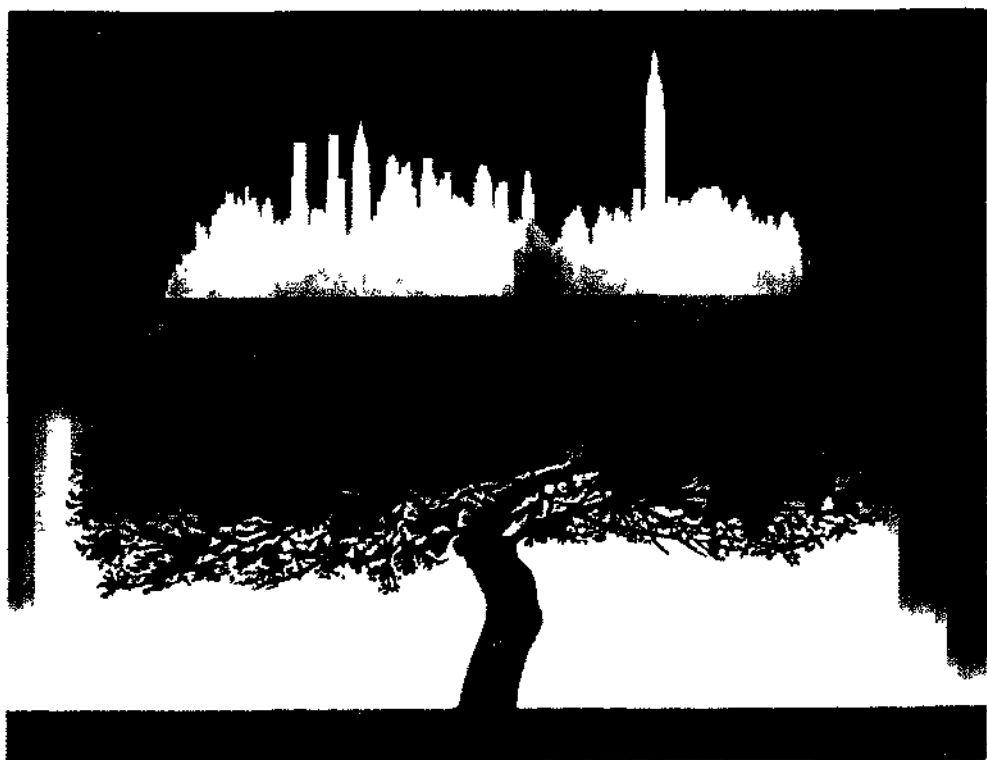


Antoni Jarnuszkiewicz SJ

MIŁOŚĆ I BYCIE

Studium z metafizyki
WYDANIE DRUGIE ROZSZERZONE



Kraków 1994



MIŁOŚĆ I BYCIE

A. M. D. C. G.
& B. M. V. C. H.

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

TEKSTY I STUDIA

33



Antoni Jarnuszkiewicz SJ

MIŁOŚĆ I BYCIE
Studium z metafizyki
DRUGIE WYDANIE ROZSZERZONE

Kraków 1994

Na okładce wykorzystano elementy reprodukcji
M. Grangera *New York* (1983)

*"Ainsi toute la Philosophie est comme
un arbre, dont les racines sont la
Métaphysique, le tronc est la
physique, et les tranches qui sortent
de ce tronc
- sont toutes les autres sciences..."*

Descartes

© by Ed. DRUGIE WYDANIE ROZSZERZONE 1994

ISBN 83-901282-3-3

Superiorum permissu

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA DO DRUGIEGO WYDANIA	9
ZAMIAST WSTĘPU	
0. Od ontologii do etyki	17
0.1. <i>Nowa fenomenologia</i>	17
0.2. Dekonstrukcja ontologii albo z powrotem do etyki	42
0.3. Personalizm i postmodernistyczna dekonstrukcja	61
0.4. Co to jest metafizyka?	71
ROZDZIAŁ PIERWSZY	
1. Enigma metafizyki	83
1.1. Kontemplacja fenomenologiczna jako metoda metafizyki	83
1.1.1. <i>Mądrość Miłości</i>	83
1.1.2. Fenomen metafizyczny	87
1.1.3. <i>Διά τι</i>	105
1.1.4. <i>Sytuacja graniczna derealizacji</i>	109
1.2. Pragnienie metafizyczne jako doświadczenie źródłowe metafizyki	119
1.3. Eidetyczna intuicja etyczna jako krytyka rozumu dialogicznego	133

