inaczej określonej przemocy, może dojść do „horyzontalnej” dysocjacji pozycji etycznej Ja-psychicznego, która w zdysocjowanym kształcie funkcjonuje

<sup>58</sup>Eksploruję tu metaforyczną egzemplifikację użytą przez Bartosza Kuzaka [w:] *Doświadczenie schizy egzystencji w oparciu o tekst R.D. Lainga „Polityka doświadczenia. Rajski Ptak”*, dz. cyt., s. 34: „Sokrates zagląając w głąb siebie, natrafił tam na coś przerażającego, coś innego-niż-on-sam, ducha obłądnej negacji, który neantyzując Sokratesa-Ateńczyka, odnalazł w nim Sokratesa-egzystującego. Z Sokratesa wiedzącego, stał się Sokratesem nie-wiedzy, a na to masa ateńska nie mogła sobie pozwolić. Ceną, jaką musiał zapłacić za gorszącą Inność, był wykonany na nim wyrok śmierci, tak by Ateny mogły trwać. Oblęd sokratejski, był jednak niczym w stosunku do oblędu człowieka, który śmiał się nazwać boskim synem, zgorzenie tym faktem trwa do dziś. Na szczęście dzisiaj wiemy, czym jest schizofrenia. Represja oblędu jest represją Inności, jest represją transcendencji”.

<sup>59</sup>W znaczeniu jakie podjął Martin Heidegger w swoim myśleniu zwróconym przeciw wartościom; por. BH, s. 108–111; cytaty na s. 20–21.

<sup>60</sup>Jak to już określiliśmy: *ja substancjalne jest relacją czy nawet substancja ja jest relacją* i stąd samymi sobą jesteśmy bliscy innym.

jako hybrydalne ja-psychologiczne (*ego* i symptomy jego hybrydalnego lęku: *alter-ego* i *super-ego*); i pozycji agatologicznej, która w zdysocjowanym kształcie funkcjonuje jako aksjologiczne ja-psychologiczne, libido i symptomy jego kompulsywnego lęku. Na skutek dysocjacji tych metafizycznych pozycji dochodzi do nieprzytomności całego poziomu metafizycznego. Powstałe wtedy Ja-psychologiczne jest symptomem tego rozwarstwienia. Pozycja hybrydalna jest symptomem — i w tym sensie namiastką — pozycji etycznej (transcendencji), a pozycja aksjologiczna jest symptomem pozycji agatologicznej (relacji). Mechanizm obronny zadziałał skutecznie broniąc tożsamości *psyche* jako całości i przeniósł zagrażający tożsamości konflikt do odszczępionej paraosobowości i tam konstituuje różny od schizoidalnego dysocjacyjny symptom, który można nazwać „*divided ego*”, analogicznie do schizofrenicznego symptomu tzw. „*divided self*”. Będę o tym pisał w §4.2. Kłopot, nazywany szaleństwem, zaczyna się w momencie, gdy logika ja-psychologicznego i logos Ja-metafizycznego pragną mieszkać (z powrotem) w tym samym Ja-psychicznym. Symptomem spotkania się obu logik w tej samej osobowości jest jej rozszczepienie, „wertykalna” *schizis*, „*divided self*”.

W paraosobowości, czyli w osobowości zdysocjowanej od zdrowego i dojrzałego Ja-psychicznego, ulega wynaturzeniu świadomość statusu własnej substancjalności i roli relacyjności. Wynaturzenie to polega esencjalnie na utracie przytomności własnej transcendencji, a to właśnie dzięki tej przytomności nasze jestestwo w relacjach zachowuje wolność, gdyż nie uruchamia ich hybrydalny lęk o własne istnienie. W Ja-psychicznym, w *psyche*, czyli w osobowości dojrzałej i zdrowej, relacyjność scala w jedno logikę pragnienia metafizycznego i homeostatycznych potrzeb biologicznych. Natomiast w ja-psychologicznym, czyli w osobowości mniej dojrzałej lub zranionej traumą, pragnienie metafizyczne zostaje zastąpione hybrydalnym lękiem, który nadaje relacjom kompulsywny charakter, powoduje, że są one panicznym „szukaniem siebie”, czyli próbą podtrzymywania się w istnieniu, czy wprost próbą zaistnienia i samorealizacji, gdyż *hybris* jest, jak wspominaliśmy, esencjalnym „niedowierzaniem we własne istnienie”. Taka niedojrzała czy esencjalnie „psychopatyczna” osobowość może w sprzyjających warunkach funkcjonować bez znaczących dla tożsamości *ego* konfliktów wewnętrznych jako objawowo i społecznie zdrowa. Analogicznie do określenia „*schizophrenia vera symptomatice et socialiter fausta*”<sup>61</sup> można na opisanie tego stanu użyć określenia

<sup>61</sup>Por. A. Cechnicki, *Schizofrenia — proces wielowymiarowy. Krakowskie prospektywne*

„*psychopathia vera symptomatice et socialiter fausta*”. Ale jak w przypadku schizofrenii z zaleczonymi symptomami i zaleczonym funkcjonowaniem społecznym, istota problemu psychicznego istnieje nadal, mimo korzystnego (*faustus*) przebiegu i krystalizuje się w mniej lub bardziej totalny system. Denuncjacja zła tego systemu, jaką zaproponowała antypsychiatria, gdy próbowała opisać jego załamywanie się w „egzystencji schizoidalnej”, jest zbyt skrótowa i dobrze nadaje się do opisu tylko pewnego aspektu szaleństwa, do opisu oporu wobec systemu. Nie daje też narzędzi użytecznych dla uniknięcia lub uleczenia szaleństwa. Nieistotność antypsychiatrycznej narracji polega na niedocenianiu wynaturzenia agatologiczności, do jakiej dochodzi w sytuacji nieprzytomności transcendencji. Perwersja relacji rodząca szaleństwo, a w konsekwencji także psychozę jako chorobę, polega na tym, że ja-psychologiczne stara się stłumić budzące się Ja-metafizyczne jako zagrażające neantyzacją jego logikę pożądań, na których opiera swoją tożsamość. Agatologiczny logos Ja-metafizycznego zagraża destabilizacją czy chaosem logice cybernetycznej (formalnej) ja-psychologicznego. Szaleństwo w tej perspektywie to lęk hybrydalnego ja-psychologicznego, w związku z zagrożeniem neantyzacją aksjologicznego ja-homeostatycznego przez odkryte we wglądzie metafizycznym Ja-agatologiczne. Filozofując w nurcie postpsychiatrycznym czy precyzyjniej, postmodernistycznym, czyli biorąc za punkt startowy dokonania dekonstrukcjonistów od Heideggera przez Lacana, Foucaulta, Derridę po Lévinasa, musimy dokładniej tę sytuację opisywać, wychodząc poza diadyczną perspektywę właściwą całej myśli intencjonalnej, także tej inspirowanej przez J.-P. Sartre’a.

U podstawy sytuacji *dysocjacji* i *schizis* leży przemoc. Przemoc — to podstawowe zagrożenie wolności — zmusza do konieczności nadmiernego kontrolowania relacji z przedmiotem, czyli czymś zewnętrznym w stosunku do podmiotu, gdy my chcemy zawładnąć przedmiotem albo musimy się bronić, gdy przedmiot chce zawładnąć nami. Już sama gra o władzę nad sytuacją, na skutek używania manipulacji, jest przemocą („we władaniu obcego, złego ducha”), gdyż sugeruje, iż od takiej kontroli zależy nasza tożsamość. Mieć, zwykła relacja posiadania, związana z zaspokojeniem potrzeb biologicznych (w tym psychicznych), łatwo może zmienić swój charakter i w grze o dominację (w rywalizacji o dominację) przybrać charakter posesywny. Z etycznego poziomu, w którym brak jest posesywności i istnieje poszanowanie natury przedmiotu (jak we współczesnej

świadomości ekologicznej odziedziczonej po Franciszku z Asyżu), może pod wpływem lęku hybrydalnego wyrodzić się w chciwą posesywność, w gwałtowną zachłanność nieprzytomną wymiaru etycznego. Uruchomienie lęku hybrydalnego zamraża hojność i uruchamia dziką chciwość, której skrajną sytuacją było odbieranie przemocą ostatniej kromki chleba, w przeciwieństwie do dzielenia się nią z drugim, jak czasem zdarzało się w obozach koncentracyjnych. O tym delikatnym momencie paraliżu wolności, żywiącej się logosem etycznym, pisze Lévinas z przejęciem, że szalonym jest oczekiwanie ocalenia w perspektywie pożądań niewidzialnego pragnienia etycznego, „podczas gdy przejmujące doświadczenie człowieka dwudziestego wieku uczy, że ludzkie myśli są niesione przez potrzeby, które wyjaśniają zarówno społeczeństwo jak i historię, że głód i strach mogą tłumaczyć wszelki ludzki opór i wszelką wolność. W tę ludzką marność — we władzę, jaką mają nad człowiekiem rzeczy i niegodziwcy — w tę zwierzęcość — nie sposób powątpiewać. I być człowiekiem to wiedzieć, że z ludźmi tak się właśnie sprawy mają. Wolność polega na świadomości, że wolność jest zagrożona. Zaś wiedzieć lub mieć świadomość, to mieć czas na uniknięcie i na zapobieżenie momentowi nieludzkości. To właśnie nieustanne odracanie godziny zdrady — które zakłada bezinteresowność dobroci, pragnienie absolutnie Innego czy szlachetność — jest wymiarem metafizyki”<sup>62</sup>.

Przemoc instauruje taką relację, która ignorując transcendencję osoby, chce jej wmówić, że istnieje ona tylko, o ile poddaje się przemocy, która ją konstytuuje. Przemoc dokonywana przez podmiot wmawia mu, że „indywidualny człowiek jest tym, czym jest jego czyn”<sup>63</sup>. Relacja przemocy próbuje stworzyć jednię o charakterze całości (*totalité*). Ta jednia kontroluje relacje, które przybrały charakter hybrydalny: element znaczy tylko tyle, ile sensu daje mu całość, o ile jest niezbędny dla całości.

Nie transcendentny Trzeci, lecz immanentny ideał całości stanowi wtedy *a priori* relacji. Takie *a priori* nie ma już charakteru transcendentnego, gdyż zostaje zastąpione przez arbitralne „hiper” podmiotowości (hiperintencja, hiperrefleksja). Trzeci transcendentyzuje (podporządkowuje logosowi transcendencji) kontrolę nad relacjami (hiperkontrolę) i neantyzuje sensotwórczą rolę homeostatycznego systemu relacji, dekonstruuje hiperkontrolę hiperrefleksji i hiperodpowiedzialności. A co z logiką potrzeb? I z logiką homeostazy?

<sup>62</sup>TI, s. 5.

<sup>63</sup>G.W.F. Hegel, *Fenomenologia Ducha*, t. II, PWN, Warszawa 1963, s. 366.

Otóż ów nadmiar lęku dodany do naszych relacji tworzy owo „*hiper*” naszej intencjonalności. Owocuje to w relacyjności homeostatycznej w ten sposób, że wyradza potrzeby w pożądania, wyradza je nadając im funkcję autorealizacyjne, stwórcze. W terapii Trzeci dezaktywuje ten nadmiar, owo „*hiper*”, budując, jak w kontrparadoksie, sytuację paradoksalną dla hybrydalnych pożądań. Trzeci umożliwia bezpieczną afirmację samej intencjonalności, umożliwiając derefleksję z przedmiotu intencji na osobę, której ona dotyczy. Osoba jest „*au-delà*”, „*poza*” fasadą przedmiotu pożądania i jest niedostępna dla intencjonalności. Trzeci otwiera samoświadomość własnej transcendencji, która „nie potrzebuje pożądań” do swojego istnienia. Natomiast jeśli odseparujemy siebie od relacji, uczynimy, że nie ma nas w relacjach, gdyż to one dopiero nas stworzą, to także relacje odseparowujemy od siebie i zaczynają one działać według logiki biologicznej, zwierzęcej, kompulsywnej nieodpowiedzialności. Krytyka definicji człowieka jako „*animal rationale*” dokonana przez Heideggera w „Liście o »humanizmie«”<sup>64</sup>, eksploruje właśnie ten problem, że ludzka biologiczna natura ze swej istoty funkcjonuje według boskiej, osobowej, a nie zwierzęcej, cybernetycznej logiki. Trzeci buduje sytuację paradoksalną dla hybrydalnych pożądań. Paradoks potraktowania pożądania jak zwykłej potrzeby, który krystalizuje się w interwencjach paradoksalnych i intencji paradoksalnej, to intencjonalna zgoda o charakterze afirmacji na relację aksjologiczną w jej wymiarze potrzeby. Zgoda ta – nie na treść, nieraz złą czy niebezpieczną, ale na istnienie relacji, uruchamia wbrew lękowi wolność, budzi przytomność Ja-metafizycznego i odbiera samej relacji jej hybrydalną kompulsywność będącą istotą pożądliwości.

Choć istota tego konfliktu psychicznego tkwi w próbie definiowania substancjalnej tożsamości przez odniesienia relacyjne do kontekstu, w przywracaniu normalności nie chodzi o zakwestionowanie kontekstu przez zakwestionowanie potrzeb, przez abnegację, lecz o demityzację potrzeb jako relacji konstytutywnych dla tożsamości ontycznej Ja. Przemoc sugeruje, że potrzeby są pożadaniami, czyli funkcjonują według logiki relacji konstytuujących transcendencję Ja, że substancja nie jest transcendentna, lecz jest funkcją relacji z otoczeniem czy kontekstem, funkcją o logice cybernetycznej, dążącej do utrzymania homeostazy, jak w organizmach biologicznych według I i II prawa biologicznego. W logice cybernetycznej, gdy podmiot ma zaspokojone potrzeby przez kontekst, wtedy czuje się bezpieczny, a przedmioty kontekstu tracą swoją war-

<sup>64</sup>Por. BH, s. 85–89.

tość, czy wręcz stają się zbędne lub zagrażające bezpieczeństwu. Gdy homeostaza z kontekstem jest zachwiana – pojawia się zagrożenie tożsamości, a przedmiot, który zaspokaja potrzeby staje się wartościowy dla samej tożsamości sfrustrowanego podmiotu. To jest istotą subiektywizacji wartości na poziomie ja-homeostatycznego<sup>65</sup>. Dojrzewanie wiedzy w kierunku zgody na frustrację diadycznej, samostanowiącej funkcji relacji z przedmiotem (intencja paradoksalna), dzięki odkryciu w triadyzacji (derefleksja) metafizycznego statusu podmiotu. Nie jest to zgoda na frustrację potrzeby, lecz jest to przywrócenie potrzebie wolności (adekwatności). Zamiast pożądanego – potrzeba; frustracja pożądanego jako pożądanego, a nie jako potrzeby. O ile frustracja pożądanego grozi uwolnieniem lęku hybrydalnego, skryzalizowanego w jego kompulsywności, sama frustracja potrzeby nie grozi lękiem hybrydalnym, lecz bólem. Trzeci jako katalizator ekstazy-komunii-bliskości zapobiega kompulsywnemu, „nie-ludzkiemu momentowi” przemocy: posesywności, homogenizacji, homonomizacji – heteronomizuje diadę i w konsekwencji umożliwia dialog.

Ja-psychologiczne myśli bycie w sposób zontologizowany. W ontologizacji bycie zostaje zredukowane do ontologiczności rzeczy, do sartrowskiej „l'en-soi”, która chce urzeczowić, odebrać, zniszczyć wolność egzystencji, która zagraża sartrowskiej „pour-soi”, co wywołuje stałą konieczność neantyzacji własnej ontologiczności. Relacyjność etyczna, która przejawia się na poziomie psychicznym jako potrzeby i pragnienia, adekwatne do swoich przedmiotów, degenerują się w „ontologiczną” czy „libidalną” pożydlivość. Pożydlivość próbuje kontrolować relację w ten sposób, że kontroluje reguły dominacyjnej gry-walki o dominację jednego nad drugim, którzy są na pozycjach antagonistycznych i w dynamice dialektycznej dążą do przewyciężenia inności w jakiejś syntezie. Jednak synteza zagroziłaby istnieniu samej pożydlivości, więc gra prowadzona jest „na pata”.

Nasz wgląd filozoficzny w sytuację graniczną psychozy jako chorobowego upostaciowania szaleństwa jest wglądem w *spotkanie w kryzysie*. Spróbujmy, na bazie powyższego zarysowanego modelu terminologii filozoficznej, odnieść ten opis w terminach filozoficznych do istoty diagnoz i działań terapeutycznych, przywracających zaburzoną, psychiczną tożsamość przez odwołanie się do metafizycznej struktury spotkania.

<sup>65</sup>Por. BH, s. 111.

## 4.2. Symptom rozwarstwienia *Ja-metafizycznego* od *ja-psychologicznego*\*

*...pewnie wyda się śmiało a zarazem  
kontrowersyjne,  
jeśli powiem, że w dzieciństwie byłem już  
sobą...*

G.K. Chesterton

Jako pierwszą naszkicujemy dynamikę metafizyczną w szczególnej sytuacji antropologicznej, mianowicie w psychiatrycznej sytuacji, którą można nazwać „*divided ego*”, analogicznie do schizofrenicznego symptomu tzw. „*divided self*”, tj. jego odmianie dysocjacyjnej.

Stwierdzenie, że „*psychoterapia więcej wie o strukturze patologii niż o procesie uzdrawiania, a z kolei etyka więcej o strukturze winy niż procesie nawrócenia*”<sup>66</sup>, stawia nas przed pytaniem o normę zdrowia psychicznego i o normę dobroci etycznej. Mówiąc o normie mamy na myśli nie jakąś typową, tzn. przeciętną statystycznie sytuację, lecz warunki konstytutywne. Symptomem nazwał Jacques Lacan strukturę funkcjonalną, która na poziomie osobowości próbuje — bezskutecznie zresztą — łączyć w przeżyciu psychicznym rozerwany „węzeł” sensu, węzeł komunikacji. Lapsus symptomu powstaje dokładnie w miejscu, w którym zawodzi ów węzeł sensu. Lacan próbuje tę strukturę podstawową sensu przedstawić

---

\*Paragraf ten nawiązuje do referatu wygłoszonego na „zebraniu wtorkowym” 21 listopada 1989 r. Katedry Psychiatrii UJ (ówczesnej Akademii Medycznej w Krakowie) i jest kontynuacją głosu w dyskusji nad różnicą pomiędzy modelem medycznym w psychiatrii i w ogóle w psychoterapii, a modelem pedagogicznym czy rozwojowym. Problem ten ożył na zebraniu 18 kwietnia 1989 r., ale wcześniej 13 lutego 1985 r. został postawiony w krytycznej dyskusji pomiędzy Andrzejem Kokoszka i Stefanem Lederem, spowodowanej krytyką A. Kokoszki określenia psychoterapii dokonanej przez S. Ledera (por. A. Kokoszka, *O istocie psychoterapii — jakie wątpliwości budzi określenie psychoterapii dokonane przez profesora Stefana Ledera*, [w:] „Psychoterapia” 50 (1984), s. 39–42; S. Leder, *Przedmowa*, [w:] S. Kratochvil, *Psychoterapia*, PWN, Warszawa 1974; *Psychoterapia grupowa*, [red.] S. Leder, B.D. Karwasarski, PZWL, Warszawa 1983). Kwestia została postawiona jako problem komunikacji wartości etycznych w procesie psychoterapii. W tej refleksji chciałbym się zająć fundamentem tej kwestii, a mianowicie możliwością wyznaczenia granicy między normą czy zdrowiem, a patologią czy chorobą.

<sup>66</sup>J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, dz. cyt., s. 71–72. Por. także polemikę z tym artykułem: A. Jarnuszkiewicz SJ, *Kryjówka nadziei*, dz. cyt., s. 343–355.

symbolicznie jako tzw. „węzeł boromejski”<sup>67</sup>, i taki właśnie węzeł rozerwany w jednym miejscu, nie jest już więcej węzłem trzech pętli, lecz jedną pętlą udającą, dzięki symptomowi, węzeł triadyczny<sup>68</sup>. Poprzestańmy jednak – omijając ciekawy temat lacanowskich teorii<sup>69</sup> – na czysto formalnym zachowaniu z nich określenia symptomu jako struktury łą-tającej, na poziomie przeżycia psychicznego, lapsusu komunikacji i sensu. Symptom w swojej istocie jest namiastką sytuacji realnej. Czym różni się od niej? Czym różni się dynamika symptomu od dynamiki realnej? Owa struktura symptomatyczna jest namiastkową – czyli nieprzytomną stanu rzeczywistego – świadomością zarówno samego siebie, jak i otaczającej rzeczywistości i związków z nią. Ja w przeżyciu symptomatycznych obron jest nieprzytomne swojej rzeczywistej sytuacji, swojej osoby i dlatego w odróżnieniu od Ja-rzeczywistego, Ja-metafizycznego, od osoby właśnie, możemy je określić jako ja-psychologiczne, osobowość nieprzytomną osoby. Symptom rozwarstwia przeżycie własnego Ja na aktualną świadomość psychiczną, nieprzytomną rzeczywistej sytuacji Ja i na aktualnie – zależnie od głębokości niedojrzałości czy zaburzenia – zapomnianą przytomność własnego Ja-metafizycznego.

Opiszmy podstawowe rysy struktury symptomu różnicując go od sytuacji konstytutywnej Ja. Zaczniemy więc od opisu dynamiki konstytutywnej w jakiej znajduje się Ja. Doświadczeniem źródłowym tej dynamiki jest to, co za tzw. „nową fenomenologią” nazywamy pragnieniem etycznym<sup>70</sup>. To pragnienie (*désir*) ma dynamikę różną zarówno od dynamiki jakiegokolwiek – choćby najbardziej subtelnej – potrzeby (*besoin*), a szczególnie od roszczeniowego pożądanego (*demande*), czyli potrzeby nieodniesionej już do niczego obiektywnie innego, niż własne ja. Ma dynamikę w ogóle inną od dynamiki intencjonalności przedmiotowo-podmiotowej, której modelem jest poznanie przez pojęcia ogólne. Przy pomocy pojęć

<sup>67</sup> Węzeł boromejski



Węzeł boromejski jest przerwany i naprawiony przez symptom

<sup>68</sup>J. Lacan rozważał te problemy w ramach swoich seminariów (*Le Sinthome*), szczególnie na seminariach 10 kwietnia i 15 maja 1973 r., 18 listopada, 9 i 16 grudnia 1975 r., 13 stycznia, 10 lutego i 17 lutego 1976 r. Por. J. Lacan, *Le Séminaire. Le Sinthome*, Livre XXIII (1975–76), Éditions du Seuil, Paris 2005 oraz J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre VII (1959–60), Livre XX (1972–73), [w:] „Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien”, 1–11 (1975–78).

<sup>69</sup>Por. SP, s. 360–367, oraz U. Eco, *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1980, s. 325–343; także: A. Jarnuszkiewicz SJ, *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*, dz. cyt., s. 223–236.

<sup>70</sup>Por. TI, s. 3–5, 34, 77–78; EDE, s. 175.

ogólnych, ufundowanych na abstrakcji, poznaje się w sposób niedoskonalą, nie dociera się do jedyności (*haecceitas*), a więc i radykalnej inności drugiego. Pragnienie etyczne ma dynamikę intuicji o charakterze noumencycznym<sup>71</sup>. Intuicja ma sobie właściwą intelektualną jasność o dynamice innej niż rozumowa, jest poznaniem, które Bergson opisuje<sup>72</sup> jako absolutne poznanie przedmiotów w przeciwieństwie do poznania ich stosunków z innymi przedmiotami, jako zdolność rozumienia faktów w przeciwieństwie do prostego ich stwierdzania, i jako coś spontanicznego czy naturalnego, instynkt jakby. Intuicja etyczna nie ma charakteru intuicji oślepionej, jakiegoś fideizmu, lecz ma wyraźnie charakter intelektualny, noumencyczny. Nie jest numinotyczną euforią emocji, lecz noumenczną ekstazą, czyli wyjściem z siebie ku drugiemu radykalnie innemu: rozumie inność w jej jedyności, bez odniesienia jej do jakiejś całości, do jakiegoś systemu odniesień.

Intuicja to ten rodzaj poznania, który zawiera w sobie rację swojej prawomocności, a więc, aby uzasadnić wyniki poznania intuicyjnego, nie potrzeba wychodzić poza sam akt odnośnego poznania, lecz wystarczy przyrzeć się dobrze temu, co on zawiera; nie ma zatem potrzeby odwoływać się do rozumowań, do indukcyjnych uogólnień, do świadectwa innych, gdyż uzasadnienie wyniku zawarte jest w samym akcie poznania. Intuicja ta ma też dynamikę bardziej skomplikowaną niż odniesienie podmiotu do przedmiotu. Zawikłane są w tę dynamikę nie dwie postaci, podmiot i przedmiot, lecz jawi się ona jako dramat trzech postaci. Trzecia postać pełniąc rolę *sui iuris* mediatora (nie „inter-mediatora”), rolę świadka lub „apriorycznego” tła czy horyzontu, umożliwiającego spotkanie Ja z Drugim. Bezpośrednia bliskość z tym, co poznawalne w swojej niepowtarzalnej jednostkowości ma relację jakby „boczną” względem intencjonalności podmiotowo-przedmiotowej, relację mediacji świadectwa. Tak

---

<sup>71</sup>Owa intuicja jest irracjonalna tylko w sensie, w jakim krytykował poznanie rozumowe Bergson: rozum unieruchamia, rozkłada na części, bo co niezłożone jest dlań nieuchwytnie, upraszcza przez ujednostajnienie, pomija to, co swoiste, a zatrzymuje to, co wspólne, co pochodzi z odniesień, kwantyfikuje, czyli pomija jakości swoiste, a ujmuje tylko stosunki funkcjonalne z innymi; mechanizuje, pomijając podmiotowość, *élan vital* jednostki zredukowanej do części mechanizmu, pomija wolność i jej indeterminizm, relatywizuje czyli rozumie jednostkę przez odniesienie do innych jednostek, które też są rozumiane relatywnie, w stosunku do innych, uzależnia od innych.

<sup>72</sup>Por. H. Bergson, *L'intuition philosophique. Conférence faite au Congrès de Philosophie de Bologne le 10 avril 1911*, [w:] *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, (recueil d'articles et de conférences datant de 1903 à 1923), Les Presses Universitaires de France, Paris 1969, s. 66–79.

więc etyczne poznanie intuicyjne, na poziomie metafizycznym, jawi się jako coś bardziej skomplikowanego niż relacja *ja–ty* czy *ja–przedmiot*<sup>73</sup>. Ta intuicyjna zdolność dotarcia do jedyności drugiego i rozumienia go jest charakterystyczna dla etyki, czyli dla stosunku z innym bardziej skomplikowanego niż intencjonalność podmiotu i przedmiotu. Etyka w tym sensie nie oznacza tylko obyczaju i moralności, lecz strukturę osobową komunikacji na poziomie konstytutywnym. Prawda poznania jest uwikłana w prawdę bycia, a paradygmat, archetyp, czy natura poznania i myślenia istotnego ma triadyczną strukturę i można ją symbolicznie przedstawić jako trójkąt, w którym punkty wierzchołków symbolizują trzy postaci eidetycznej sytuacji (Ja, Drugi, Trzeci), odcinki je łączące jako relacje ich wzajemnej komunikacji, a pole trójkąta jako przestrzeń komunikacji. Samo Ja-metafizyczne ma postać, którą można symbolicznie oddać bezstrukturalnością punktu, punktu, który nie ma żadnych wewnętrznych i zewnętrznych regionów, jest bez właściwości, jest „a-tomem” w etymologicznym znaczeniu: niepodzielny, nieskładający się z części, nie jest też więc jakąś całością. Transcenduje, wykracza poza wszelki system, choćby dla tego systemu był punktem odniesienia. Otóż taka dynamika konstytutywna, takie prawdziwe, w sensie pierwsze i konstytutywne poznanie o strukturze triadycznej, różnicuje się wyraźnie od uwikłania w siebie samego, od namiastki poznania. Gdy z jakichś powodów, czy będzie to niedojrzałość właściwa wiekowi, czy infantyлизм, czyli zatrzymanie lub regresja w rozwoju poznania istotnego, czy też gdy na skutek jakiegoś doświadczenia traumatycznego, albo na skutek własnej decyzji, ktoś zamyka się na absolutyzujące świadectwo trzeciego, powstaje to, co za Lacanem nazwaliśmy symptomem, czyli czysto psychologiczna struktura, rozbijająca – na poziomie jednak tylko przeżywania psychicznego – atomyczną jedność Ja na trzy regiony, odpowiadające archetypowi triadycznej komunikacji. Można im przypisać zrodzone na gruncie psychoanalizy nazwy. Sięgając po symboliczny sposób przedstawiania tej struktury, „punkt” Ja-metafizycznego przeżywany jest jako ekspandująca i rozpadająca się na trzy części przestrzeń, naśladująca trójkąt eidetycznej komunikacji: samo Ja-metafizyczne zostaje zastąpione w takim przeżywaniu przez *ego*, Drugi przez *alter-ego*, a Trzeci przez *super-ego*. O ile świadectwo trzeciego absolutyzuje, czyli uwalnia swoją dobrocią moją intuicję z euforycznej intencjonalności i przemienia ją w intencjonalność ekstatyczną, o tyle w lęku,

<sup>73</sup>Por. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Krytyka rozumu dialogicznego. Studium z metafizyki prawa naturalnego*, dz. cyt., s. 207–222 oraz A. Jarnuszkiewicz SJ, *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*, dz. cyt., s. 223–236.

skutku deficytu dobroci zawiązywanej przez trzeciego, Ja-metafizyczne zostaje zredukowane lękiem do *psyche* zautyzowanej, czy solipsystycznie zamkniętej w sobie: do zsubiektyzowanego ja-aksjologicznego. W takim ja-psychologicznym zatracą się przede wszystkim kontakt z trzecim, czyli sumienie etyczne. W Ja pojawia się – jak wspominaliśmy – psychologiczne rozbicie i kolejne dysocjacje:

- na *ego* – namiastkę, słabą pozostałość po Ja-metafizycznym,
- na coś podobnego do *super-ego* psychoanalityków – namiastkę, literalną pozostałość bliskości z Trzecim, coś co zamiast bezpieczeństwa właściwego dobroci, wzbudza lęk, oraz
- na *alter-ego*, podobne do przedmiotu libidalnego „*id*” psychoanalityków<sup>74</sup> – namiastkę, pozostałość po Drugim. Natomiast zamiast radości spełnienia, jaką budzi ktoś ukochany bliski w pragnieniu etycznym, pojawia się w Ja coś podobnego do popędowego „*id*”, zbudowanego jednak na lęku o siebie (nie na strachu adekwatnym do niezaspokojonej potrzeby), jakby stała kompulsja: euforyczne, nienasycone i symbiotyzujące pożądanie.

*Super-ego* ma zupełnie inną dynamikę niż sumienie, będące relacją do Trzeciego. W literaturze psychologicznej nie ma zgody wśród autorów i jednoznacznych definicji, a w każdym razie dopiero z biegiem czasu ulega precyzacji rozróżnienie „*super-ego*” i „*sumienia*”. Przypomnijmy syntetycznie:

*„Sam twórca terminu super-ego, Freud, używał niekiedy terminów sumienie i super-ego zamiennie. Jednakowoż na podstawie analizy da się uściślić te dwa tak ważne w sferze życia moralnego pojęcia.*

*Super-ego jest »zbiorem postaw zaczerpniętych z uewnętrznego systemu wartości społecznych, których używa jednostka do oceny własnego zachowania. Super-ego jest uczuciowe, irracjonalne, po większej części nieświadome i jest źródłem li tylko emocjonalnego poczucia winy, które może być patologiczne na poziomie neurotycznym lub psychotycznym. Super-ego jest przyjmowaniem przez dziecko bez refleksji sankcji dozowanych przez rodziców czyli wglądu w znaczenie samego doświadczenia wewnętrznego« (Coville). Wiąże się ono*

<sup>74</sup>Libidalna logika jest *par excellence* interesowna, szczególnie, gdy potrzeba wyradza się w hybrydalne pożądanie. Stąd więc bezinteresowna, „miłość altruistyczna (*agape*) jest dokładnie tym, co kłopotalo psychoanalizę od samego początku” (K. Wright, *Doświadcze-*

ze ślełą siłą samozniszczenia, pulsuje niepokojem. Super-ego kształtowało się w warunkach zależności magicznej dziecka od rodziców, które nie było w stanie zrozumieć pewnych reakcji ze strony swoich wychowawców. Formowaniu super-ego towarzyszy nieumotywołanie kary. Dziecko miało niejasne uczucie, że jest igraszką kaprysu znaczących dlań osób. Najważniejsze w całym procesie jest to, że czuło się winne, nie czując się nigdy odpowiedzialne (Berge). Zilboorg uważa, że poczucie winy wywodzące się od super-ego nie jest faktycznie poczuciem winy, ale strachem przed swym własnym super-ego, który jest analogiczny do strachu przed zanadto wymagającym ojcem. Super-ego jest z natury nieprzebaczący. Zawiera w sobie agresję i nienawiść, nie może być uciszony, uspokojony, gdzie sumienie żałuje, tam super-ego się złości. Sumienie »zawiera w sobie rozumowy osąd dotyczący słuszności lub zła. Jest ono świadome i samorefleksyjne. Jest źródłem realnej winy, jako adekwatnej reakcji na grzech w teologicznym sensie« (Coville).

Sumienie — produkt świadomości i światła rozumu związane jest z mądrą samokontrolą i zasadniczo nie zawiera w sobie żadnego strachu, zawierając coś, co przekracza nasze dane psychologiczne (Stern). Koordynuje i reguluje nasze moralne idee, emocje i zachowanie zgodne z moralnymi wartościami, moralnymi ideałami i moralnymi zasadami, które w sposób świadomy i nieświadomy zasymilowaliśmy. Posiada funkcję wykonawczą i sądową. Jego pogwałcenie prowadzi do realistycznych poczuciu winy (Mc Kenzie). Dziecko z chwilą osiągnięcia poczucia odpowiedzialności nie działa tylko dlatego, że boi się utracić rodziców (super-ego), ani też tylko dlatego, że kocha swych rodziców (ego idealne — ideal ego), ale dlatego, że widzi (nie od razu jasno), iż pewne zachowanie jest dobre i odczuwa doświadczenie wewnętrzne: to powinno być zrobione. Nie tylko wie, że inne zachowanie nie jest pochwalane, ale ono samo je gani (Mc Kenzie)<sup>75</sup>.

Samo natomiast centrum Ja traci poczucie swojej substancjalnie atomicznej podmiotowości i pojawia się jako przeżycie siebie nieprzytomne, czyli zredukowane do zsubiektywizowanej *psyche* — siedliska pożądań i potrzeb — zamkniętej w sobie i dążącej do homeostazy, ale w sposób kompulsywny, czyli wypływający z lęku o siebie, a nie ze strachu home-

---

*nie prewerbalne a intuicja sacrum*, [w:] *Psychoanaliza i religia w XXI wieku. Współzawodnictwo czy współpraca?*, dz. cyt., s. 260–261).

<sup>75</sup>S. Kuczkowski SJ, *Poczucie winy w świetle praktyki klinicznej*, [w:] „Znak” 230 (1973), s. 1021–1022, przypis 1. [Por. także S. Kuczkowski SJ, A. Jarnuszkiewicz SJ, *Rola poczucia winy w tworzeniu się postawy moralnej*, dz. cyt., s. 261–275 oraz A. Cechnicki, *Crisi dei valori, sensi di colpa e schizofrenia*, [w:] *Al di là del senso di colpa. Gli interrogativi del dopo-Freud*, [red.] A. Lambertino i in., Città Nuova Ed., Roma 1991, s. 166–172].

ostatycznie adekwatnego do niezaspokojonej potrzeby. Jest to jakby stała kompulsja podobna do przeżycia *ego* psychoanalityków, czegoś tak słabego, że istniejącego tylko w kompulsywnym starciu z *super-ego*, którego się boi i obecnego w kompulsywnym *id*, którego nie jest w stanie kontrolować. *Super-ego* i *alter-ego*, przedmiot *id*, ze swej strony są w ciągłym krótkim spięciu jako regiony sztucznie wydzielone z atomicznego *unum Ja-metafizycznego*. Nie ma więc nie tylko żadnej bezpośredniej bliskości z Drugim i Trzecim, ale ja traci w lęku – tym przeciwieństwie miłości – poczucie samego siebie. Przeżywa depersonifikację, do prozopagnozji włącznie, a nawet derealizację. Lęk o siebie osiąga poziom metafizyczny, staje się niedowierzaniem we własne istnienie (ὕβρις), jest „odpadaniem od ściany istnienia”. Ten lęk pcha do panicznego szukania samego siebie, do autorealizacji czy samopotwierdzania się: przemienienia potrzeby w pożądaną. Stosunek z innymi zredukowany zostaje do wartości (*ja-aksjologiczne*): piękno np. jawi się jako coś wartościowego według moich gustów, estetycznych potrzeb, przyzwyczajzeń czy uwarunkowań, dobro jako przedmiot pożądania, który ja chce woluntarystycznie sobie podporządkować, prawda jako sens tego, co pragmatystycznie użyteczne, a sprawiedliwość jawi się jako kategoryczna konieczność bycia „w porządku” wobec imperatywnej litery jakiegoś prawa, które wcale nie musi jawić się jako dobroć.

Te regiony są epifenomenem czysto psychologicznym, są symptomem braku relacji autentycznej z Trzecim i w konsekwencji także z Drugim i z samym sobą. *Ego*, które jest tylko pozostałością psychologiczną po *Ja-metafizycznym*, jest w gruncie rzeczy *Ja* podzielonym (*divided ego*). Psychiczne regiony *ego* są w ciągłym „krótkim spięciu” między sobą, w kompulsywnie symbiotycznej zależności, czy w walce o dominację jednego nad drugim, w walce w gruncie rzeczy o zjednoczenie *ja*, które to zjednoczenie jest jednak możliwe wyłącznie w bliskości etycznej z Drugim i Trzecim. Owe krótkie spięcia, odpowiadające dynamice wewnętrznej lęku, działają euforyzująco. Nie jest to już więcej pokój *ekstasis*, lecz lęk pod różnymi postaciami smutku, depresji czy euforii. Ta ostatnia jawi się namiastką, jak sztuczne ognie, sacharyna, czy „dotyk, który wstydzi się, że nie jest pieszczotą” (E. Lévinas). W ekstazie i w euforii różne jest też przeżycie czasu. Euforia jest chwilowa i kapryśna jak pożądanie (*id*) oraz jego zaspokojenie, którego jest upostaciowaniem. Ekstaza miłości jest natomiast trwała, wierna (powracająca), pełna pokoju innego niż nasycenie potrzeby, przemieniające się w ciężar nudy. Intuicja etyczna ma strukturę „zawężloną”, czyli odnosi się naraz nie tylko do przedmiotu poznania,

ale do wszystkich trzech postaci dramatu etycznego. Euforia natomiast zamyka w sobie Ja, uniemożliwia zawężenie z innym.

Symptomy, ekwiwalenty lęku zastępują struktury realne, ale zastępują je tylko emocjonalnie. Nie mają bowiem głębi metafizycznej, żadnej prawdziwej transcendencji – całe są „utkane” z mojego odniesienia się do nich. Nie mają żadnego wnętrza. Lęk Ja tylko je utrzymuje. Im większy lęk, tym one są wyraźniejsze i zdają się być realnymi partnerami spotkania, próbując tym samym niweczyć lęk. Ale ulepione są z lęku i tylko lęk je obiektywizuje, lecz nie urealnia. Otwiera się w ten sposób błędne koło obiektywizacji symptomu: lęk (1) z deficytu bliskości w realnej relacji (głównie z trzecim), produkuje symptom (2), o kształcie rodzącym kolejną spiralę lęku (3), który ma znarkotyzować lęk podstawowy. Lęk podstawowy pozostaje jednak dalej, gdyż relacja z symptomem nie jest realna. Lęk wywołany symptomem ma być większy, by swoją emocjonalną siłą (nowość), zlikwidować dotychczasowy stan. Lęk symptomatyczny powiększa tylko lęk (4) i dalej z kolei symptom (5) i jego tendencje narkotyczne (6). Sytuacja powtarza się, błędne koło się zamyka i staje samonapędzającym, „diabelskim kołem”. Przerwać je można tylko z zewnątrz, odnosząc się do tego, co zewnętrzne, nawiązując relację realną, której to właśnie brak rodzi lęk; relację bezpieczną, czyli mającą charakter dobroci absolutyzującej krótkie spięcie z *alter-ego* i *super-ego*. Dwa więc są kierunki działania na przerwanie błędnego koła lęku:

Pierwszy to nawiązanie relacji realnej poprzez odniesienie do transcendentnego *a priori* („derefleksja” V.E. Frankla), a raczej pogłębienie czy umocnienie jej, gdyż w sytuacji radykalnego zerwania nie wiadomo czy byłaby jeszcze możliwość jej nawiązania od nowa. Drugi to zniesienie lekorojnej roli symptomu, które jest braniem na siebie przez np. terapeutę czy pedagoga skutków zamknięcia w sobie.