ROZDZIAŁ DRUGI

2. Enigma Bycia	145
2.1. Bycie i relacja	145
2.1.1. Analogia metafizyczna	149
2.1.2. Egzystencja	153
2.2. Bycie i substancja	170
2.2.1. Identyczność metafizyczna	170
2.2.2. niesprzeczność metafizyczna	178
2.2.3. Odrębność metafizyczna	182

ROZDZIAŁ TRZECI

3. Enigma Miłości	184
3.1. Wybranie etyczne i kwestia ontologiczna	186
3.2. Enigma piękna	202
3.2.1. <i>"Kształtem miłości - piękno jest, i tyle"</i>	202
3.2.2. Problematyka epistemologiczna i metodologiczna opisu piękna metafizycznego	203
3.2.3. Piękno a wartości estetyczne	209
3.2.4. Piękno a stawanie się piękna	219
3.2.5. Dramat kontemplatywności	226
3.3. Enigma dobroci	244
3.3.1. Dobroć miłości	244
3.3.2. Prawda metafizyczna	245
3.3.3. Dobro metafizyczne	265

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

4. Enigma antropologii	267
4.1. Symptom rozwarstwienia <i>"Ja-metafizycznego"</i> od <i>"ja-psychologicznego"</i>	269

4.2. Paradoks systemowy	282
4.2.1. Trochę najnowszej historii	282
4.2.2. Od linearnego monologu ku systemowemu dialogowi	288
4.3. Enigma spotkania	297
4.4. Enigma wolności	311
4.4.1. " <i>E pur si muove</i> ": parę słów publicystyki interdyscyplinarnej	311
4.4.2. Enigma moralności	322
4.4.3. Enigma ethosu	325
4.4.4. Enigma wartości	330
4.4.5. Miłość i lęk	334
4.4.6. Miłość i nadzieja	344
4.4.7. " <i>Jenseits von >Autrement qu'être<</i> "	353
 BIBLIOGRAFIA	 366

*
"Kiedy się dziwić przestanę.."

słowa: Jonasz Kofta

muzyka: Czesław Niemen

opracowanie : Jan Ptaszyn Wróblewski

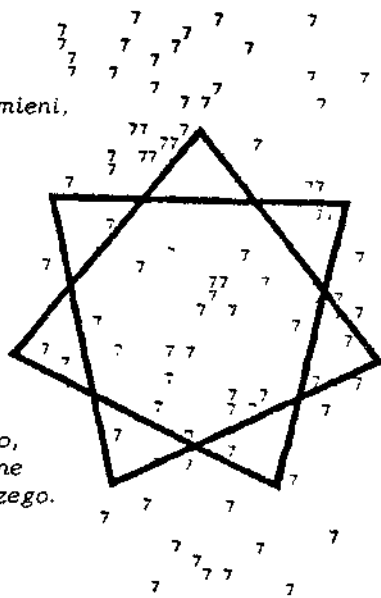
wykonanie: Maryla Rodowicz
i orkiestra Radia Berlin 1973

* * *

"Kiedy się dziwić przestanę,
gdy w mym sercu wygaśnie czerwień,
swe ostatnie niemądre pytanie
niezadane - w połowie przerwę.
Będę znata na wszystko odpowiedź,
ubozuchna rozsądkiem maleńkim
- czasem tylko popłaczę sobie
łzami kłiwej i głupiej piosenki,
by za chwilę wszystko,
wszystko zapomnieć -
kiedy się dziwić przestanę
- będzie po mnie.

Kiedy się dziwić przestanę,
zgiębie śpiewy podziemnych strumieni,
umrze we mnie co nienazwane,
co mi oczy jak róże płomieni.
Dni jednakim rytmem pobiegną
- znieczulone rozsądne żalosne.
Tylko zycia straszliwe piękno
mnie omnie nieśmiałą wiosną:
za daleko jej będzie do mnie -
kiedy się dziwić przestanę
- będzie po mnie.

Kiedy się dziwić przestanę,
lżej mi będzie i łatwiej bez tego,
ścichną szczęścia i bóle wyśmiane
- bo nie spytam już nigdy: dlaczego.
Błogi spokój wyrówna mi tętno,
gdy się zycia nauczę na pamięć,
bo zbyt czule i bolesne piękno
pozyczoną poezją zakłamię:
i nic we mnie, NIC we mnie,
nic koto mnie -
kiedy się dziwić przestanę
- będzie po mnie."