Paradygmatem metod wyjścia z „pseudotriady” czy „kryptomonady”, uwolnienia Ja z nieprzytomności siebie jako Ja-metafizycznego, jest powrót do realnie triadycznej, konstytutywnej dynamiki poznania, przede wszystkim do oparcia poznania na absolutyzującym świadectwie trzeciego, które w sytuacji zaburzonego poznania, idzie często wbrew swoistej naoczności *alter-ego*. Ażeby przedrzeć się przez złudzenie – produkt zamknięcia się w sobie – trzeba najpierw nie bać się pojawienia się symptomu owego zamknięcia się w sobie (procedurę taką V.E. Frankl nazywa „intencją paradoksalną”) i zarazem oprzeć poznanie na świadectwie trzeciego, który swoją absolutnością wprowadza to, co E. Lévinas nazwał atmosferą dobroci właściwą pragnieniu metafizycznemu, atmosferą umożli-

wiającą wyjście z siebie, *ekstazę* ku temu, co rzeczywiście inne, zewnętrzne wobec mojego ja. Postawę taką nazwał V.E. Frankl „derefleksją”. Świadectwo Trzeciego wobec mojego Ja odsłania Drugiego w jego jedyności, a więc w radykalnej inności od Ja, czyli w fakcie nie bycia *alter-ego*. To świadectwo uwalnia zarówno z mojego ugrzęźnięcia w wyobrażeniach-projeckcjach o drugim, na obraz, podobieństwo i miarę własnych lęków, jak i z zasłon-masek, jakie drugi wobec mnie przybiera, często jako sytuacyjną reakcję na moje w sobie zamknięcie. Świadectwo Trzeciego absolutyzuje, czyli uwalnia swoją dobrocią moją intuicję z euforycznej intencjonalności i przemienia ją w intencjonalność ekstatyczną: uwalnia z lęku, skutku deficytu dobroci, zawiązywanej przez trzeciego; z lęku, który redukuje moje Ja-metafizyczne do — jak mówiliśmy — *psyche* zautyzowanej czy zamkniętej solipsystycznie w sobie: do skrajnie zsubiektywizowanego ja-aksjologicznego, które nazwaliśmy dla odróżnienia od *psyche* (Ja-psychicznego) — ja-psychologicznym.

Rola terapeuty czy pedagoga, który chce pomóc uwolnić się od symptomu, nie ogranicza się do roli pielęgniarza biernie asystującego w znoszeniu symptomu, ale też nie jest rolą guru, który chciałby indoktrynować drugiego. Terapeuta czy pedagog może być świadkiem możliwej wolności, świadkiem przytomności metafizycznej sytuacji. To świadectwo absolutyzuje czy rozwiązuje symptom, pozwala przejść od pożądania rodzącego lęk (w jego przejawach takich jak „hiperrefleksja” czy „hiperintencja”) do pragnienia. To świadectwo egzorcyzmuje lęk. Nie neantyzuje homeostatycznych potrzeb, ale przywraca im adekwatność, uwalnia z popadnięcia w hybrydalne pożądania. To świadectwo pokazuje drogę przejścia od „monologu” czy symbiotyzującej konwencji „dialogu” do etyki, lub inaczej, przejście od gry „po-rozumienia” i „po-jednania” do bliskości „z-gody” czy „u-gody” z drugim realnym. Postać terapeuty jako świadka transcendencji musi być na tyle dyrektywna i na tyle niedyrektywna, by uobecnić Dobroć transcendencji i bliskości. Szerzej zatrzymamy się nad tym poniżej w §4.4.

### 4.3. Paradoks systemowy i kontrparadoks etyczny<sup>\*</sup>

*Do ucznia, który pełen niepokoju  
nieustannie oddawał się modlitwom,  
powiedział Mistrz:  
— Kiedy przestaniesz się wspierać na Bogu  
i staniesz na własnych nogach?  
Zdumiał się uczeń:  
— Przecież to ty nas uczyłeś,  
by uważać Boga za Ojca!  
— A kiedy nauczysz się, że ojciec to  
nie jest ktoś, na kim możesz się wspierać,  
ale ktoś, kto wyzwala cię z twojej skłonności  
do wspierania się na kimś?*

Anthony de Mello SJ

*...cel mój*

*— popsucie gry...*

Witold Gombrowicz

#### 4.3.1. Trochę najnowszej historii

Traktuję poniższe rozważania jako uwyrażnienie szczególnej sytuacji granicznej, a zarazem jako aplikację rozwiązań metafizycznych do prób poradzenia sobie z problemem psychiatrycznym. Takie postępowanie należy w sposób istotny do metodologii tego studium. Na początek chciałbym pokrótce naszkicować eksperyment psychiatryczny tzw. rodzinnej terapii systemowej jako sytuację graniczną i pokazać, jak wpłynął on na mniej lub bardziej ukrytą wizję metafizyczną zaangażowanych w nią psychiatrów. Eksperyment ów dotyczył badań nad genezą schizofrenii. Zainteresowanie schizofrenią stało się szczególnym „toposem filozoficznym” naszych czasów, gdy odkryto, że schizofrenia może być traktowana nie tylko jako choroba jednostki, lecz iż może mieć ona swoje źródło poza pacjentem jako wynik działania naturalnych systemów, a mianowicie jako

---

<sup>\*</sup>Podstawą tego i części następnego paragrafu był referat, poświęcony filozoficznym założeniom systemowej koncepcji walki z lękiem w perinatologii, wygłoszony w Krakowie 20 lutego 1992 r. na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego. Tekst

produkt uboczny długiej serii kompromisów, jakie poczynił system, kompromisów, które stabilizowały całość kosztem jej niektórych części czy elementów. W problematyce szukania genezy schizofrenii widać koncentrację „na jednym uniwersalnym i ogólnoludzkim dylemacie: między wolnością jednostki, jej tożsamością, samodzielnością a jej związkami, zależnością, związaniem z innymi. Może właśnie owa uniwersalność problemu sprawiła, że zagadnienie genezy schizofrenii przestało być jedynie dociekaniem naukowym, stało się także problemem kulturowym, moralnym, a nawet — jak w wypadku antypsychiatrii — politycznym”<sup>76</sup>.

Eksperyment ma miejsce we Włoszech w Lombardii, a precyzyjnie w Cittiglio (Varese). Główną postacią wśród teoretyków eksperymentu jest Mara Selvini Palazzoli<sup>77</sup> z Mediolanu, a osobą centralną zarysowanej poniżej sytuacji jest Michele Mozzicato<sup>78</sup> Szerszy kontekst ekspery-

---

opublikowany pt. „Od dialogu do etyki” — paradoks systemowy. *Z filozofii koncepcji systemowej walki z lękiem*, dz. cyt., s. 183–201.

<sup>76</sup>BR, s. 21.

<sup>77</sup>Por. M. Selvini Palazzoli, S. Cirillo, A.M. Sorrentino, *Family Games. General Models of Psychotic Processes in the Family*, W.W. Norton and Company, New York 1989; [dalej FG]; PC; G. Cecchin, *Hypothesizing, Circularity and Neutrality Revisited: An Invitation to Curiosity*, dz. cyt., s. 405–413; G. Cecchin, L. Boscolo, G. Prata, M. Selvini Palazzoli, *Hypothesizing — Circularity — Neutrality: Three Guidelines for the Conductor of the Session*, dz. cyt., s. 3–12; Marę Selvini Palazzoli poznałem poprzez jej pisma bardzo dawno, bo w 1976 roku, ucząc się z jej skryptu podstaw psychoanalizy (wykładała ją na jezuickim Wydziale Filozoficznym w Gallarate pod Mediolanem) i poznając podstawy terapii rodzin z własnie wtedy wydanej pracy jej autorstwa *Paradosso e conparadosso*; później natomiast, już w Krakowie w latach 80., poznałem osobiście G. Cecchina i M. Mozzicato. Refleksja nad procedurami wprowadzonymi do psychoterapii przez *team* Mary Selvini Palazzoli jest o tyle ciekawa, że sam ten zespół dokonał autorefleksji nad swoim rozwojem metodologicznym i szeroko tę drogę opisał; por. *Cronaca di una ricerca. L'evoluzione della terapia familiare nelle opere di Mara Selvini Palazzoli*, [red.] M. Selvini, NIS, Roma 1985 (*The Work of Mara Selvini Palazzoli*, Aronson, New York 1988); zob. także: B.Ch. Pisarsky, *Die Mailänder Schule. Systemische Therapie von der paradoxen Intervention zum epigenetischen Ansatz*, dz. cyt.; H. Goldenberg, I. Goldenberg, *Terapia rodzin*, WUJ, Kraków 2006, s. 276–294; *Ewolucja myślenia systemowego w terapii rodzin. Od metafory cybernetycznej do dialogu i narracji*, [red.] L. Górniak, B. Józefik, WUJ, Kraków 2003; *Terapia rodzin a perspektywa feministyczna*, [red.] B. Józefik, B. de Barbaro, WUJ, Kraków, 2004; B. Józefik, *Relacje rodzinne w anoreksji i bulimii psychicznej*, WUJ, Kraków 2006; B. Józefik, *Od cybernetycznej metafory do dialogu i narracji*, [w:] *Narracja. Teoria i praktyka*, [red.] B. Janusz, K. Gdowska, B. de Barbaro, WUJ, Kraków 2008, s. 459–470.

<sup>78</sup>Por. M. Mozzicato, G. Agnetti, G. Rangone, F. Vadilonga, *Insegnamento e apprendimento del modello sistemico nel contesto dei servizi pubblici: un approccio circolare*, [w:] *La formazione relazionale. Individuo e gruppo nel processo di apprendimento. Atti II Convegno Italiano dell'Istituto di Terapia Familiare di Roma*, [red.] M. Andolfi, D. Piccone, Edizioni I.T.F., Roma 1985, s. 5–16.

mentu to sytuacja szpitalnictwa psychiatrycznego w Europie. Do lat 60. naszego wieku powszechnie obowiązywał medyczny model choroby i leczenia, który we Włoszech opierał się na istniejącym od 1904 roku ustanowionym modelu zamkniętych regionalnych szpitali-miasteczek psychiatrycznych. Pod wpływem socjologizmu właściwego ruchowi antypsychiatrycznemu<sup>79</sup>, z motywów częściowo ideologicznych (lewica marksizująca), częściowo filozoficznych (egzystencjalizm typu Sartre'a, skądinąd sympatyzującego przez dłuższy czas z marksizmem), model ten został teoretycznie zakwestionowany. Nie jednostka (pacjent) jest „winna” chorobie, lecz stosunki społeczne są przyczyną choroby. Stąd zrodził się teoretyczny postulat rozwiązania szpitali psychiatrycznych z równoczesną zmianą stosunków społecznych. Na szczęście lekarze ci, choć uwikłani w politykę, nie mieli możliwości eksperymentów społecznych na zbyt wielką skalę i musieli zadowolić się reformą samego lecznictwa psychiatrycznego. Stopniowo odkrywali, że postulatywny, linearny model przyczynowo-skutkowy powstania choroby psychicznej (głównie schizofrenii) nie odpowiada rzeczywistej sytuacji. Choć rzeczywiście choroba pacjenta nie jest zakorzeniona wyłącznie w jego psycho-biologicznej strukturze, lecz w jego związkach społecznych, to podstawową rolę wśród tych związków odgrywa nie makrospołeczność, lecz najbliższa rodzina. Poza tym przyczynowość jawiąca się w procesie chorobowym ma inny niż „linearny” charakter; ma ona raczej charakter „cyrkularny”, a obraz sytuacji lepiej można opisać kategoriami określanymi jako systemowe<sup>80</sup>. Okazywało się z czasem, że to nie sam pacjent jest chory, lecz że chory jest cały układ osób wzajemnie sobie znaczących, wchodzących w skład systemu (esencjonalnie układ dziecko–matka–ojciec) i że pacjent jest zasadniczo „miejsmem” ujawnienia się patologii, a nie jej przyczyną; że układ ten ma charakter koewolucyjny i że każda z postaci dramatu choroby wpływa na inne oraz że zmiany w systemie można osiągnąć zmieniając w miarę możliwości funkcjonowanie w systemie wszystkich postaci chorobowego dramatu, głównie zaś przez uruchomienie tzw. metamyślenia o całej sytuacji, właściwego wszystkim uczestnikom zachorowania i leczenia. Eksperyment przebiega dwoma torami i dwutorowo jest kontrolowany<sup>81</sup>.

<sup>79</sup>Por. R.D. Laing, D.G. Cooper, *Reason and Violence*, dz. cyt.

<sup>80</sup>Por. F.B. Simon, H. Stierlin, L.C. Wynne, *The Language of Family Therapy. A Systemic Vocabulary and Sourcebook*, Family Process Press, New York 1985.

<sup>81</sup>Jednym ze sposobów kontroli było niewprowadzenie reformy z 1978 roku w części Włoch biednej i nieprzygotowanej do niej: obraz ten był naturalną grupą kontrolną dla eksperymentu reformy.

Najpierw rozpoczęła go grupa lekarzy zainspirowanych antypsychiatrią i przygotowała go w regionie Varese na tyle, że makrospołeczne zmiany ideologii leczenia psychiatrycznego ułatwiły jego pogłębienie. Drugi to wymuszone przez ideologów z kręgu anarchizującej Partii Radikalnej, pod groźbą ogólnospołecznego referendum nad bezwarunkową likwidacją szpitali psychiatrycznych, zmiany legislacyjne w 1978 roku. Polegały one na natychmiastowej likwidacji szpitali-miasteczek psychiatrycznych i utworzenie na ich miejsce małych oddziałów psychiatrycznych w szpitalach ogólnych oraz centrów peryferyjnej ambulatoryjnej pomocy psychiatrycznej. Reforma udała się od razu tam, gdzie już była *de facto* zainicjowana (północne Włochy), a tylko powoli tam, gdzie była odebrana jako odgórne zalecenie administracji centralnej (południe Włoch). W połowie lat 60. M. Mozzicato, jako początkujący psychiatra, próbował reaktywować zamkniętego w odizolowanej celi, pogrążonego w autyzmie pacjenta. Udało mu się to osiągnąć i po paru tygodniach pacjent zaczął pracować w szpitalnym barze. Sytuacja ta jednak spotkała się z ostrą reakcją rodziców pacjenta, którzy zarzucili „*niedoświadczonemu lekarzowi eksperymentowanie na pacjencie zamiast leczenia go porządnie na szpitalnym łóżku w należytej ciszy i spokoju*”. To i podobne doświadczenia pchnęły wyczulonych na problematykę relacji społecznych lekarzy do przyjrzenia się bliżej zależnościom wewnątrzrodzinnym swoich pacjentów i do podjęcia prób interwencji w to środowisko. Praca powoli przenosiła się z łóżek szpitalnych do środowiska rodzinnego, z centralnego szpitala do peryferyjnych centrów medycznych w naturalnym środowisku pacjentów. Reforma z 1978 roku umocniła tę tendencję, uniemożliwiając przewlekłe hospitalizacje z wyjątkiem pacjentów jatrogennie zinvalidyzowanych dotychczasowym sposobem leczenia. Wgląd filozoficzny lekarzy zaangażowanych w ten eksperyment, częściowo spowodowany własnymi wyjściowymi przekonaniem antypsychiatrycznymi, częściowo zaś administracyjnymi dekretemi zmieniającymi warunki funkcjonowania szpitalnictwa psychiatrycznego, ewoluował. Przeszedł drogę od ideologii marksizującej i egzystencjalistycznej, obciążającej winą za chorobę rodzinę pacjenta, od inspiracji teorią F. Fromm-Reichmann nadopiekuńczej „schizofrenogennej matki” oraz teorią „*double bind*”, opracowanej przez antropologa Gregory Batesona i zespół z Palo Alto, tj. psychiatrę Don D. Jacksona, teoretyka komunikacji Jay Haleya, oraz teoretyka nauki Johna Weaklanda<sup>82</sup>, do modeli psychoedukacyjnych, odbarczają-

<sup>82</sup> Por. głównie G. Bateson, D. Jackson, J. Haley, J. Weakland, *Toward a Theory of Schi-*

cych stopniowo rodziców (inspiracja teorią „*family burden*”), od brzemienia winy i odpowiedzialności za chorobę pacjenta i jego los. Dalej ku podejściom określanym jako systemowe, w których myślenie linearne czyli proste przyczynowo-skutkowe – zastąpione zostało stopniowo myśleniem cyrkularnym o typie zależności „cybernetycznych”, czyli feedbackowo koewolucyjnych, a digitalny (cyfrowy) język diagnostyczno-oceniający zastępowany był analogowym (płynnym) metajęzykiem (o jego naturze i dylematach poniżej), jaki musieli wypracowywać wszyscy zamieszani w dramat choroby i leczenia. Dalszy rozwój eksperymentu wskazuje na ewolucję myślenia systemowego<sup>83</sup> ku myśleniu związanemu coraz bardziej z kategoriami teorii chaosu<sup>84</sup>, co jest określeniem mało precyzyjnym. Lepiej więc będzie może mówić o rozwoju ku myśleniu personalistycznemu, w którym system relacji cyrkularnych zastąpiony jest coraz bardziej tym, co nazwałem, idąc za analizami Lévinasa, *etyką*: ku relacjom etycznej separacji i bliskości; separacji innej niż chaos i bliskości innej niż system; więzi innej niż więzy. Zatrzymajmy się nad istotą zagadnienia, którego historię w jednym tylko środowisku krótko zarysowaliśmy.

#### 4.3.2. Od linearnego monologu do systemowego dialogu

*Kupowałam zeszyty i zostawały puste.  
Jeśli prosiły o słowa,  
wypuszczałam po kilka  
na wybieg kartki ołówkiem.  
Aż w końcu sama dla siebie  
byłam trzecią osobą.  
I ta osoba patrzyła jak rzeczy milczkiem  
zdejmują nazwy jak cudze ubrania  
i wszystkie nasze sprawy  
wyplątują się z przyczyn.*

Natalia de Barbaro

W naukach przyrodniczych, zgodnie zarówno z epistemicznym paradygmatem wyjaśniania poprzez porządkowanie osnute na kanwie tzw.

---

*zophrenia*, [w:] „Behavioral Science” vol. 1, 4 (1956), s. 251–264 oraz *Double Bind. The Foundation of the Communicational Approach to the Family*, [red.] C.E. Sluzki, D.C. Ransom, Grune & Stratton, New York 1976.

<sup>83</sup>Por. L. von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, PWN, Warszawa 1984 i G.M. Weinberg, *Myślenie systemowe*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1979.

<sup>84</sup>Por. I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przy-*

przyczyn, jak i z potoczną zdroworozsądkową intuicją, przyjmuje się, że zjawiska dają się wyjaśniać poprzez tzw. przyczynowość liniową czyli liniową. „Związek przyczynowy nazywany jest liniowym, gdy nie zachodzi proces sprzężenia zwrotnego, innymi słowy, gdy sekwencja przyczyna–skutek nie prowadzi z powrotem do punktu początkowego”<sup>85</sup>. Porządkowanie rzeczywistości w oparciu o przyczynowość liniową wydaje się być przejrzyste i skuteczne w poznawczym i technicznym porządkowaniu rzeczywistości. Istnieją jednak powody, dla których ten sposób opisu trudno uznać i za istotny i w ogóle za prawdziwy. Obserwator diagnozujący, czyli odczytujący wyjaśniane zjawiska, stopniowo ingeruje w samą rzeczywistość. Widać to wyraźnie w badaniach nad układami koewoluującymi, czyli tam, gdzie występują sprzężenia zwrotne, szczególnie w badaniach nad zagadnieniami związków pomiędzy genezą schizofrenii a strukturą rodziny, gdzie podejście linearne, początkowo neutralne poznawczo, staje się w momencie przejścia – płynnego zresztą – od diagnozy do terapii, przekształcaniem rzeczywistości poprzez interpretującego sytuację terapeutę. W świetle dalszych badań takie linearne interpretacje często okazywały się myśleniem życzeniowym terapeuty i w konsekwencji propagandowym głoszeniem poglądów silnie nasycanych treściami emocjonalnymi o wyraźnie stronnicy charakterze (np. przypisywanie decydującego znaczenia w powstaniu choroby matce pacjenta, jak w teorii nadopiekuńczej tzw. „schizofrenogennej matki”, albo całej rodzinie, jak np. w antypsychiatrycznej teorii R.D. Lainga, opisującej pacjenta jako ofiarę rodziny-gangstera, a nawet łańcuchowi pokoleń jak w teorii M. Bowena tzw. „emocjonalnego rozvodu”, albo wreszcie odwrotnie, jak w teorii tzw. „brzemienia rodzinnego”, tendencja do oskarżania psychiatrów o koalicję z pacjentem zwróconą przeciw, i tak już obciążonej chorym, rodzinie). „Próby dotarcia do prawdziwego obrazu rzeczywistości rodzinnej stawały się, nieprzypadkowo, ocenianiem kto jest winny powstaniu psychozy u pacjenta czy powstaniu brzemienia u członków rodziny”<sup>86</sup>. Przyczyną bardziej podstawową, dla której linearność przy opisie rzeczywistości rodzinnej w kontekście genezy i przebiegu schizofrenii, nie może być zaakceptowana, jest fakt, że takie ujęcie nie opisuje istotnych zjawisk. Rodzina bowiem jawi się w procesie genezy i w przebiegu schizofrenii jako system, w którym sprzężenie zwrotne jest mechanizmem w sposób za-

---

rodq, PIW, Warszawa 1990.

<sup>85</sup>Por. F.B. Simon, H. Stierlin, L.C. Wynne, *The Language of Family Therapy. A Systemic Vocabulary and Sourcebook*, dz. cyt., s. 212.

<sup>86</sup>Por. BR, s. 12–42.

sadniczy regulującym ów rodzinny proces. Zjawiska zachodzące w tym procesie mogą być wyjaśnione tylko poprzez wzajemne uwarunkowania różnych zmiennych. Ewolucja właściwa patogennemu procesowi rodzinnemu ma w gruncie rzeczy systemowy, „cybernetyczny” charakter, czyli jest koewolucją, procesem wprowadzania i utrzymywania stałości<sup>87</sup>. Koewolucja jawi się jako fenomen podstawowy w patogennym procesie rodzinnym: to, co komunikują lub robią matka i ojciec ma wpływ na dziecko, z kolei to, co robi dziecko ma wpływ na rodziców, którzy reagują na dziecko, co powoduje kolejną serię interakcji motywowanych naturą samego systemu np. zadaniem, by utrzymać rodzinę jako nienaruszoną całość. Problemy powstają, gdy przychodzi opisać normalny rytm tego procesu (teoria normalnej rodziny) lub gdy na skutek cierpienia rodzi się medyczne zadanie, by wpłynąć na chory proces rodzinny (terapia rodziny) doprowadzając go do normy<sup>88</sup>. Jak opisać normę? Jak dokonać indywidualizacji tego, co normalne, a więc różne od tego, co patologiczne czy niedojrzałe? Jeśli choroba nie ma linearnie swojej przyczyny, to czy ma swoją przyczynę w złym systemie, w złej „cyrkularności”? Czy istnieją dobre systemy i czym różnią się od złych? Czy może w ogóle każdy system jest zły, a normalnego procesu rodzinnego nie da się opisać ani przez odwołanie się do logiki linearnej, ani systemowo-cyrkularnej? Próbą dotarcia do odpowiedzi na powyższe pytania może być np. prześledzenie „gry rodzinnej” opisywanej przez M. Selvini Palazzoli i jej współpracowników z Mediolanu, gry<sup>89</sup>, która miałaby być modelem rozwoju procesu psychotycznego.

*„Pierwszy etap »gry rodzinnej«, która w ostatecznej konsekwencji prowadzi do powstania psychozy, rozgrywa się między rodzicami przyszłego pacjenta, lecz — jak to podkreślają autorzy — jest to w zasadzie »gra bez początku«: »[...] od pokolenia do pokolenia, zawsze możemy wskazać na istotny punkt w czasie, od którego można zacząć, ale nigdy nie będzie to [...] punkt zero, od którego gra się zaczyna»<sup>90</sup>.*

*„[...] Gra podjęta przez małżonków ma swoje cechy charakterystyczne: jest to gra, w której »aktywny prowokator« i »bierny prowokator« utrzymują się nawzajem w pozycji szachowego pata. Przykładem takiego biernego prowokatora może być mąż, który posłusznie*

<sup>87</sup>Por. F.B. Simon, H. Stierlin, L.C. Wynne, *The Language of Family Therapy. A Systemic Vocabulary and Sourcebook*, dz. cyt., s. 38.

<sup>88</sup>Por. BR.

<sup>89</sup>Por. FG.

<sup>90</sup>FG, s. 164.

*i dokładnie wykonuje polecenia swojej żony, ale nie radzi sobie z tym »mimo najszczerzych chęci«. Między małżonkami toczy się cicha bitwa. Należy pamiętać, że gra rodzinna jest toczącym się procesem, sekwencją »pchnięć i ripost«, niekiedy znakowanych wydarzeniami życiowymi i reakcjami na nie. Tak jest oczywiście w wielu grach małżeńskich, ta wszakże tym się charakteryzuje, że obie strony unikają eskalacji walki, partnerzy redukują powstające przewagi drugiego, ale nie dążą do zwycięstwa, grają »na pata«. Z zewnątrz nie da się ocenić, czy para ta jest szczęśliwa, czy żyje w stałym stresie. Potrafi to jedynie ich dziecko, przyszły pacjent psychotyczny. W drugiej fazie do gry małżeńskiej zostaje włączone ich dziecko. Mylnie odczytuje ono biernego prowokatora jako ofiarę gry, »przegrywacza« i przez to staje po jego/jej stronie, chcąc go/ją bronić przed prowokatorem aktywnym, »zwycięzcą« łatwym do zidentyfikowania. Ta część procesu rodzinnego toczy się na ukrytym poziomie, pełna jest niejasnych obietnic, wieloznaczności oraz elementów uwodzenia i jest przez to szczególnie trudna do zrekonstruowania. Patogenność koalicji między dzieckiem a »biernym prowokatorem« tkwi w tym, że jest ona nie tylko międzypokoleniowa, ukryta, lecz także celowa, instrumentalna, nastawiona (ze strony rodzica) na walkę z partnerem. Dziecko wciągnięte przez biernego prowokatora do tej gry staje się w tym momencie tej gry ofiarą. Gdy zorientuje się, że związek ma charakter instrumentalny, poczuje się oszukane. W następnej, trzeciej fazie, dziecko dostrzegłszy, że gra między rodzicami toczy się dalej i że w przymierzu z »przegrywaczem« było jedynie instrumentem, podejmuje wysiłek dokonania czegoś, co musi zostać zauważone, czegoś nadzwyczajnego, jakiejś »nauczki« dla rodziców. W szczególności ma nadzieję na uzyskanie lojalności tego z rodziców, które dostało od niego wsparcie. Pojawiają się zachowania nowe, jeszcze nie patologiczne per se, lecz niezwykle. Mogą one być zupełnie fizjologiczne, związane z okresem dojrzewania lub wysiłkiem ku autonomii, muszą zwrócić uwagę otoczenia. W pesymistycznej wersji wiodącej ku psychozie, próba ze strony syna/córki zmiany dotychczasowych zasad gry poprzez »niezwykłe zachowania« kończy się niepowodzeniem. Dochodzi do czwartej fazy gry. Dawny bierny prowokator, »przegrywacz«, później sprzymierzeniec dziecka, odwraca się od niego: w reakcji na rebelię ze strony dziecka opowiada się po stronie swego partnera małżeńskiego, a więc osoby, którą dziecko uprzednio uważało naiwnie za »wspólnego wroga«. Faza piąta to wybuch psychozy. Dziecko czuje się zdradzone, bezradne i opuszczone. Skoro »normalne« sposoby nie przyniosły skutku, jedyną możliwością rewanżu i paradoksalnego zwycięstwa stają się objawy psychotyczne. »Już więcej nie będzie skazany na przegrywanie, nareszcie może przechytrzyć 'zwycięzcę'*

*i pokazać kiepskiemu, zależnemu 'przerywaczowi', czego on — ich syn — jest w stanie dokonać»<sup>91</sup>.*

*„Ostatnia faza psychotycznej gry rodzinnej może nie wyjść poza krąg rodzinny. Dramatyczny protest psychotyczny może doprowadzić do transformacji wewnątrzrodzinnej, do zmiany, która spowoduje, że psychoza ustąpi. Częściej jednak zdarza się, że dookoła objawów pacjenta każda z osób wypracuje sobie własne strategie postępowania, czego efektem będzie wzmocnienie tych objawów i ich technicyzacja. Objawy zaczynają być częścią toczącej się nadal gry między rodzicami. W tej grze jest stale pat»<sup>92</sup>.*

Sytuacja psychiatryczna staje się okazją do coraz precyzyjniejszego wglądu w metafizyczną naturę relacji międzyosobowych i odwrotnie, rozstrzygnięcia metafizyczne pozwalają na precyzyjniejsze poruszanie się w doświadczeniu psychiatrycznym. Choroba, czy trudność emocjonalna i duchowa, jest sytuacją graniczną, toposem analiz teoretycznych — w sensie metaklinicznych — ale także miejscem aplikacji antropologicznych rozstrzygnięć metafizycznych w terapii czy innej pomocy praktycznej. Oba te wątki z konieczności przeplatają się w badaniach i działaniach medycznych, pedagogicznych, duszpasterskich. Być może podstawową wartością wspólną teoretycznej analizie i praktycznym aplikacjom jest opis i pomoc w przywróceniu tej wartości podstawowej, którą nazwalismy wolnością metafizyczną, która to przejawia się jako antropologiczny fenomen nadziei. W sytuacji granicznej cierpienia chorobowego, jak właśnie szczególnie wyraźnie widać to w schizofrenii<sup>93</sup>, podmiotowość jawi się jako „chora” na tak zwaną ύβρις, gdyż nie może w „zdrowy” sposób ani jako podmiot znaleźć przedmiotu, ani stać się sama przedmiotem. *Hybris* opisywana przez M. Selvini Palazzoli jest rodzajem pychy. Podmiot nie dowierza, że rzeczywiście już istnieje. Podmiot pogrążony jest w pierwotnym lęku zakorzenionym być może w tym, co religia nazywa skutkiem grzechu pierworodnego lub w urazie z dzieciństwa, gdy jako dziecko został nieprzyjęty przez matkę, która powinna była mu objawić jego istnienie jako dar, czyli przyjąć go jako dar, a nie jako np. dziecko jakoś niechciane. Nie dowierza i usiłuje konstytuować się (czy konstruować), głównie jako produkt stosunków społecznych, których chce być zawężeniem. Owo lękowe usiłowanie zawężenia relacji społecznych wokół siebie przez wiele postaci tej samej sytuacji nazywane bywa syme-

<sup>91</sup>FG, s. 172.

<sup>92</sup>BR, s. 51–53.

<sup>93</sup>Por. PC, s. 32 i nn.

trycznością. Podmiotowość oscyluje między dwoma skrajnościami. Jedną to totalność symetryczna, czyli próba zdefiniowania relacji z jednego podmiotowego punktu wyjścia, wbrew nawet analogicznemu usiłowaniu innych postaci sytuacji oscylacyjnej. Definiowanie to dokonuje się najczęściej przez dominację w relacji, w tym również przez dominację manipulacyjną. Druga to totalność całości, czyli próba definiowania relacji komplementarnie poprzez role, jakie pełnią w sytuacji poszczególne postaci, a więc ograniczenie relacyjności z innymi do jedynie jakiejś, choćby istotnej, funkcji w systemie. Sposobem na ową oscylację jest tzw. gra schizofreniczna, która rodzi potrzebę czynnika stabilizującego oscylację, a tym czynnikiem staje się np., dla toczących taką grę rodziców, ich dziecko. System rodzinny jest szczególnie wdzięcznym *toposem* wglądu filozoficznego w naturę relacji zaburzonych i respektywnie w strukturę naturalną relacji międzyosobowych. Dziecko w grze oscylacyjnej ulega „triangulacji”, czyli włączeniu do gry rodziców w pozycji intermediatora<sup>94</sup>, ulega tym samym naduwikłaniu go w oscylację, której istotą jest mieszanie aprobeaty osobowej (koalicji etycznej) z dyspozycyjnością funkcjonalną (koalicją instrumentalną). Gra schizofrenogenna jest oscylacyjna, jak gra w kółko i krzyżyk z komputerowych „WarGames” Badhama, czyli z jednej strony jest grą, której celem jest wygrana zamierzona przez każdego uczestnika gry (tzw. „symetria”), z drugiej, ponieważ jest to niemożliwe, jest grą ze swej istoty „na pata”. Jej motywem jest *hybris*: „zabawa” w bycie blisko drugiego pod pretekstem gry. W *hybris* nie chodzi o kontrolowanie innej osoby, lecz o kontrolowanie definiowania relacji (odwrotność absolutyzacji czyli uwalniania). Nie wierzy się bowiem w istnienie osoby transcendujące zależności funkcjonalnie relacyjne, innymi słowy nie wierzy się w substancjalne istnienie osoby, i sądzi się, że tożsamość rodzi się z relacji i niepanowanie nad jej definiowaniem jest równoznaczne ze śmiercią („instynkt śmierci” Freuda). Dla zachowania kontroli relacji naraża się nawet życie, ceniąc je mniej, sądzi się bowiem, że jego tożsamość i tak rodzi się z relacji. Stąd więc sposobem na ową hybrydalną oscylację jest właśnie gra pozorów czy pozorna gra: zmienia się w niej bowiem nieustannie reguły gry i role (nie są bowiem ważne) tak, by gra się nie skończyła i by nie zostać samemu, co oznaczałoby anihilację. Owa gra „na pata” (żeby nie wygrać i nie przegrać) jest w gruncie rzeczy (mimo pozorów symetrii) grą będącą tylko zabawą (gra w organiczną komple-

<sup>94</sup>M. Bowen, *The Use of Family Theory in Clinical Practice*, [w:] „Comprehensive Psychiatriy” 7 (1966), s. 345–374.

mentarność) – bo gra zdaje się wieść ku bliskości, lecz bliskość jest podwójnie zagrożona: albo końcem gry i konsekwentnie rozstaniem, albo samą grą, która maskuje i nigdy nie pozwala być blisko; nawet gra oparta na rolach naturalnych jak płciowość w ogóle czy erotyzm i rodzinność. Powróćmy do analizy powyżej streszczonego opisu tej gry dokonanego przez M. Selvini Palazzoli, opisu uzupełnionego przez jej inne analizy zawarte w sztandarowym tekście „Paradosso e controparadosso”<sup>95</sup> z 1975 roku. Otóż rodzice jawią się dziecku w rodzinnej grze „na pata” jako „bierny prowokator” i „aktywny prowokator”, gdzie „bierny prowokator” bywa przez dziecko oceniany jako ofiara gry („przegrywacz”). Emocjonalnie (nie instrumentalnie, lecz z miłości) staje ono po stronie „ofiary”, w koalicji z nią, by ją bronić przed łatwym do zidentyfikowania „aktywnym prowokatorem” („zwycięzcą”). Dziecko staje się przez tę koalicję prawdziwą ofiarą gry („bierny prowokator” symuluje w gruncie rzeczy ofiarę). Gdy dziecko odkryje instrumentalny charakter koalicji, w której rodzice walczą ze sobą posługując się w tej grze koalicjantem tylko instrumentalnie, jak pionkiem, czuje się etycznie oszukane. Samo zaczyna grać w tę grę szukając jednak dalej etycznego wsparcia w dawnym koalicjancie (szukając np. lojalności w obliczu „dziwnych zachowań”). Dawny „bierny prowokator” i dawny „aktywny prowokator” (dawny „wspólny wróg”) stają w koalicji razem jako nowy „bierny prowokator”, a dziecko zyskuje rolę „aktywnego prowokatora” („rebelianta”). Zmiana koalicji w nowej grze prowadzi do dekompensacji psychotycznej, gdyż prowadzenie gry „na pata” z pozycji „aktywnego prowokatora”, przy równoczesnym zaistnieniu przegranej w koalicji, jest pozbawieniem owej gry wszelkich reguł, co dla gracza będącego w pozycji dziecka jest często po prostu niemożliwe do udźwignięcia. Struktury psychotyczne (ale również urojenia anankastyczne czy anorektyczne) mają zastąpić reguły gry nadmiernie poplątane, czyli sytuację, w której bycie „aktywnym prowokatorem” jako „rebeliant” prowadzi do przegranej, zarówno instrumentalnego jak i etycznego, bliskości-koalicji, w którą dziecko było pierwotnie nieinstrumentalnie włączone. Same struktury psychotyczne są jednak na skutek autyzmu tylko odzwierciedleniem zbyt poplątanych reguł gry. Ta prowokacja albo przerywa grę „na pata”, albo jeszcze bardziej ją komplikuje.

---

<sup>95</sup>Por. PC.

#### 4.4. „Od dialogu do etyki” *perichoreza* i *trialog*<sup>\*</sup>

*Jeden sposób [budzenia w Ja  
 transcendencji]  
 to miłość. Drugi — to stać się „obcym”,  
 który z powodu różnic, jakie z sobą niesie,  
 może do świata, jaki dany system miał  
 dotąd,  
 dodać swoją nową i podniecającą wersję.  
 Trzecia możliwość jest taka, że ktoś  
 na moment wciągnie się w swą samotność  
 — coś co my, w północnej Norwegii robimy,  
 gdy idziemy w góry —  
 a potem wracamy jako „trochę obcy”.*

Tom Andersen

A teraz powróćmy do psychiatrycznych i filozoficznych kłopotów z bliskością, a więc problemów z granicą jestestwo–otoczenie. A. Kępiński w ramach swojej koncepcji „metabolizmu informacyjnego” odwołuje się — na szczęście niezbyt konsekwentnie — do mało precyzyjnej filozoficznie, bo zamykającej się w logice homeostazy, metafory komórki oddzielonej od otoczenia błoną komórkową, odpowiedzialną za utrwalanie tożsamości skryzalizowanej wewnątrz komórki. Metafora ta jest mało nośna i to nie tylko dlatego, że z punktu widzenia współczesnej biologii schemat komórkowy wydaje się anachroniczny, ale ponieważ model relacji sugerowany przez homeostazę omija podstawowe zjawisko ludzkiego doświadczenia jakim jest transcendencja osobowa. Komórki biologiczne są częściami systemu, jakim jest organizm i jego otoczenie, a ich transcendencja jest relatywna, czy wręcz metaforyczna. Lévinas mówi w tej sytuacji o „transcendencji analogicznej”. Problem przemyślenia identyfikacji poprzez granicę jest więc kluczem do poznania samej tożsamości

<sup>\*</sup> Por. DI, s. 228; EDE, s. 228.

jestestwa, używając terminologii Duns Szkota – osiągalnej tylko intuicją etyczną *haecceitas*<sup>96</sup>, *par excellence* „*entitas positiva*” jestestwa.

Tak więc w tej schizofrenicznej grze o tożsamość, podmiotowość jednostki oscyluje między totalnością symetryczną a totalnością komplementarną, między próbą monologu z pozycji symetrycznej izolacji a próbą dialogu z pozycji komplementarnej zależności<sup>97</sup>. Zarówno taki monolog, jak i taki dialog jawią się jako rodzaje totalności, w obydwu bowiem nie ma miejsca na etyczną pozycję osoby. Zarówno taki monolog, jak i taki dialog omijają skutecznie paradygmat, który moglibyśmy nazwać etyczną miłością, mającą dynamikę zupełnie niepodatną na logikę jakiegokolwiek gry, zwłaszcza gry pozorów. Podstawą bowiem wejścia w grę oscylacyjną jest niski poziom „dyferencjacji ja”<sup>98</sup>, czyli niski poziom określenia granicy pomiędzy tym, co „emocjonalnie” czy aposteriorycznie płynie z bezpośredniego, intencjonalnego doświadczenia przedmiotu (z aposteriorycznej relacji z przedmiotem), a tym, co „intelektualnie”, czy jakby apriorycznie, płynie z „bocznej relacji”, z relacji poprzez mediatora, który jest radykalnie niezależny od podmiotu i przedmiotu i ubecnia swoim świadectwem substancjalną, absolutnie transcendentną kondycję ontyczną podmiotu i przedmiotu. Brak „dyferencjacji ja”, na poziomie odniesienia etycznego i na poziomie odniesienia funkcjonalnego, wprowadza oscylację pomiędzy nadmiernym uprzedmiotowieniem a nadmiernym upodmiotowieniem relacji i rodzi potrzebę czynnika stabilizującego, inter-mediującego (symptomu czy, używając terminolo-

<sup>96</sup>Przypomnijmy, że termin „*haecceitas*” wiąże się z problemem jednostkowania, który Duns Szkot analizuje w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa. Zasadą ujednostkowania (*principium individuationis*) jest według „postmodernisty” Szkota nie „*materia*”, lecz tak zwana „*haecceitas*”, jako ostateczna determinacja i aktualność doskonaląca byt jako „*ultima realitas formae*”. Sam termin „*haecceitas*” rzadko występuje w dziełach Duns Szkota, lecz posługiwali się nim często szkotyści; on sam mówi najczęściej o „*entitas positiva*”, jak w *De Primo Principio*: „Przy pomocy pojęć ogólnych jednostki poznaje się [tylko] w sposób niedoskonały, gdyż nie poznaje się ich pod względem ich pełnej bytowości pozytywnej, jaką one posiadają, jak to wykazałem w kwestii dotyczącej ujednostkowania”; por. *Traktat o pierwszej zasadzie*, PIW, Warszawa 1988, s. 72; por też: V.E. Frankl, *Człowiek wolny. Wykłady metakliniczne*, [w:] *Homo patiens*, dz. cyt., s. 214, przypis 64: „Właściwa *haecceitas* jest to *haecceitas* duchowej osoby. Osobę duchową może w końcu zrozumieć tylko ktoś, kto ją kocha. Właściwie tylko ten, kto kocha, może odróżnić ukochaną od jej psychofizycznego sobowtóra”. Frankl dookreśla tę pozytywną jedyność (*haecceitas*) będącą *principium individuationis* terminami: absolutne „*in-dividuum*”, absolutne „*in-summabile*”, absolutne „*novum*”, egzystencja zawsze jedna (niepodzielna), zawsze cała (niedająca się zespałać, syntetyzować), zawsze nowa (niedająca się przekazywać).

<sup>97</sup>Por. PC.

<sup>98</sup>BR, s. 20.

gii jungowskiej, „czwartego”, fałszywego świadka<sup>99</sup>), a tym czynnikiem staje się właśnie np. dla rodziców ich dziecko, na które mają zapotrzebowanie intermediacyjne, a które w efekcie okazuje się jednak nieskuteczne, pseudoobiektywizujące<sup>100</sup>. Nb. emocjonalne naduwikływanie dziecka przez schizofrenogenną lub podobną grę może następować nawet już w bardzo wczesnym, perinatalnym<sup>101</sup> okresie jego życia. Dziecko ulegając „triangulacji”, czyli włączaniu do gry rodziców w pozycji intermedatora, jest naduwikłane i zmuszane do zatracania przytomności swojej jednostkowej, etycznej tożsamości przez mieszanie aprobaty osobowej (koalicji etycznej) z dyspozycyjnością funkcjonalną (instrumentalnością). Dziecko w pozycji triangularyzacji konsekwentnie nie spełnia skutecznie roli obiektywizującej relację między rodzicami, a jego psychika broni się przed przemocą takiego naduwikłania dekompensacją psychotyczną. Czuje się używane, co jest istotą przemocy, gdyż przemoc to relacja, która ignorując transcendencję osoby, chce ofierze wmówić, że jej Ja istnieje i ma prawo istnieć tylko o ile poddaje się przemocy, która go konstytuuje. Ta wynaturzona gra rozgrywa się w Ja-psychologicznym w wyniku różnych okoliczności, nie tylko w *dezintegracji pozytywnej* towarzyszącej wyrostaniu z niedojrzałości, ale przede wszystkim w przezwyciężaniu traumy, której istotą jest przemoc próbująca przezwyciężyć (*aufheben*) czy znieść transcendencję podmiotu i kontekstu, scalić, zjednoczyć w całość (*totalité*). Taki szczególnie delikatny fenomen etyczny naturalnego naduwikłania jako tzw. „użycia” opisał szeroko i zanalizował Karol Wojtyła w „Miłości i odpowiedzialności”<sup>102</sup>.

Także w sytuacji granicznej gry schizofrenogennej okazuje się, że natura komunikacji międzyosobowej związana jest z triadycznym paradygmatem, a zaburzenia („*symptom*”) w funkcjonowaniu jednostki są pochodnymi zaburzeń w całym triadycznym węzle komunikacji. Jednym z istotnych zjawisk mających wpływ na powstanie chorobowego symptomu jest zaniedbanie bezpośredniej komunikacji między dwoma znaczącymi postaciami sytuacji (rodzicami), prowokujące zaburzone funkcjonowanie trzeciej postaci sytuacji (dziecka). Gdy komunikacja między rodzicami odbywa się głównie poprzez dziecko (intermedatora), stawia je ona

<sup>99</sup>Inaczej jeszcze: szachownicy z jej regułami dla prowadzenia gry.

<sup>100</sup>Por. M.E. Kerr, *Family Systems Theory and Therapy*, [w:] *Handbook of Family Therapy*, [red.] A.S. Gurman, D.P. Kniskern, Brunner/Mazel Publ., New York 1981, s. 248.

<sup>101</sup>Por. J.-P. Relier, *L'aimer avant qu'il naisse. Le lien mère-enfant avant la naissance*, Éditions Robert Laffont, Paris 1993.

<sup>102</sup>Por. M.

w sytuacji pomieszania poziomów komunikacji, a mianowicie komunikacji bezpośredniej każdego z rodziców z nim i komunikacji rodziców poprzez nie. W terapii, zmierzającej do przezwyciężenia tego pomieszania poziomów komunikacji, uzyskiwano pozytywne wyniki poprzez wytworzenie metajęzyka, wspólnego wszystkim zamieszonym w sytuację, czyli języka, w którym obecna była wizja nie tylko jednej lub drugiej osoby czy pary osób, ale wizja całej sytuacji systemowej z transcendentnej metapozycji, czyli z pozycji jakby zewnętrznej wobec poszczególnych par konfliktów i koalicji.

Rodzina w patologicznym i patogennym naduwikłaniu konstruuje stopniowo paradoksalny system. Paradoks tego systemu polega na tym, że funkcjonuje on dobrze tylko wtedy, gdy jest kontrparadoksalnie rozbijany, najpierw wewnątrzsystemowo samą strategią „gry na pata”, która jako symptom hybrydalnego lęku podtrzymuje homeostatyczną równowagę systemu. Interwencja terapeutyczna ma za zadanie podmienić symptom realnym rozwiązaniem. W sytuacji użycia kontrparadoksu jako procedury, jawi się, że norma komunikacji nie ma charakteru systemu „cyrkularnego”, lecz — jak nazwał to Tom Andersen<sup>103</sup> — „eliptyczny”. Terapeuta, by uzdrowić system musi stosować „postmodernistyczny chwyt”, a mianowicie przemieszczenie (*displacement*) znaczenia paradoksu, takie by dokonało się odblokowanie patowej sytuacji absurdałnej, by dokonała się dekonstrukcja paradoksu, który polega esencjalnie na szukaniu rozwiązania problemu wolności i bliskości w sztywnym zniewoleniu i „bezpiecznej” odległości gry „na pata”. Istotą paradoksalnej „gry na pata”, lokującej kompulsywne pożądanie w ramach homeostazy systemowej (a więc bez odwołania się do transcendencji), jest utrzymanie relacji za cenę wyrzeczenia się zaspokojenia pożądania, które ją uruchamia. Jest więc „gra na pata” rodzajem intuicyjnie wypracowanego podwójnego wiązania. Interwencja przeciwparadoksalna, wobec paradoksalnej „gry na pata”, jest z kolei rodzajem „podwójnego wiązania terapeutycznego”<sup>104</sup>, afirmującego w kompulsywnej relacji to, co jest symptomem, za cenę włączenia w kontrolę relacji (poprzez terapeutę) logiki transcendencji („eliptycznej”, uczenia się dokonywania analizy sytuacji oraz przyjmowania różnych punktów widzenia) zamiast logiki cybernetycznej.

Kontrparadoks terapeutyczny objawia naturę „eliptycznej” relacji etycznej jako jedyne go możliwego rozwiązania problemu wolności i bli-

<sup>103</sup>Por. BP, s. 106–116 oraz M. de Barbaro, B. de Barbaro, *Tom Andersen i jego koncepcja teamu reflektującego*, [w:] „Psychoterapia” 4 (1998), s. 65–76.

<sup>104</sup>Por. H. Goldenberg, I. Goldenberg, *Terapia rodzin*, dz. cyt., s. 278.

skości etycznej. Rodzi się tu pytanie: Jakie „zachowania” terapeutyczne działają kontrparadoksalnie? Jakie procedury terapeutyczne objawiają możliwość bliskości bezpiecznej czyli niezagrażającej wolności jestestw? Styl samej gry wskazuje odpowiedź na pytanie co jest rozwiązaniem tej gry, jakie jest normalne wyjście z sytuacji – wyjście, które nie tylko powierzchownie rozwiązuje symptomy. Zauważyliśmy, że motywem gry *hybris* jest „zabawa” w bycie blisko drugiego pod pretekstem gry. W *hybris* nie chodzi o kontrolowanie innej osoby (czy w ogóle przedmiotu relacji), lecz o kontrolowanie definiowania relacji (odwrotność absolutyzacji czyli uwalniania), czego wynikiem jest nadmiar kontroli, przedefiniowanie relacji, mające charakter kompulsywny i przybierający kształt hiperintencji, hiperodpowiedzialności, hiperrefleksji. Terapia jest w swojej istocie promocją perichorezy, która ma zastąpić kompulsywną relację. Perichorezę uwalnia odwołanie się do osobowej transcendencji Ja. Tylko wtedy zaniknie hybrydalna kompulsywność, stanowiąca istotę symptomów<sup>105</sup>. Musi dojść do de-kontroli definiowania relacji, do dekonstrukcji hiperintencji i hiperrefleksji. Kompulsywna, symbiotyczna relacja musi zostać zastąpiona bliskością perichoretyczną, która jest motywem i miarą samej dekonstrukcji. Intencja paradoksalna, w której Ja, odwołując się do swojej

<sup>105</sup>Istotne dla promocji perichorezy podstawowe, techniczne procedury psychoterapeutyczne można znaleźć w paru elementach procedury systemowej, które zostały określone jako:

- interwencje paradoksalne, w tym intencja paradoksalna, przeciwparadoks, derefleksja;
- hipotetyzowanie (tworzenie hipotez roboczych rozbijających cybernetyczną ideologię systemu);
- cyrkularność z pytaniami cyrkularnymi i triadycznymi;
- neutralność (wywikływanie się z nakładanych przez leczony system ról, wolność terapeuty, bezstronność) i zaciekawienie (ciekawość i dociekliwość, nadzieja i ufność w możliwość rozwiązania problemów);
- eliptyczność zespołu odzwierciedlającego („*reflecting team*”), trialog terapeutyczny promujący kryteria zewnętrzne wobec leczonego systemu.

Wydobywają i umacniają one rolę terapeuty jako postaci transcendentnej, budzącej swoją obecnością przytomność transcendencji osób zniewolonych przez grę systemową. Por. H. Goldenberg, I. Goldenberg, *Terapia rodzin*, dz. cyt., s. 255–257, 276–294, 330–331, 344–347; G. Cecchin, *Hypothesizing, Circularity and Neutrality Revisited: An Invitation to Curiosity*, dz. cyt., s. 405–413, czy G. Cecchin, L. Boscolo, G. Prata, M. Selvini Palazzoli, *Hypothesizing – Circularity – Neutrality: Three Guidelines for the Conductor of the Session*, dz. cyt., s. 3–12; *The Reflecting Team. Dialogues and Dialogues about the Dialogues*, [red.] T. Andersen, dz. cyt.; J.C. Czabała, *Czynniki leczące w psychoterapii*, PWN, Warszawa 2006, s. 65–67.

transcendencji, przejmuje kontrolę nad symbiotyczną, kompulsywną relacją jest działaniem likwidującym samo źródło kompulsywności: niedowierzenie we własne istnienie i moc działania. Intencja paradoksalna dotyczy wyłącznie intencjonalności, np. kompulsywnego prowadzenia gry lub natrętnego jawienia się myśli samobójczych, a nie absurdałnych treści, np. logiki gry „na pata” lub samobójstwa.

To odwołanie się do własnej podmiotowej transcendencji jest derefleksją z objawu, jakim w swej istocie jest kompulsywność, na terapeutę, który swoją obecnością triadyzuje sytuację podmiot–przedmiot. Terapeuta jako trzeci świadczy Dobrocią swojej transcendencji o transcendencji Ja podmiotu relacji kompulsywnej, dekonstruuje autokreacyjną rolę relacji i tym samym umożliwia zgodę na separację. Zgoda na separację (na istnienie transcendentne względem relacji linearnych i systemowych) jest warunkiem koniecznym umożliwiającym bliskość, otwierającym możliwość przerwania gry bez rezygnacji z samego ideału jedności, do której paradoks aspirował, a kontrparadoks podkreślił. Jednakże jedność, zaproponowana w kontrparadoksie, opiera się na interwencji z pozycji transcendentnego trzeciego (terapeuty) i jest wynikiem bliskości etycznej, różni się więc zasadniczo zarówno od jedności symetrycznej, jak i od jedności komplementarnej, które są formami jedni totalnej, całości (*totalité*). Jednia kontroluje relacje, które przybierają charakter hybrydalny: element znaczy tylko tyle, ile sensu daje mu całość (niezbędność dla całości). Całość pełni wtedy funkcję *a priori* i jest owym „hiper” relacji. Tym samym takie zdepersonalizowane *a priori* sytuuje się poza transcendentnym Trzecim. Istotą tego subiektywistycznego *a priori* jest ideał całości jako homeostaza systemu relacji konstytuujących tożsamość Ja, która funkcjonuje i jest funkcjonalna wyłącznie jako rola w obrębie tego systemu. W hiperrefleksji Ja szuka kryteriów swojej kompulsywnej aktywności w sobie samym (poprzez mechanizmy obronne w arbitralnej ocenie przedmiotu, w ocenie przez arbitralne hierarchizowanie, w ocenie pochodzącej z *super-ego*), nie zaś w transcendentnym *a priori* Trzeciego. Derefleksja odsyła myślenie do transcendencji Trzeciego.

Trzeci transcendentyzuje kontrolę nad relacjami (hiperkontrolę) i neantyzuje sensotwórczą rolę homeostatycznego systemu relacji, dekonstruuje hiperintencję (hiperkontrolę, hiperrefleksję i hiperodpowiedzialność). Wielokształtne szaleństwo w swojej istocie to konflikt pomiędzy relacyjnością relatywistyczną homeostatycznego, hybrydalnego interesu, którą przyzwyczailiśmy się traktować jako istotnie konstytutywną dla naszego istnienia i naszej osobowej tożsamości, a relacyjnością *absolut-*

nej bliskości, która pojawia się jako *par excellence* istotna dla naszej tożsamości: konflikt *urojony* pomiędzy biologiczną homeostazą a etyczną, osobową perichoretyczną bliskością, suponująca transcendencję. Trzeci poprzez świadectwo<sup>106</sup> prowokuje rozbudzenie zdolności uprzytamniania sobie własnej transcendencji i perichoretycznej, pneumatycznej bliskości.

Sama Mara Selvini Palazzoli nie do końca docenia fakt, jak bardzo eksperyment terapii systemowej wychodzi poza paradygmat myślenia systemowego. Opisując rolę mediacyjną terapeuty, nie do końca reflektuje naturę tej mediacji. Otóż terapeuta *de facto* (niezależnie od refleksji teoretycznej jaka towarzyszy tym działaniom) proponuje bliskość takiego typu, by możliwy był dystans zupełnej separacji, uniemożliwiający ze swojej natury jakikolwiek, także ukryty za maską obojętności, rodzaj zależności dialektycznej, czy wprost gry lub otwartej walki. W tym sensie terapeuta zajmuje pozycję „mesjańską”, jakby nazwał to Lévinas, czyli wprowadza poprzez osobiste „profetyczne świadectwo” mediację *par excellence* absolutną; odsyła jakikolwiek możliwy dyskurs, a w szczególności dialog, do wydarzenia się (*Ereignis*), istoczenia się transcendencji, która prowadzi do rozwiązania — i w tym sensie do absolutyzacji — relacji bezpośredniej z niebezpieczeństwem wpadnięcia w totalność immanentyzującą wszelką inność, a więc do objawienia tej bliskości bezpośredniej jako absolutnie bezpiecznej. Tym swoim świadectwem, odwołującym się do absolutnej transcendencji, terapeuta objawia absolutną heteronomię postaci zamieszanych w sytuację, heteronomię „nieprzewycięzalną” (*aufheben*) w jakąkolwiek homonomię. Wyzwała (i w tym sensie absolutyzuje) postaci dramatu chorobowego z homonomii i jej gier. Uobecnia atmosferę umożliwiającą przytomność objawienia się Absolutu. Terapeuta swoimi kontrparadoksalnymi interwencjami dekonstruuje zasady budowania wciąż na powrót systemu totalnego, udającego dialog i fingującego aksjologię. Terapeuta rozbija te elementy paradoksalnej sytuacji, które zapobiegają objawieniu się nieprzewycięzalnej heteronomii postaci chorobowego dramatu, a tym samym objawieniu się zasad możliwej jedności jako etyki. Terapeuta dekonstruuje dogmaty krytyczne, czyli oparte na nieufności i wątpieniu (obojętności czy letniości), zamykające bliskość w system totalny. Owa etyka jest transcendentnym metajęzykiem całej systemowej sytuacji. Terapeuta odwołując się do etycznej bliskości (*perichoresis*), sam

<sup>106</sup>Ostatecznym czy źródłowym wymiarem tej sytuacji jest prawda, że tylko Absolut jest w stanie oprzeć się naszym tendencjom depersonalizacyjnym, pozostawać w każdych warunkach transcendentnym i w tym sensie *par excellence a priori* niedostępnym dla żadnej magii, niemożliwym do przywłaszczenia i gwarantującym perichorezę.

objawia się metajęzykiem, do którego odwołują się postaci dramatu. Owa mediacyjna reguła dekonstruowania totalności, by sprostać medycznemu zadaniu, musi być bezwzględnie niezmienna (absolutna, rozwiązana) – inaczej sytuacja zawiązuje się w mniej lub bardziej subtelnej grze *à trois*. Terapeuta swoją etyczną bliskością generuje bezpieczeństwo, w którym może zrodzić się nowy język, język etyczny. To właśnie brak języka etycznego (z jego perichorezą) generuje od początku (zaistnienia, urodzenia czy urazu) lęk w komunikacji, na którym to lęku osnuta jest logika gry „na pata”. Jak dziecko chore synchronizuje („chroniczna” choroba) sytuację rodziny w totalny system, tak terapeuta, zajmujący w terapii pozycję „dziecka” zdrowego, radykalnie diachronizuje sytuację z procesu systemowego, przekształcając ją w etykę, której czasową właściwością, zamiast temporalnej „syn-chroniczności”, jest „trans-chronia” (opisywana przez Lévinasa w kategoriach *wieczności* respektującej diachronię osób).

Dalsze analizy tej dynamiki winny odsłonić jeszcze wyraźniej naturę metafizycznie prawidłowego, tj. niegenerującego choroby, związku pomiędzy poszczególnymi postaciami dramatu spotkania<sup>107</sup>. Analizy takie postulowane są przez psychiatrów jako zadanie dla filozofii, oferującej psychiatrii nie tylko metodę fenomenologiczną, ale także kryteria oceny wglądów psychiatrycznych<sup>108</sup> oraz język dla rozpracowania najsubtelniejszego z problemów psychiatrycznych i duchowych, jakim jawi się lęk przed *par excellence* bliskością. „*Dusza to inny we mnie. Psychizm, jeden-dla-drugiego, może być [nawet] opętaniem i psychozą; dusza jest już ziarenkiem szaleństwa*”<sup>109</sup> – tak można określić słowami Emmanuela Lévinasa istotę metafizycznych dociekań filozoficznych nad sytuacją, która przynosi tyle kłopotów w praktycznym życiu, sytuacją separacji i bliskości jednostek. Cała filozofia „*największego metafizyka inspiracji personalistycznej*” jest w istocie poświęcona możliwie celnemu opisaniu współistnienia radykalnej i nieprzezwyčajalnej inności jednostek i ich równie radykalnej bliskości, bliskości, która – gdy się jej przestraszyć – grozi szaleństwem. Lęk przed bliskością często bywa iskierką czy zarzewiem szaleństwa – jest bowiem lękiem przed utratą wolności. Lecz

<sup>107</sup>Szczególnie opisanie metafizycznych warunków możliwości docierania do jedyności własnej i drugiego. Jest je łatwiej uchwycić i opisać na tle przeszkód powodujących braki w ich przytomności, a takie sytuacje występują szczególnie wyraźnie w stanach trudności psychicznych. Jednakże sytuacja psychologiczna czy psychiatryczna jest tylko „okazją” dla uchwycenia związków eidetycznych i w tym sensie jest sytuacją graniczną.

<sup>108</sup>Por. H.W. Cohn, *An Existential Approach to Psychotherapy*, [w:] „British Journal of Medical Psychology” 57 (1984), s. 316.

<sup>109</sup>AE, s. 86.

z kolei obrona wolności przed bliskością prowadzi do rozpaczliwej samotności, izolacji, obcości i w konsekwencji do nieprzytomności własnej egzystencji, nieprzytomności równoznacznej prawie z zagrożeniem anihilacją. Jednakże Inny nie musi być obcym; inny jest bliźnim, drugim — jak tłumaczyć można termin używany przez Lévinasa: „*inny bliski — to Drugi (Autrui)*”. Jak jednak opisać tę bliskość wewnętrzną, owo: „*dusza to inny we mnie*”? Czy istnieje tylko język poetycki, jak sugeruje Heidegger albo Bataille w „Doświadczeniu wewnętrznym”: „*poezja wprowadza to, co obce, za pośrednictwem tego, co znajome*”<sup>110</sup>? Czy istnieje tylko język analogii, który wyklucza prawdziwe poznanie tego, co inne, czy też mamy — nie bez pomocy języka symbolicznego — zdolność bezpośredniego rozumienia inności? Tę różną od analogii zdolność do rozumienia inności nazywa Lévinas *pragnieniem metafizycznym*, „*które ściśle rzecz biorąc rozumie oddalenie, inność i zewnętrżność innego*”<sup>111</sup>, a więc rozumie jego „nie-podobieństwo”. Tak właśnie Emmanuelowi Lévinasowi udaje się w opisie separacji i bliskości uniknąć zarówno psychologizmu (jest w tym względzie szczególnie wiernym uczniem Husserla), jak i aluzyjności poetyckiej. Lévinas w „Autrement qu’être ou au-delà de l’essence” (1974), dziele na którego ostateczny kształt wpływ miała prawdopodobnie polemika wokół „Totalité et Infini” (1961), podkreśla różnicę między tendencją kantyżującą w fenomenologii Husserla, a swoimi wcześniejszymi analizami, w których to, zdaniem polemistów, może nie dość wyraźnie, pojawiła się sprawa konsekwencji przewyżczenia ontologii rozumianej transcendentalistycznie. Otóż Inny jawi się jako warunek możliwości wszelkiego myślenia: radykalna transcendencja Innego jest właśnie warunkiem możliwości bliskości z nim, także poznawczej. Inny nie jest obcy. „*Inny bliski — to Drugi (Autrui)*”, bliźni. Bliskość etyczna jawi się jako równie pierwotna jak separacja metafizyczna. Perspektywę etyczną uważa Lévinas za bardziej podstawową od perspektywy ontologicznej, stąd też bierze się jego programowe określenie *inaczej niż być*, a metafizyczną podstawą bycia jest dla niego etyka — czyli inaczej — etyczna miłość. Owa etyczność to związek-relacja między postaciami, gdzie obie nie są połączone ani przez syntezę części w całość, ani przez relację podmiotu i przedmiotu, i gdzie mimo to obie są blisko, są ważne dla siebie, czy też znaczą, mają sens dla siebie, „*gdzie są połączone przez intrygę, której wiedza nie mogłaby*

<sup>110</sup>G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, [w:] *Osoby*, [opr.] M. Janion i S. Rosiek (*Transgresje 3*), Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1984, s. 268.

<sup>111</sup>TI, s. 4.

ani wyczerpać, ani wyjaśnić”<sup>112</sup>. Owa etyczna bliskość jest właśnie samą istotą metajęzyka, który rozwiązuje schizofreniczną grę „na pata”. Naturą tego *par excellence* metajęzyka jest *perichoresis*, czyli owo właściwe osobom etyczne przenikanie, bliskość wewnętrzna. Metajęzyk ów rodzi się w odkryciu metapozycji, czyli faktu, że refleksja „rodzi się” (nie rozpoczyna i nie tworzy się) w doświadczeniu od razu nuklearnie troistym<sup>113</sup>, esencjalnie w trzech punktach na raz (nierównocześnie), że ma bardziej skomplikowaną strukturę niż relacja przedmiotu i podmiotu, czy nawet zbudowanych z nich systemów opartych na sprzężeniu zwrotnym. Pomięcie tej metapozycji prowadzi do naduwikłania, do komunikacji rodziców poprzez dziecko, tak że ono jest tylko kartą w grze rodziców, którzy nie umieją – choć próbują – komunikować się ze sobą bezpośrednio. Rodzice, ignorując transcendencję dziecka, używają go – w sensie wystylizowanym w analizach Karola Wojtyły w „Miłości i odpowiedzialności” – jako „terenu walki” czy jako „toru kolejowego” dla swoich spotkań; czynią je, z jednej strony, adresatem komunikatu, że samo w sobie nic nie znaczy, że znaczy tylko jako relacja między rodzicami, z drugiej zaś strony adresatem komunikatu, że to ono wyłącznie odpowiedzialne jest za partnerski związek rodziców, który to komunikat wikła dziecko w – analogiczną do opisywanej przez V.E. Frankla „hiperintencji” i „hiperrefleksji” – pozycję nadodpowiedzialności za los rodziców, postrzeganej jako korelat ich partnerskiego związku. Owo naduwikłanie prowadzi dziecko do pełnienia ról różnie się krystalizujących, jako np. „bufor”, „zderzak”, „tor”, „kontroler”, „zakładnik” czy „szachownica”, z jej immanentnymi prawami gry. Dziecko równocześnie jest zmuszane przez ową sytuację, esencjalnie podobną do *double bind* (lecz wymuszaną przez system), do nieprzytomności swojej naturalnej metapozycji trzeciego, czyli pozycji mediatora i do funkcjonowania właśnie w pozycji naduwikłanego intermediatora. Transcendentna metapozycja opisywana w kategoriach czasowych jawi się natomiast jako świadectwo dawane o wymiarze komunikacji, który to wymiar nie jest – jak to już zaznaczyliśmy – liniową synchronizacją, lecz transchronią możliwą przez odniesienie do wieczności, która choć nie jest pozaczasowa (jest „na świecie”), jest jakby „nie z tego świata” – jest inaczej niż proces czasowy. Trzeci obecny jest inaczej niż przedstawiciel metadyskursu, jest świadkiem metajęzyka, który

<sup>112</sup>EDE, s. 225, przypis 1.

<sup>113</sup>Warto tu jeszcze raz przywołać C.G. Junga analizę archetypicznego paradygmatu „Trójcy” i tzw. „czwórce”; por. *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej*, [w:] *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1976.

nie opiera się na żadnym totalizującym *principium*, lecz na *principium* absolutnym i absolutyzującym, na etyce, której zwornikiem jest Absolut. Etyka w tym właśnie sensie jawi się „rewolucją kopernikańską w filozofii”: „rewolucja kopernikańska, [czyli] sens, którego nie mierzy się przez bycie i nie bycie, lecz przeciwnie, bycie jest determinowane przez sens”<sup>114</sup> struktury etycznej. Sens, który rodzi się „inaczej niż system”, a mianowicie sens struktury etycznej rodzi się w bezwarunkowej, różnej od arbitralnych akceptacji, afirmacji<sup>115</sup> bycia, w bezwarunkowej ufności wobec bycia jednostki, w przytomności własnego bycia, w przenikaniu (*perichoresis*), jakie jawi się jako naturalny stan bliskości elementów radykalnie innych. Paradoksy gry schizofrenicznej, dementowane przez kontrparadoksy, odsyłają do odkrycia, czy raczej do przytomności lub przebudzenia<sup>116</sup> – owej etycznej, „inaczej niż bycie i nie bycie” bliskości, o którą ani nie trzeba, ani nawet nie można grać, gdyż jest ona uprzedzającym darem. Trzeci objawia i umożliwia objawienie owej sytuacji daru, nawiązującego swoim logosem do wybrania leżącego u podstaw stworzenia *ex nihilo*. Trzeci umożliwia dekonstrukcję spetryfikowanych lękiem ról, które jak to nieraz tragicznie widać w ustawieniach Berta Hellingera, paraliżują osobę, wpisując ją bez reszty w usztywnione traumatycznym lękiem role w grze rodzinnej.

Prawda etyczna jawi się jako budzące ufność objawienie (*emet*) *ethosu*: kontrparadoksy redukujące paradoksy umożliwiają dziecku stanięcie na etycznej metapozycji, a wszystkim umożliwiają zaproponowanie – za-

<sup>114</sup>AE, s. 166.

<sup>115</sup>Afirmacja, w odróżnieniu od arbitralnych akceptacji czy asercji, używanych w logice języka psychologicznego, jest potwierdzeniem, deklaracją, że twierdzenie jest prawdziwe, jest tautologicznym objaśnieniem samej prawdziwości, analogicznie jak afirmacja w logice formalnej, gdzie jest ona jedyną operacją na zdaniach niezmienną ich wartości, stanowiącą tylko ich tautologiczne powtórzenie.

<sup>116</sup>W interdyscyplinarnej analizie moment tego przebudzenia tak bywa opisywany: „Te [etyczne] przebłytki świadomości lubią się pojawiać w nieprzewidywalny sposób. Mogą się nam przydarzyć o każdej porze, na każdym etapie życia. Niektórzy ludzie jednak sprawiają wrażenie, jakby byli urodzeni w tym stanie świadomości. Dorastając próbują się dostosować do wartości i dążeń otaczającego świata, ale ich serca nigdy nie są w pełni zaangażowane. Żyją w głębokim przeświadczeniu, że kolejne osiągnięcia czy dokonania nie przyniosą im spełnienia. Często też czują się niedopasowani do świata z powodu tej odmiennej, głębszej, nieuchwytniej miłości, jakiej doznają wewnątrz siebie. Dla nich celem tej podróży nie będzie uświadomienie pragnień, ale wytrwanie przy głębszym pragnieniu, które jest niezrozumiałe i pozbawione wsparcia kultury, w jakiej przyszło im żyć. Świadomość tego głębokiego pragnienia może nadejść już w niemowlęctwie czy też na starość, ale też w każdym momencie pomiędzy tymi skrajnymi okresami”. Por. G.G. May, *Ciemna noc duszy. Depresja a kryzys duchowy oczami psychiatri*, WAM, Kraków 2012, s. 71–72.

miast gry – języka etycznej bliskości, różnego od dialektyki z jej tendencją do synchronicznej, syntetyzującej totalności. W terapii tzw. systemowej wychodzi się *de facto* poza dialog i poza system; poza logikę dialogu i poza logikę systemu. Ani bowiem linearność, ani systemowa, cybernetyczna cyrkularność (w sensie w jakim rozumiana była ona początkowo) nie odzwierciedlają istoty *logosu* takiej terapii, a tym bardziej sytuacji normalnych metafizycznie warunków możliwości komunikacji. Cyrkularność, gdyby pozostawić ją jej własnej logice, jest w gruncie rzeczy dłuższym lub krótszym łańcuchem linearnym z feedbackowymi przepłotami (czyli łańcuchem linearnym wzbogaconym o „zaprogramowanie” na jakiś rodzaj homeostazy i realizowany przez system sprzężeń zwrotnych), ale niczym istotnym nie różni się od prostej linearności przyczynowo-skutkowej. W swej istocie jest więc jakoś raz jeszcze panlogiczna (o ile panlogiczność w ogóle jest możliwa, czyli o ile ma ona cokolwiek wspólnego z rzeczywistością). W gronie samych terapeutów rodzinnych nie wydało się wystarczającym określenie dynamiki, leczącej proces komunikacji w rodzinie, poprzez przeciwstawienie modelowi „linearnemu” podejścia „cyrkularnego”. Tom Andersen w „The Reflecting Team”<sup>117</sup> proponuje określić dialog terapeutyczny jeszcze istotniej jako dialog „eliptyczny” („od cyrkularnego do eliptycznego dialogu”), *dialog w którym obecna jest interpretacja samego dialogu w postaci „dialogu o dialogu” prowadzonym w ramach zarówno teamu leczącego, jak i bezpośrednio w leczącej się rodzinie*. Taki nowy model można nazwać ostatecznie „trialogiem terapeutycznym”<sup>118</sup>. Tak więc linearny monolog psychiatryczny, jak też cyrkularny dialog psychoterapeutyczny, oparte o logikę cybernetyki I rzędu, rozwijają się w dialog eliptyczny oparty o logikę cybernetyki II rzędu. Jednakże taki metadialog wychodzi w ogóle poza logikę cybernetyczną, gdy metapozycja terapeuty ujawnia swój charakter transcendentny i tym samym budzi przytomność transcendencji u osób dialogujących.

To „poza” czy „inaczej niż” koincydowałoby z wymiarem etycznym dialogu i jego logosem perichorezy. Przewyciężanie hybrydalnego lęku egzystencjalnego, skutku nieprzytomności kondycji własnego Ja (niedowierzenia we własne istnienie), dokonywałoby się więc stopniowo: pro-

<sup>117</sup> *The Reflecting Team. Dialogues and Dialogues about the Dialogues*, [red.] T. Andersen, dz. cyt., s. 41 i nn.

<sup>118</sup> Przypomnijmy, że „trialogiem” można nazwać ten typ dialogu terapeutycznego, który mediowany jest przez tzw. „team reflektujący”, wprowadzający w dialog terapeutyczny swoje *a priori*, będący trzecim, wobec diadycznego *a posteriori*, punktem odniesienia, przez Kennetha J. Gergena nazywany „multilogiem”; por. przypis 76 s. 53.

ces monologiczny, przechodzący poprzez dialog cyrkularny, prowadziłyby w ramach dialogu eliptycznego, triadologii, z jego wymiarem metafizycznego metadialogu, do odkrycia metafizycznego *Ja-etycznego* z właściwą mu *perichorezą* i triadyczną strukturą. *De facto* dla prowadzenia metadialogu potrzeba trzeciej instancji, radykalnie odseparowanej od dialogujących postaci<sup>119</sup>, transcendentnej. Logika istotnego dialogu terapeutycznego jest w specyficzny sposób „niedyrektywna”, bo właśnie metadiologiczna, i nie pozwala terapeutce uwikłać się w żadną grę, także w „grę o grę”. Metadiologiczny program terapeutyczny można więc określić jako program „inaczej niż gra”. Program taki pozwala wyjść z błędnego koła „trójkąta Karpmana”<sup>120</sup>, trzech ról (prześladowcy, wybawiciela, ofiary prześladowcy/wybawcy); wszelka gra zostaje zdezaktywowana przez komunikację etyczną. Jak we wspomnianych „WarGames” Badhama każda gra, a widać to na grze najprostszej, okazuje się „dziwną grą”: „*tylko nie grając można ją wygrać*”. W obliczu komunikacji etycznej każdy system i każda inna logika okazują się toksyczne<sup>121</sup>.

Wyjście poza dialektykę, system i dialog dokonuje się przez odkrycie i eksplikację „meta-języka” prawdziwie „*meta*” czy „*au-delà*” Lévinasa. Istotą tego metajęzyka, do którego można dojść w terapii i który pozwala zdystansować się — właśnie z tej „meta-pozycji” wobec gier dialektycznych — jest *perichoreza*, etyczne przenikanie uniemożliwiające wszelką grę przez swoją uprzedniość bliskości, która unieważnia definiującą dla tożsamości jednostki rolę granic. Metajęzyk etyczny czy metafizyczny nie sytuuje się więc poza językiem, lecz znaczy swoją szczególną „obecnością” czy „śladem” (Lévinas) codzienny język formalnie mono- czy dialogiczny. Jest innym wymiarem codziennego języka, który ów język przenika, jest usytuowany „między wierszami”: jest obecnością Absolutu „wewnątrz” każdej *mono-* czy *dia-*logicznej komunikacji. Metafizyczną istotą komunikacji i metafizycznym warunkiem jej możliwości nie jest więc ani dialog, ani system, lecz etyka dobroci. Posłuszeństwo Dobroci, która jest Logosem Bycia, a więc i logosem wszelkiej realnej komunikacji między jestestwami, umożliwi zdystansowanie się wobec namiastek komu-

<sup>119</sup>Por. K.G. Deissler, *Terapia systemowa jako dialog*, WUJ, Kraków 1998.

<sup>120</sup>Por. E. Berne, *What Do You Say After You Say Hello?*, Bantam Boks, New York 1973.

<sup>121</sup>Było to tematem mojego referatu *Der therapeutische Dialog als Hilfe, ein „ethisches Ich” zu entdecken und zu erfinden (Dialog terapeutyczny jako pomoc w odkrywaniu i uznaniu Ja-etycznego)* wygłoszonego w Krakowie dnia 24 kwietnia 1998 r. podczas *X jubileuszowego Seminarium Terapii Systemowej* na Wydziale Lekarskim Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego.

nikacji, nie zakłóca dialogu. Etyka odnajduje to posłuszeństwo jako wcześniejsze od przyjęcia rozkazów i ewentualnej dialektycznej gry, związanej z tym przyjęciem czy odrzuceniem. „Być zdominowany przez Dobroć, to nie to samo, co wybrać Dobroć wychodząc od neutralności, stojąc przed dwu-biegunowością aksjologiczną. Pojęcie takiej dwu-biegunowości odnosi się już do wolności. [...] Być zdominowanym przez Dobroć, to właśnie wykluczyć się z samej możliwości wyboru [...] Niemożliwość wyboru nie jest tutaj skutkiem przemocy — fatalizmu lub determinizmu — lecz nieodpartego wybrania przez Dobroć, które jest dla wybranego zawsze i od teraz dokonane. Wybranie przez Dobroć, które nie jest właściwie żadnym działaniem, lecz samą nie-przemocą. Wybranie to znaczy nadanie nie-zastępowalności”<sup>122</sup>, czym niszczy wszelkie pokusy *hybris*, tj. szukania (w sensie konstruowania), uzyskiwania czy też zmieniania własnej metafizycznej tożsamości. Z wybrania bierze się utrwalenie, ustalenie czy „ujarzmienie” tożsamości jestestwa, którą to sytuację Lévinas nazywa szczególną „biernością”. Z wybrania etycznego rodzi się „bierność bardziej bierna niż wszelka bierność: dziecięca; lecz ujarzmienie (sujétion) przed-wstępne, przed-logiczne, ujarzmienie jedno-kierunkowe, którego zrozumienie, wychodząc od dialogu, byłoby błędne. Bierność, nieprzemienialna w terażniejszość, nie jest prostym skutkiem Dobroci, która byłaby odtworzona ze względu na przyczynę tego skutku: to w tej [właśnie] bierności jest Dobroć, która ściśle rzecz biorąc, nie ma nic do bycia i nie jest inaczej jak tylko przez dobroć”<sup>123</sup>. Dobroć spotkania to — uprzedzająca wszelki gest, grę i proces — metafizyczna sytuacja perichorezy. Perichoretyczny metafęzyk to w sytuacji terapeutycznej odkrycie logiki (logosu) *ex nihilo*, to odkrycie *Ethosu* dobroci, odkrycie faktu, że *hybris* jest bezsensowna, a wolność jest absolutna, nawet od konieczności wyboru, czyli że możliwość wyboru nie rodzi się w konieczności zapewnienia sobie metafizycznej tożsamości. Możliwość wyboru zła wbrew dobroci — ów owoc z drzewa wiadomości dobrego i złego — jest czymś, co żeruje na samej wolności, która sama z siebie nie wymaga potwierdzenia (akceptacji), lecz je umożliwia, umożliwia niedowierzenie i nieufność. Lecz wątplenie nie jest wpisane w żaden sposób w konstytucję wolności i tożsamości. Afirmacja, tak różna od akceptacji, idzie drogą zawierzenia miłości, afirmacja jest w ramach perichorezy — poczynając od stworzenia *ex nihilo* — odpowiedzią na, czy odpowiedzialnością za miłość, sposobem jej przyjęcia, ufnością miłości. Wiara demoniczna utkana jest z drżenia

<sup>122</sup>HH, s. 77.

<sup>123</sup>HH, s. 77–78; I dalej: por. cyt. s. 44–45.

lęku, wyraża wątpliwość w miłość i zawierzenie lękowi. Tę paradygmatyczną, czy wprost archetypiczną, sytuację opisują już pierwsze wersety Księgi.

Pozostaje dalej precyzować te analizy, szczególnie analizy warunków możliwości bliskości, która nie zniewala i separacji, która nie wiedzie do chaosu i piekła samotności; a w konsekwencji analizy także zabiegów proceduralnych pomagających uwolnić bliskość z niewoli systemu. Jak to już stwierdziliśmy powyżej, rola zarówno terapeuty jak i pedagoga, który chce pomóc uwolnić przytomność perichorezy, a tym samym uwolnić się od symptomu, nie ogranicza się do roli pielęgniarza biernie asystującego w znoszeniu symptomu, ale też nie jest rolą *guru*, który chciałby dyrektywnie indoktrynować drugiego lub nim manipulować. Postać terapeuty jako świadka transcendencji musi być na tyle dyrektywna i na tyle niedyrektywna, by uobecnić Dobroć transcendencji i bliskości. „Procedura”, jaką jest obecność terapeuty czy pedagoga, jest pozycją „inaczej niż rola”: istotna terapia (θεραπεία, *therapeia*) czy pedagogia (παίδευσίς, *paidagogia*) zawiera się w byciu świadkiem metafizycznej wolności, świadkiem przytomności metafizycznej sytuacji. To świadectwo absolutyzuje czy rozwiązuje symptom, pozwala przejść od pożądania rodzącego lęk (w jego przejawach takich jak „hiperrefleksja” czy „hiperintencja”) do pragnienia. To świadectwo transcendentnej apriorycznej dobroci egzorcyzmuje lęk, przeciwstawiając się aprioryczności fałszywego świadka, który oskarżeniami o brak transcendencji Ja, buduje *hybris*. Nie neantyzuje homeostatycznych potrzeb, ale przywraca im adekwatność, uwalnia z popadnięcia w hybrydalne pożądania. To świadectwo pokazuje drogę przejścia od „monologu” czy symbiotyzującej konwencji „dialogu” do etyki, lub inaczej, przejście od gry „po-rozumienia” i „po-jednania” do bliskości „z-gody” czy „u-gody” z drugim realnym.

\* \* \*

Doświadczenia zdobywane w sytuacjach takich, jak wyżej naszkicowana, pozwalają na coraz istotniejszą odpowiedź na pytanie J.D. Franka<sup>124</sup> „jak leczy psychoterapia?” i umożliwiają dalsze analizy tej problematyki, wychodzące od wglądu w naturę relacji metafizycznych, dokonującego się w wielorakim doświadczeniu psychiatrycznym, psychoterapeutycznym czy pedagogicznym, także terapeutycznym

<sup>124</sup>Por. J.D. Frank, *Jak leczy psychoterapia?*, [w:] „Psychoterapia” 20 (1977), s. 3–10.

i formacyjnym religijnym, i w konsekwencji pozwalają oceniać rolę poszczególnych procedur formacyjnych i terapeutycznych w walce z *hybris*, w walce o uwolnienie miłości<sup>125</sup>, co wyraził w sposób apofatyczny Anthony de Mello SJ:

- Czym jest miłość?
- Zupełną wolnością od lęku – odpowiedział Mistrz
- A czego się boimy?
- Miłości – odparł Mistrz.

w Krakowie dnia 8 września R.P. 2012

---

<sup>125</sup>Tekst ten jest kontynuacją dociekań opisanych w MB, s. 267–311.



## Skróty bibliograficzne

- AE** E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974.
- BH** M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977.
- BP** Sz. Chrzastowski, B. de Barbaro, *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii. Teoria i praktyka*, WUJ, Kraków 2011.
- BR** B. de Barbaro, *Brzemień rodziny w schizofrenii. Próba ujęcia systemowego*, Sekcja Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, Kraków 1992.
- DI** E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'Idée*, Vrin, Paris 1982.
- EDE** E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967 [polskie tłum. fragmentu: *Ślad innego*, [w:] *Filozofia dialogu*, Znak, Kraków 1991, s. 213–229].
- EI** E. Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Arthème Fayard, Paris 1982.
- EL** E. Lévinas, F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon 1987.
- FG** M. Selvini Palazzoli, S. Cirillo, A. M. Sorrentino, *Family Games. General Models of Psychotic Processes in the Family*, W.W. Norton and Company, New York 1989.
- HH** E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1978.
- M** K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.
- MB** A. Jarnuszkievicz SJ, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki. Drugie wydanie rozszerzone*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1994.

- PC** M. Selvini Palazzoli, L. Boscolo, G. Cecchin, G. Prata, *Paradosso e controparadosso. Un nuovo modello nella terapia della famiglia a transazione schizofrenica*, Feltrinelli, Milano 1990.
- SP** A. Jarnuszkiewicz SJ, *Separazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1982.
- TI** E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1964.
- WME** M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 58–75.
- .

## Bibliografia

- *After Philosophy: End or Transformation?*, [eds.] K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge 1987.
- Andersen T., *The Reflecting Team: Dialogue and Meta-Dialogue in Clinical Work*, [w:] „Family Process” 26, (1987), s. 415–428.
- *Autrement que savoir: E. Lévinas*, [éd.] G. Petitdemange, J. Rolland, Osiris, Paris 1988, [zawiera tekst dyskusji z Emmanuelem Lévinasem i innymi uczestnikami w kolokwium odbytym w Centres Sèvres w Paryżu 3 czerwca 1986 roku].
- Balthasar H.U. von, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.
- Balthasar H.U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III, T. I, *Im Raum der Metaphysik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965.
- Baran B., *Postmodernizm*, Inter Esse, Kraków 1992.
- Baran B., *Transcendencje: Heidegger i Lévinas*, [w:] *Transcendencje*, [red.] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1986, s. 127–141.
- Baran B., *Z historii „nowego myślenia”*, [w:] *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, [red.] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1988, s. 3–31.
- Baranowska M.M., *Postmodernizm*, [w:] „Znak” 450 (1992), s. 170–172.
- Barbaro B. de, *Brzemie rodziny w schizofrenii. Próba ujęcia systemowego*, Sekcja Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, Kraków 1992 [BR].
- Barbaro B. de, *Po co psychoterapii postmodernizm?*, [w:] „Psychoterapia” 142 (2007), s. 5–14.
- Barbaro B. de, Barbaro M. de, *Tom Andersen i jego koncepcja teamu reflektującego*, [w:] „Psychoterapia” 4 (1998), s. 65–76.

- Barbaro B. de, *Uwagi o niektórych skutkach medykalizacji i psychiatryzacji zjawisk życia codziennego*, (mnszp. odczytu wygłoszonego na XXIII Polsko-Niemieckim Sympozjum „Czy są jeszcze zdrowi? Niebezpieczne trendy w psychiatrii w Niemczech i Polsce”, Bielefeld 20–23 września 2012 roku).
- Barbour I.G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Znak, Kraków 1984.
- Bataille G., *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, KR, Warszawa 1998.
- Bateson G., *Steps to an Ecology of Mind*. Chandler, San Francisco 1972.
- Bateson G., Jackson D., Haley J., Weakland J., *Toward a Theory of Schizophrenia*, [w:] „Behavioral Science” vol. 1, 4 (1956), s. 251–264.
- Bateson G., Ruesch J., *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, W.W. Norton, New York 1968.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, przeł. J. Bauman, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- Bergier J., *Precyzja metody naukowej*, [w:] *Przedstawiamy humor francuski*, [opr.] A. Mostowicz, Iskry, Warszawa 1971, s. 138–142.
- Bergson H., *L'intuition philosophique. Conférence faite au Congrès de Philosophie de Bologne le 10 avril 1911*, [w:] *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (recueil d'articles et de conférences datant de 1903 à 1923), Les Presses Universitaires de France, Paris 1969, s. 66–79.
- Berne E., *What Do You Say After You Say Hello?*, Bantam Books, New York 1973.
- Bertalanffy L. von, *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, przeł. E. Woydyłło-Woźniak, PWN, Warszawa 1984.
- Bettelheim B., *Individual and Mass Behavior in Extreme Situations*, [w:] „Journal of Abnormal and Social Psychology” 38 (1943), s. 417–452.
- Bettelheim B., *Schizofrenia jako reakcja na sytuacje skrajne*, [w:] „Odra” 19 (1990), s. 42–47.
- Bilikiewicz T., *Psychiatria kliniczna*, PZWL, Warszawa 1960.
- Bolecki W., *Polowanie na postmodernistów (w Polsce)*, [w:] „Teksty Drugie” 1 (1993), s. 7–24.
- Bourassa F., *Questions de Theologie Trinitaire*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1970.

- Bowen M., Dysinger R., Basamania B., *Role of the Father in Families with Schizophrenic Patient*, [w:] „American Journal of Psychiatry” 115 (1959), s. 1017–1020.
- Bowen M., *The Use of Family Theory in Clinical Practice*, [w:] „Comprehensive Psychiatry” 7 (1966), s. 345–374.
- Buber M., *Pradystans i relacja*, [w:] *Twarz Innego*, [red.] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1985, s. 47–58.
- Bukowski J., *Od struktury „cogito” do filozofii dialogu*, [w:] *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, [red.] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1988, s. 178–194.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Znak, Kraków 1987.
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja jako krytyka interpretacji*, [w:] „Ruch Literacki” 5–6 (1985), s. 377–395.
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja: próba krytycznego bilansu*, [w:] *Po strukturalizmie. Współczesne badania teoretycznoliterackie*, [red.] R. Nycz, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1992, s. 47–69.
- Burzyńska A., *Teoria czy postteoria?*, [w:] „Teksty Drugie” 1 (1993), s. 25–35.
- Camus A., *Eseje*, przeł. J. Guze, PIW, Warszawa 1971.
- Cecchin G., *Hypothesizing, Circularity and Neutrality Revisited: An Invitation to Curiosity*, [w:] „Family Process” 26 (1987), s. 405–413.
- Cecchin G., Boscolo L., Prata G., Selvini Palazzoli M., *Hypothesizing – Circularity – Neutrality: Three Guidelines for the Conductor of the Session*, [w:] „Family Process” 19 (1980), s. 3–12.
- Cechnicki A., *Crisi dei valori, sensi di colpa e schizofrenia*, [w:] *Al di là del senso di colpa?: gli interrogativi del dopo-Freud*, [a cura di] A. Lambertino et. al., Città Nuova Ed., Roma 1991, s. 166–172.
- Cechnicki A., *Schizofrenia – proces wielowymiarowy. Krakowskie perspektywne badania przebiegu, prognozy i wyników leczenia schizofrenii*, Instytut Psychiatrii i Neurologii, Warszawa 2011.
- Cechnicki A., Hanuszkiewicz I., Polczyk R., Cichocki Ł., Kalisz A., Rostworowska M., *Wskaźnik ekspresji emocji (EE) jako rodzinny predyktor przebiegu schizofrenii*, [w:] „Psychiatria Polska” 2 (2010), s. 173–184.
- Chrzastowski Sz., Barbaro B. de, *Postmodernistyczne inspiracje w psychoterapii. Teoria i praktyka*, WUJ, Kraków 2011 [BR].

- Chrzastowski Sz., „Ścieżki ku sobie i od siebie”. *Separacja i jej uwarunkowania w rodzinach osób z rozpoznaniem schizofrenii*, WUW, Warszawa 2007.
- Chwedeńczuk B., *Metafizyka*, [w:] „Znak” 271 (1977), s. 62–88.
- Cohn H. W., *An Existential Approach to Psychotherapy*, [w:] „British Journal of Medical Psychology” 57 (1984), s. 311–318.
- *Cronaca di una ricerca. L'evoluzione della terapia familiare nelle opere di Mara Selvini Palazzoli*, [a cura di] M. Selvini, NIS, Roma 1985 [The Work of Mara Selvini Palazzoli, Aronson, New York 1988].
- Czabała J.C., *Czynniki leczące w psychoterapii*, PWN, Warszawa 2006.
- Czeżowski T., *Czym są wartości?*, [w:] T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965.
- Dąbrowski K., *Dezintegracja pozytywna*, PIW, Warszawa 1979.
- Dąbrowski K., *Personality-Shaping through Positive Disintegration*, Little Brown & Co., Boston 1967.
- Dąbrowski K., Kawczak A., Sochanska J., *The Dynamics of Concepts*, Gryf Publications, London 1973.
- Dąbrowski K., *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
- Dąbrowski K., *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, PWN, Warszawa 1989.
- Dehnel P., *2422 słowa o postmodernizmie*, [w:] „Odra” 2 (1994), s. 38–42.
- Deikman A., *Bimodalna świadomość i doświadczenie mistyczne*, przekł. P. Kołyszko, [w:] *Psychologia wierzeń religijnych*, [red. i wyb.] K. Jankowski, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 213–237.
- Deissler K.G., *Terapia systemowa jako dialog*, przekł. zbiorowy pod red. A. Cechnickiego, WUJ, Kraków 1998.
- Derrida J., *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris 1972.
- Derrida J., *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, [w:] *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967.
- Dębowski J., *Epistemologiczny sens idei bezzalożeniowości oraz inne aspekty problematyki bezzalożeniowego fundowania wiedzy*, [w:] „Studia Filozoficzne” 3 (1988), s. 19–33.
- Dębowski J., *Główne pojęcia bezzalożeniowości*, [w:] „Studia Filozoficzne” 2 (1987), s. 3–19.
- Dębowski J., *Idea bezzalożeniowości. Geneza i konkretyzacje*, UMCS, Lublin 1987.

- 
- Dębowski J., *Idea bezzakończoności. Kilka ważnych epizodów z nowożytnej fazy jej dziejów*, [w:] „Studia Filozoficzne” 1 (1987), s. 47–66.
  - Dębowski J., *Idea bezzakończoności w filozofii Arystotelesa*, [w:] „Studia Filozoficzne” 1 (1984), s. 3–18.
  - Dmistrzak-Węglarz M., Hauser J., *Mechanizmy epigenetyczne w chorobach psychicznych i zaburzeniach funkcji poznawczych*, [w:] „Psychiatria”, t. 6, 2 (2009), s. 51–60.
  - *Double Bind. The Foundation of the Communicational Approach to the Family*, [eds.] C.E. Sluzki, D.C. Ransom, Grune & Stratton, New York 1976.
  - Duméry H., *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schemat u transcendencji*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 1994.
  - Duns Szkot J., *Traktat o pierwszej zasadzie*, przeł. T. Włodarczyk, PIW, Warszawa 1988.
  - Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Znak, Kraków 1991.
  - Dupré L., *Postmodernity or Late Modernity? Ambiguities in Richard Rorty's Thought*, [w:] „Review of Metaphysics” 47, 2 (December 1993), s. 277–295.
  - Dziamski G., *Dwie perspektywy postmodernizmu*, [w:] *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, [red.] A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa 1992, s. 43–52.
  - Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, IFiS PAN, Warszawa 2006.
  - Eco U., *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1980.
  - Elkin E.H., *Towards a Theory of Transpersonal Gestalt*, [w:] „The Gestalt Journal” 2/1 (1979), s. 79–82.
  - Eriugena Szkot J., *De divisione naturae*, [w:] *Patrologia Latina* 122, 426 C-D.
  - *Ewolucja myślenia systemowego w terapii rodzin. Od metafory cybernetycznej do dialogu i narracji*, [red.] L. Górniak, B. Józefik, WUJ, Kraków, 2003.
  - *Face to Face with Lévinas*, [ed.] Cohen R., State University of New York Press, Albany 1986.

- Foucault M., *Choroba umysłowa a psychologia*, przeł. P. Mrówczyński, KR, Warszawa 2000.
- Frank J.D., *Jak leczy psychoterapia?*, [w:] „Psychoterapia” 20 (1977), s. 3–10.
- Frankl V.E., *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Deuticke, Wien 1966.
- Frankl V.E., *Homo patiens*, przeł. R. Czarnecki, Z.J. Jaroszewski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1976.
- Frankl V.E., *Redukcjonizm*, [w:] „Więź” 9 (1970), s. 3–14.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, PIW, Warszawa 1971.
- Fromm E., *Zapomniany język*, przeł. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 1972.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993.
- Gauthier Y., *Hilbert et la logique interne des mathematiques*, [w:] „Revue Internationale de Philosophie” 4 (1993), s. 305–318.
- Gellner E., *Postmodernizm. Reason and Religion*, Routledge, London 1992.
- Gergen K., *Social Construction as an Ethics of Infinitude: Reply to Brinkmann*, [w:] „Journal of Humanistic Psychology” 46 (2006), s. 119–125.
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974.
- Goldenberg H., Goldenberg I., *Terapia rodzin*, przekł. zbiorowy, WUJ, Kraków 2006.
- Gołaszewska M., *O naturze wartości estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*, UJ, Kraków 1986.
- Gorczyca J., *Il valore e la risposta dell'uomo. Capisaldi del pensiero filosofico di Dietrich von Hildebrand*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1984.
- Hadot P., *Apofatyzm i teologia negatywna*, [w:] *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, IFiS PAN, Warszawa 1992, s. 183–193.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia Ducha*, t. I–II, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994 [*Sein und Zeit*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen 1960].

- 
- Heidegger M., *Cóż po poecie?*, przeł. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 168–223.
  - Heidegger M., *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 27–47.
  - Heidegger M., *Czym jest metafizyka? Posłowie*, przeł. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 48–57.
  - Heidegger M., *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 58–75, [WME].
  - Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
  - Heidegger M., *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 76–127 [BH].
  - Heidegger M., *Nauka i namysł*, przeł. M.J. Siemek, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 256–283.
  - Heidegger M., *Pytanie o technikę*, przeł. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 224–255.
  - Heidegger M., *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. M.J. Siemek, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 284–315.
  - Hildebrand D. von, *Das Wesen der Liebe*, Verlag Josef Habel, Regensburg 1971.
  - Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992.
  - *ICD-10. Zaburzenia psychiczne u osób dorosłych. Opis przypadków klinicznych*, [red.] T.B. Ustun, A. Bertelsen, H. Dilling, J. van Drimmelen, C. Pull, A. Okasha, N. Sartorius, przeł. W. Koszewski, M. Bnińska, Medical Press, Gdańsk 1999.
  - Ingarden R., *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1971.
  - Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963.

- James W., *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.
- Janion M., *Humanistyka: poznanie i terapia*, PIW, Warszawa 1974.
- Jarnuszkiewicz A., *Analiza doświadczenia Boga w „nowej fenomenologii”*, [w:] „Analecta Cracoviensia” XXIII (1991), s. 25–33.
- Jarnuszkiewicz A., *Der therapeutische Dialog als Hilfe, ein „ethisches-Ich” zu entdecken und zu erfinden*, referat wygłoszony w Krakowie dnia 24 kwietnia 1998 r. podczas X Jubileuszowego Seminarium Terapii Systemowej na Wydziale Lekarskim Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jarnuszkiewicz A., *Dzisiejszy chrześcijanin w kulturze i świecie: integrysta czy apostoł?*, [w:] „Horyzonty Wiary” 11 (1992), s. 39–43.
- Jarnuszkiewicz A., *Emmanuela Lévinasa filozofia spotkania*, [w:] *Twarz Innego*, [red.] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1985, s. 154–165.
- Jarnuszkiewicz A., *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*, [w:] *Towarzystwo Naukowe Jezuitów w Krakowie. Prace 1950–2008*, [red.] R. Janusz, Ignatianum – WAM, Kraków 2008, s. 223–236.
- Jarnuszkiewicz A., *Enigma metafizyki*, [w:] *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1988*, Kraków 1988, s. 67–75.
- Jarnuszkiewicz A., *Enigma piękna*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Znak, Kraków 1991, s. 185–211.
- Jarnuszkiewicz A., *Inaczej niż myślenie według wartości, czyli od kategorycznej imperatywności i konwencjonalnego dialogu do etyki*, [w:] „Edukacja Filozoficzna”, 11 (1991), s. 65–70.
- Jarnuszkiewicz A., *Intuicja etyczna. „Sentir” w „Ćwiczeniach duchownych” Ignacego Loyoli ze szczególnym uwzględnieniem „Reguł o rozeznawaniu duchów”*, [w:] *Smak życia z Bogiem. Modlitwa i rozeznanie duchowe w „Ćwiczeniach duchownych”*, WAM, Kraków 1999, s. 205–214.
- Jarnuszkiewicz A., *Kryjówka nadziei*, [w:] „Znak” 309 (1980), s. 343–355.
- Jarnuszkiewicz A., *Krytyka rozumu dialogicznego*, [w:] *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, [red.] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1987, s. 164–177.

- 
- Jarnuszkiewicz A., *Krytyka rozumu dialogicznego. Studium z metafizyki prawa naturalnego*, [w:] *Towarzystwo Naukowe Jezuitów w Krakowie. Prace 1950–2008*, [red.] R. Janusz, Ignatianum–WAM, Kraków 2008, s. 207–222.
  - Jarnuszkiewicz A., *La méthodologie des analyses de l'expérience de Dieu dans la nouvelle phénoménologie d'Emmanuel Lévinas*, [w:] „Forum Philosophicum”, 5 (2000), s. 133–136.
  - Jarnuszkiewicz A., *Metafizyczne źródła odpowiedzialności w życiu publicznym*, [w:] *O odpowiedzialności. Moralny wymiar odpowiedzialności w życiu publicznym. Materiały III Jagiellońskiego Symposium Etycznego, Kraków 4–5 czerwca 1990*, [red.] J. Pawlica, UJ, Kraków 1993, s. 19–24.
  - Jarnuszkiewicz A., *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki. Drugie wydanie rozszerzone*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1994 [MB].
  - Jarnuszkiewicz A., *Najstarsze imię laicyzmu*, [w:] „Przegląd Powszechny” 9 (1993), s. 226–235.
  - Jarnuszkiewicz A., „*Od dialogu do etyki*” — *paradoks systemowy. Z filozofii koncepcji systemowej walki z lękiem*, [w:] *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991–92*, Kraków 1992, s. 183–201.
  - Jarnuszkiewicz A., *Od ontologii do etyki. Wprowadzenie do „Miłości i Bycia”*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1994.
  - Jarnuszkiewicz A., *Od systemu do etyki*, [w:] *Życie etyczne — żyć etyką. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin*, Ignatianum–WAM, Kraków 2009, s. 177–209.
  - Jarnuszkiewicz A., Kuczkowski S., *Rola poczucia winy w tworzeniu się postawy moralnej*, [w:] *W służbie Ludowi Bożemu*, [red.] B. Bejze, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1983, s. 261–275.
  - Jarnuszkiewicz A., *Separazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1982 [SP].
  - Jarnuszkiewicz A., *Subiektywizm czy subiektywność?*, [w:] „Znak” 252 (1975), s. 795–798.

- Jarnuszkiewicz A., *Symptom rozwarstwienia Ja-metafizycznego od ja-psychologicznego*, [w:] *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989*, Kraków 1990, s. 137–148.
- Jarnuszkiewicz A., *Wartości etyczne: względność czy absolut?*, [w:] „Horyzonty Wiary” 4 (1990), s. 67–75.
- Jarnuszkiewicz A., „Ziarno szaleństwa”. *Recenzja książki ks. M. Jędraszewskiego „Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa”*, [w:] „Edukacja Filozoficzna” 11 (1991), s. 259–263.
- Jaspers K., *General Psychopathology*, University of Chicago Press, Chicago 1963.
- Jaspers K., *Philosophie*, t. II: *Existenzerhellung*, Springer, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1956.
- *Jekyll i Hyde. Wielorakie Ja we współczesnym świecie*, [red.] J. Rowan, M. Cooper, przeł. J. Kowalczyńska, J. Suchecki, GWP, Gdańsk 2008 (*The Plural Self: Multiplicity in Everyday Life*, Sage, London 1998).
- Jenkins J.H., *Schizofrenia jako paradygmatyczny przypadek dla rozumienia podstawowych ludzkich procesów*, przeł. J. Bobrzyński, [w:] *Schizofrenia, kultura i subiektywność — na krawędzi doświadczenia*, [red.] J.H. Jenkins, R.J. Barrett, Libron, Kraków 2005, s. 33–67.
- Jędraszewski M., *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu*, [w:] „Przegląd Powszechny” 7–8 (1986), s. 55–65.
- Jędraszewski M., *Emmanuela Lévinasa filozofia Drugiego*, [w:] „Przegląd Powszechny” 12 (1984), s. 362–374.
- Jędraszewski M., *Lévinasa z Buberem dialog o dialogu*, [w:] *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, [red.] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1987, s. 125–144.
- Jędraszewski M., *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między M. Buberem a E. Lévinasem*, [w:] „Poznańskie Studia Teologiczne” VI (1986), s. 463–482.
- Jędraszewski M., *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, PWT–Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990.
- Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu: E. Lévinas — J.-P. Sartre*, PAT, Kraków 1994.

- 
- Jolivet R., *Traité de philosophie*, t. III: *Métaphysique* (Livre I — *Critique de la connaissance*, Livre II — *Ontologie*, Livre III — *Théodicée*), Emmanuel Vitte, Lyon–Paris 1966.
  - Józefik B., *Od cybernetycznej metafory do dialogu i narracji*, [w:] *Narracja. Teoria i praktyka*, [red.] B. Janusz, K. Gdowska, B. de Barbaro, WUJ, Kraków 2008, s. 459–470.
  - Józefik B., *Relacje rodzinne w anoreksji i bulimii psychicznej*, WUJ, Kraków, 2006.
  - Jung C.G., *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej*, [w:] *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1976.
  - Kane R., *The Ends of Metaphysics*, [w:] „International Philosophical Quarterly” 132 (1993), s. 413–428.
  - Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. I–II, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
  - Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1972.
  - Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bernstein, [nowe opr.] J. Suchorzewska, PWN, Warszawa 1960.
  - Kapusta A., *Szałeństwo i metoda. Granice rozumienia w filozofii i psychiatrii*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.
  - Klemperer V., *LTI. Notatnik filologa*, przeł. J. Zychowicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1983.
  - Kępiński A., *Filozofia schizofrenii*, [w:] *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008, s. 217–228.
  - Kępiński A., *Schizofrenia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
  - Kerr M.E., *Family Systems Theory and Therapy*, [w:] *Handbook of Family Therapy*, [eds.] A.S. Gurman, D.P. Kniskern, Brunner-Mazel Publishers, New York 1981, s. 226–264.
  - Kiereś H., *Kto się boi postmodernizmu — Kto wiąże z nim nadzieję*, [w:] *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, [red.] T. Rakowski, Lublin 1994.
  - Kobierzycki T., *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*, Pomorze, Bydgoszcz 1989.

- Kokoszka A., *O istocie psychoterapii – jakie wątpliwości budzi określenie psychoterapii dokonane przez profesora Stefana Ledera*, [w:] „Psychoterapia” 50 (1984), s. 39–42.
- Kolarzowa R., *Postmodernizm w muzyce. Ewolucja teorii i praktyki muzycznej*, Instytut Kultury, Warszawa 1993.
- *Komentarz do źródeł postmodernizmu*, [red.] A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- Kozielecki J., *Koncepcja transgresyjna człowieka. Analiza psychologiczna*, PWN, Warszawa 1987.
- Kozielecki J., *Transgresja a wolność indywidualna*, [w:] „Studia Filozoficzne” 3 (1984), s. 17–27.
- Kozielecki J., *Transgresyjna koncepcja człowieka*, [w:] „Studia Filozoficzne” 1 (1984), s. 19–44.
- Kuczkowski S., *Geneza patologicznego poczucia winy*, [w:] „Collectanea Theologica” 2 (1974), s. 61–76.
- Kuczkowski S., *Poczucie winy w literaturze psychologicznej*, [w:] „Collectanea Theologica” 1 (1974), s. 67–75.
- Kuczkowski S., *Poczucie winy w świetle praktyki klinicznej*, [w:] „Znak” 230 (1973), s. 1013–1030.
- Kuczkowski S., *Psychoterapia patologicznego poczucia winy*, [w:] „Collectanea Theologica” 4 (1974), s. 55–63.
- Kuczkowski S., *Struktura i dynamika poczucia winy*, [w:] „Collectanea Theologica” 3 (1974), s. 41–52.
- Kuzak B., *Doświadczenie schizy egzystencji w oparciu o tekst R.D. Lainga „Polityka doświadczenia. Rajski Ptak”*, mnsp. Ignatianum, Kraków 2010.
- Lacan J., *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité suivi de Premiers écrits sur la paranoïa (1932)*, Éditions du Seuil, Paris 1975.
- Lacan J., *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966.
- Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VII (1959–60), Livre XX (1972–73), [w:] „Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien” 1–11 (1975–78).
- Lacan J., *Le Séminaire. Le Sinthome*, Livre XXIII (1975–76), [texte établi par] J.-A. Miller, Éditions du Seuil, Paris 2005.
- Lacroix J., *Le personnalisme comme anti-idéologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1972.

- 
- Lacroix J., *Personne et amour*, Éditions du Seuil, Paris 1956.
  - Lahbabi M.A., *De l'être à la personne: essai d'un personnalisme réaliste*, Presses Universitaires de France, Paris 1954.
  - Laing R.D., „Ja” i inni, przeł. B. Mizia, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999 [*The Self and Others*, Tavistock Publications, London 1961].
  - Laing R.D., *Knots*, Vintage Books. A Division of Random House, New York 1972.
  - Laing R.D., *Podzielone „ja”*, przeł. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2004 [*The Divided Self. An Existential Study in Sanity and Madness*, Tavistock Publications, London 1959].
  - Laing R.D., *Polityka doświadczenia. Rajski ptak*, przeł. A. Grzybek, KR, Warszawa 2005 [*The Politics of Experience and The Bird of Paradise*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1974].
  - Laing R.D., Cooper D.G., *Reason and Violence*, [z przedmową J.-P. Sartre'a], Tavistock Publications, London 1964.
  - Laing R.D., *Wisdom, Madness and Folly*, Canongate Books, Edinburgh 1998.
  - Laing R.D., Esterson A., *Zdrowie, szaleństwo i rodzina. Rodziny schizofreników*, przeł. M. Jurewicz, PWN, Warszawa 1995.
  - Leder S., *Przedmowa*, [w:] S. Kratochvil, *Psychoterapia*, przeł. A. Ciechanowicz, E. Erhardt, PWN, Warszawa 1974.
  - Leszczyńska K., *Alfred Storch*, [w:] „Midrasz” 7–8 (2010).
  - Lewis C.S., *Cztery miłości*, przeł. M. Wańkiewiczowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1962.
  - Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974 [AE].
  - Lévinas E., *De Dieu qui vient à l'Idée*, Vrin, Paris 1982 [DI].
  - Lévinas E., *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1978.
  - Lévinas E., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976.
  - Lévinas E., Poirié F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon 1987 [EL].
  - Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967 [EDE] [polskie tłum. fragmentu: *Ślad innego*, [w:] *Filozofia dialogu*, Znak, Kraków 1991, s. 213–229].

- Lévinas E., *Éthique comme philosophie première*, [w:] *Justification de l'éthique. XIXe Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française, Bruxelles, Louvain-La-Neuve, 6–9 septembre 1982*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Paris 1984, s. 41–51.
- Lévinas E., *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Arthème Fayard, Paris 1982 [EI] [polskie tłum. *Etyka i Nieskończony*, PAT, Kraków 1992].
- Lévinas E., *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris 1987.
- Lévinas E., *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1978 [HH].
- Lévinas E., *L'Éthique comme philosophie première*, Payout & Rivages, Paris 1998.
- Lévinas E., *L'ontologie est-elle fondamentale?*, [w:] „Revue de métaphysique et de morale” 56 (1951), s. 88–98.
- Lévinas E., *Le Temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier 1979.
- Lévinas E., *Phénoménologie*, [w:] „Revue Philosophique de la France et de l'étranger” 59 (1934), s. 414–420.
- Lévinas E., *Philosophie, Gerechtigkeit, Liebe. Gespräch mit Emmanuel Lévinas*, [w:] „Information Philosophie” 5 (1985), s. 18–25 i 1 (1986), s. 34–43.
- Lévinas E., *Theorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 1970.
- Lévinas E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1964 [TI].
- Lévinas E., *Transcendence et intelligibilité: suivi d'un entretien*, Labor et Fides, Geneve 1984.
- Lonergan B.J.F., *Insight. A Study of Human Understanding*, Longmans Green, London 1958.
- Lonergan B.J.F., *Metaphysics as horizon*, [w:] „Gregorianum” XLIV (1963), s. 307–318.
- Lorenc I., *Twarz nieobecności – program metafizyki Emmanuela Lévinasa*, [w:] „Pismo Literacko-Artystyczne” 11–12 (1989), s. 97–110.
- Lotz J.B., *Metaphysica. Operationis humanae. Methodo transcendentali explicata*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1972.

- 
- Luijpen W.A., *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1972.
  - Lyotard J.-F., *Due tipi di astrazione*, [w:] *Forme e pensiero del moderno*, [a cura di] F. Rella, Feltrinelli, Milano 1989, s. 26–39.
  - Lyotard J.-F., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Éditions de Minuit, Paris 1979.
  - Łapiński A., *Postmodernizm — co to i po co?*, [w:] „Teksty Drugie” 1 (1993), s. 74–86.
  - Mader J., *Filozofia dialogu*, [w:] *Twarz Innego*, [red.] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1985, s. 47–85.
  - Marcel G., *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1962.
  - Marion J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Les Presses Universitaires de France, Paris 1977.
  - Marion J.-L., *L'intentionnalité de l'amour*, [w:] J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, Éditions La Différence, Paris 2007, s. 93–125.
  - May G.G., *Ciemna noc duszy. Depresja a kryzys duchowy oczami psychiatri*, przeł. K. Gdowska, WAM, Kraków 2012.
  - May R., *Miłość i wola*, przeł. H. Śpiewak, P. Śpiewak, PIW, Warszawa 1978.
  - May R., *Psychologia i dylemat ludzki*, przeł. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1973.
  - Mazur M., *Cybernetyka i charakter*, PIW, Warszawa 1976.
  - McHale B., *Powieść postmodernistyczna*, przeł. M. Płaza, WUJ, Kraków 2012.
  - Melosik Z., „Epistemologia” postmodernizmu, [w:] *Nieobecne dyskursy*, cz. III, [red.] Z. Kwieciński, UMK, Toruń 1993, s. 168–187.
  - *Między podmiotowością a przedmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej*, [red.] A. Gielarowski, R. Grzywacz, Ignatianum–WAM, Kraków 2011.
  - Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978.
  - Moingt J., Sesboué B., *Traité sur la Sainte Trinité*, Faculté de théologie de Fourvière-Lyon, Lyon 1968.
  - Mozzicato M., Agnetti G., Rangone G., Vadilonga F., *Insegnamento e apprendimento del modello sistemico nel contesto dei servizi*

- pubblici: un approccio circolare*, [w:] *La formazione relazionale. Individuo e gruppo nel processo di apprendimento. Atti II Convegno Italiano dell'Istituto di Terapia Familiare di Roma*, [a cura di] M. Andolfi, D. Piccone, Edizioni I.T.F., Roma 1985, s. 5–16.
- Mura G., *Angoscia ed esistenza. Da Kierkegaard a Moltmann: „Giobbe” e la „sofferenza di Dio”*, Città Nuova, Roma 1982.
  - Nabert J., *Éléments pour une éthique*, Aubier-Montaigne, Paris 1962.
  - Namysłowska I., *Terapia rodzin*, Springer PWN, Warszawa 1997.
  - Nédoncelle M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier-Montaigne, Paris 1957.
  - Nietzsche F., *Der Fall Wagner*, [w:] *Werke*, Bd. VI, 3, Walter de Gruyter, Berlin 1969.
  - Nosal Cz.S., *Mózg, prawdopodobieństwo i transgresja*, Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1979.
  - Nygren A., *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1955.
  - *Od Husserla do Lévinasa. Wybór tekstów z ontologii fenomenologicznej*, [red.] W. Stróżewski, UJ, Kraków 1987.
  - *Odmieńcy*, [opr.] M. Janion, Z. Majchrowski, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1982.
  - *Osoby*, [opr.] M. Janion, S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1984.
  - Pawłowski K., *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007.
  - Pawłowski K., *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*, Nomos, Kraków 1996.
  - Pisarsky B.Ch., *Die Mailänder Schule. Systemische Therapie von der paradoxen Intervention zum epigenetischen Ansatz*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.
  - Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1957.
  - Podrez E., *Człowiek, byt, wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989.
  - Popper K., *The Logic of Scientific Discovery*, Basic Books, New York 1961.

- 
- Porter P., *Szaleństwo. Rys historyczny*, przeł. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003.
  - *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, [red.] A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa 1992.
  - *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, [red.] A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa 1991.
  - Póltawski A., *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, PWN, Warszawa 1973.
  - Praszquier R., *O filozofii zdziwienia*, Synapsis, Warszawa 1989.
  - Prigogine I., Stengers I., *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, przeł. K. Lipszyc, PIW, Warszawa 1990.
  - Prokop J., „Panny głupie” i ich potomstwo, [w:] „Znak” 470 (1994), s. 57–62.
  - Prusak J., *Doświadczenie mistyczne z „cechami psychotycznymi”. Granice psychopatologii opisowej DSM-IV w diagnozie duchowych sytuacji kryzysowych*, mnspr. pracy doktorskiej, Archiwum UJ, dokt. 020, Kraków 2012.
  - *Psychoanaliza i religia w XXI wieku. Współzawodnictwo czy współpraca?*, [red.] D.M. Black, przeł. A. Skórczak, WAM, Kraków 2009.
  - *Psychoterapia grupowa*, [red.] S. Leder, B.D. Karwasarski, PZWL, Warszawa 1983.
  - Relier J.-P., *L’aimer avant qu’il naisse. Le lien mère-enfant avant la naissance*, Robert Laffont, Paris 1993.
  - Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Aletheia–Spacja, Warszawa 1994.
  - Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.
  - Rosenau P.M., *Postmodernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton University Press, New Jersey 1992.
  - Rosenzweig F., *Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
  - Rosenzweig F., *Nowe myślenie*, [w:] *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, [red.] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1988, s. 32–56.

- Rostworowska M., *Koncepcja Wskaźnika Ujawniania Uczuć*, [w:] *Schizofrenia w rodzinie*, [red.] B. de Barbaro, WUJ, Kraków 1999, s. 51–67.
- Rostworowska M., *Zależność przebiegu schizofrenii od klimatu emocjonalnego rodzin mierzonego wskaźnikami ujawnianych uczuć*, mnszp., UJ, Kraków 1991.
- Roubleff I., *Le désir de l'obsessionnel, dans la perspective de Jacques Lacan*, [w:] „Documents, Recherches et Travaux de l'École Freudienne de Paris” 3 (1963–64) oraz [w:] „Esquisses psychanalytiques” 20 (1994), s. 5–24.
- Rożdżeński R., *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, PAT, Kraków 1991.
- Ruysbroek G., *L'ornamento delle Nozze spirituali*, [w:] *Mistici del XIV secolo. Imitazione di Christo. Tauler — Ruysbroek*, [a cura di] S. Simoni, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1972, s. 309–463.
- Satir V., *Terapia rodziny. Teoria i praktyka*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1980.
- Scheler M., *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, Polskie Towarzystwo Filozoficzne im. K. Twardowskiego, Lwów 1938.
- *Schizofrenia w rodzinie*, [red.] B. de Barbaro, WUJ, Kraków 1999.
- Scholem G.G., *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, Paris 1960.
- Schrade U., *Panorama współczesnej metafizyki*, [w:] „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 36 (1991), s. 45–58.
- Selvini Palazzoli M., Cirillo S., Sorrentino A.M., *Family Games. General Models of Psychotic Processes in the Family*, W.W. Norton and Company, New York 1989 [FG].
- Selvini Palazzoli M., Boscolo L., Cecchin G., Prata G., *Paradosso e controparadosso. Un nuovo modello nella terapia della famiglia a transazione schizofrenica*, Feltrinelli, Milano 1990, [*Paradox and Counterparadox: A New Model in the Therapy of the Family in Schizophrenic Transaction*, Aronson, New York 1978] [PC].

- 
- Simon F.B., Stierlin H., Wynne L.C., *The Language of Family Therapy. A Systemic Vocabulary and Sourcebook*, Family Process Press, New York 1985.
  - Skarga B., *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, [w:] „Studia Filozoficzne” 9 (1984), s. 137–151.
  - Skarga B., *Kilka słów w obronie metafizyki*, [w:] „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 36 (1991), s. 93–102.
  - Sommovilla G., *Il pensiero non è un labirinto. Dialettica e Mistero*, Jaca Book, Milano 1981.
  - Sowa J., *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*, PWN, Warszawa 1984.
  - Stachura E., *Fabula rasa (rzecz o egoizmie). Fabula rasa (apendyks)*, [w:] E. Stachura, *Fabula rasa. Z wypowiedzi rozproszonych*, [red.] K. Rutkowski, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 5–132, 133–195.
  - Stein E., *O zagadnieniu wczucia*, przeł. D. Gierulanka, J. Gierula, Znak, Kraków 1988.
  - Storch A., *Tod und Erneuerung in der schizophrenen Daseins-Umwandlung*, [w:] „Archiv Psychiatrische Nervenkrankheiten” 181 (1948), s. 275–293.
  - Strasser S., *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas*, [w:] „Revue Philosophique de Louvain” 75 (1977), s. 101–124.
  - Strasser S., *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas’ Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1978.
  - Strawson P.F., *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1980.
  - Stróżewski W., *Filozofia wartości*, [w:] „Znak” 130 (1965), s. 399–407.
  - Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981.
  - Stróżewski W., *Pytania o arché*, [w:] W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994, s. 7–48.
  - Stróżewski W., *Trzy koncepcje istnienia*, [w:] W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994, s. 49–72.
  - Syřišť’ová E., *Świat urojony*, przeł. B.S. Kunda, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982.
  - Szubka T., *Postfilozofia czy filozofia? Rorty — Lyotard — Derrida*, [w:] „Przegląd Powszechny” 4 (1991), s. 140–153.

- Szulakiewicz M., *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006.
- Szymańska B., *Co to znaczy „być sobą”. Filozoficzne aspekty pojęcia samorealizacji*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1997.
- Tarnowski K., *Bycie i transcendencja. Lévinas i Marcel*, [w:] *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, [red.] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1988, s. 145–163.
- Tarnowski K., *Jednostronne odczytanie*, [w:] „Tygodnik Powszechny” 24 (12 czerwca 1994), s. 1.
- Tarnowski K., *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, PAT, Kraków 1993.
- Tarnowski K., *Źródła poznania Boga*, [w:] „Znak” 467 (1994), s. 56–69.
- *Terapia rodzin a perspektywa feministyczna*, [red.] B. Józefik, B. de Barbaro, WUJ, Kraków, 2004.
- *The Reflecting Team. Dialogues and Dialogues about the Dialogues*, [ed.] T. Andersen, Borgman, Kent 1990.
- Tischner J., *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, [w:] *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, [red.] K. Klósak, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 33–82.
- Tischner J., *Człowiek przez okna systemu*, [w:] „Znak” 260 (1976), s. 213–234.
- Tischner J., *Fenomenologia spotkania*, [w:] „Analecta Cracoviensia” X (1978), s. 73–98.
- Tischner J., *Ludzie z kryjówek*, [w:] „Znak” 283 (1978), s. 71–72.
- Tischner J., *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu*, [w:] „Studia Filozoficzne” 210–211 (1983), s. 115–127.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982.
- Tischner J., *Spór w królestwie metafor*, [w:] *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, [red.] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1988, s. 57–68.
- Tischner J., *Śladami Nieskończonego*, [w:] „Analecta Cracoviensia” XVIII (1986), s. 61–84.
- Tischner J., *Wolność w blasku prawdy*, [w:] „Tygodnik Powszechny” 48 (28 listopada 1993 r.), s. 1, 5–6.

- 
- Tomasz z Akwinu, *Miłość (2–2, qu. 23–46)*, [w:] *Suma teologiczna*, t. 16, przeł. A. Głazewski, Veritas, London 1967.
  - Vasse D., *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Éditions du Seuil, Paris 1969.
  - Weber R., *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*, przeł. K. Środa, Pusty Obłok, Warszawa 1990.
  - Weinberg G.M., *Myślenie systemowe*, przeł. Cz. Berman, R. Wielburski, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, Warszawa 1979 [*An Introduction to General Systems Thinking*, John Wiley & Sons, New York 1975].
  - Wieczorek K., *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, UŚ, Katowice 1990.
  - Wieczorek K., *Lévinas a problem metafizyki*, UŚ, Katowice 1992.
  - Wilson E.O., *O naturze ludzkiej*, przeł. B. Szacka, PIW, Warszawa 1988.
  - Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, PIW, Warszawa 1994.
  - Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986 [M].
  - Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1959.
  - Wojtyła K., *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera*, [w:] „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1–2 (1959), s. 99–124.
  - Wojtyła K., *Problem doświadczenia w etyce*, [w:] „Roczniki Filozoficzne” 2 (1969), s. 5–24.
  - Woleński J., *Metamatematyka a epistemologia*, PWN, Warszawa 1993.
  - Woźniak C., *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Wydawnictwo A, Kraków 2007.
  - *Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny*, [red.] B. de Barbaro, WUJ, Kraków 1994.
  - *Wybrane zagadnienia lęku. Teoria i pomiar*, [red.] K. Wrześniewski, Wydawnictwo Warszawskiej Akademii Medycznej, Warszawa 1983.
  - Zdybicka Z.J., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972.

- Żak A., „Myślenie mowy” jako nowy racjonalizm w ujęciu Franza Rosenzweiga, [w:] *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, [red.] B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1988, s. 69–84.
- Żak A., *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1987.
- Życiński J., *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Biblos, Tarnów 1991.
- Życiński J., *Głębia bytu*, W drodze, Poznań 1988.
- Życiński J., *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, PWN, Warszawa 1993.
- Życiński J., *Język i metoda*, Znak, Kraków 1983.
- Życiński J., *Metafilozoficzne następstwa twierdzeń limitacyjnych*, [w:] „*Studia Philosophiae Christianae*” 1 (1988), s. 145–162.
- Życiński J., *Relacyjna teoria substancji*, [w:] „*Studia Philosophiae Christianae*” 1 (1987), s. 53–74.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. I, Znak, Kraków 1985.