PRZEDMOWA
do drugiego wydania

*"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 Camus²

Czy w epoce postmodernizmu można w ogóle rozwijać myślenie istotne, myślenie filozoficzne a w szczególności czy w ogóle możliwe jest mówić sensownie o metafizyce³ czy raczej - idąc za sugestią Wittgensteina - można tylko milczeć?

* ~~Nieznanego mi autorstwa tekst piosenki (parafraza).~~

² A. Camus, *Notatki*. [w:] *Eseje*. Warszawa 1971, 506-507.

Nb. wykaz skrótów bibliograficznych stosowanych w tekście i przypisach znajduje się na początku bibliografii zamieszczonej na końcu tomu.

³ Cfr. R. Kane, *The Ends of Metaphysics*. [w:] *International Philosophical Quarterly* 132 (1993) 413-428.

Drugie wydanie poniższego studium będącego zrębem traktatu metafizycznego, studium możliwości zbudowania traktatu metafizycznego w oparciu o metodologię nowej fenomenologii a zatytułowanego "Miłość i Bycie" wychodzi w okresie, kiedy jest o wiele lepiej znana na polskim gruncie myśl Emmanuela Lévinasa, "największego żyjącego metafizyka inspiracji personalistycznej" - jak go określił Jean Lacroix w "Le personalisme comme anti-idéologie".⁴ Inspiracja myśli metafizycznej

⁴ Na szczególną uwagę zasługują np. studia Marka Jędraszewskiego, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*. PWT, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990 i *W poszukiwaniu nowego humanizmu: E. Lévinas - J.-P. Sartre*. PAT, Kraków 1994 oraz *Tłumaczyć to co czyste i niewystawialne, czyli Emmanuela Lévinasa mówienie o Bogu*. [w:] *Zeszyty Karmelitańskie* 3 (1993) 123-135. Także studium Krzysztofa Wieczorka, *Lévinas a problem metafizyki*. Uniwersytet Śląski, Katowice 1992 oraz tłumaczenia tekstów E. Lévinasa na język polski: *Trudna wolność*. Atext, Gdynia 1991 (=pDL); *Etyka i Nieskończony*. PAT, Kraków 1992 (=pEI); *O Bogu, który nawiedza myśl*. Znak, Kraków 1994 (=pDI); *Ślad innego*. [w:] *Filozofia dialogu*. Znak, Kraków 1991, 213-229 (=pEDE, fragment); *Humanizm drugiego człowieka*. "M", w druku (=pHH). Także dwie dyskusje: E. Lévinasa z S. Decloux SJ [Korespondencja między Emmanuelem Lévinasem i Simonem Decloux [w:] *Logos i Ethos I* (1991) 111-119; M. Jędraszewski, *Między "Totalité et Infini" a "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence"*. Korespondencja Emmanuela Lévinasa z Simonem Decloux. [w:] *Logos i Ethos I* (1991) 99-110] i J. Derridy z E. Lévinasem [J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*. (II część) [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*. Inter Esse, Kraków 1993, 189-263; P. Pieniążek, *U kresu obecności. Derrida i Lévinas*. [w:] *Derridiana*.

Lévinasa jest decydująca zarówno w tematyce poniższego studium jak i w jego metodologii (szczególnie w sposobie używania języka). Ta uwaga zostanie rozwinięta w paragrafach wstępnych (0.1-0.3).

Studium poniższe nie jest luźnym zbiorem odrębnych esejów z filozofii pierwszej. W zamierzeniu sięgającym pierwszych studiów tworzy całość. Zrodziło się ono przede wszystkim z wykładów prowadzonych na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie ("*metafizyka*" - 1982-1994), na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie ("*metafizyka Emmanuela Lévinasa*" oraz "*metafizyka miłości i lęku*" - 1983-1989) oraz na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie ("*etyka wychowania*" - 1983-1989).

Mimo dydaktycznej genezy, całość, którą tworzy poniższe studium, nie jest jednak podręcznikiem, szczególnie podręcznikiem historii problemu metafizycznego. Jest ono próbą opracowania zrębu systematycznego traktatu metafizycznego i w tym sensie systematyczną monografią kwestii metafizycznej analizowanej metodą "*nowej fenomenologii*"⁵ czy inaczej "*fenomenologii kontemplatywnej*" wyrosłej z myśli Emmanuela Lévinasa. Metoda ta została doprecyzowana tj. oczyszczona z polemik i dostosowana do systematycznej i krytycznej analizy fenomenu metafizycznego w osobnym studium (cfr. SP, 370-416).

Poniższe studium natomiast ma stanowić monografię kwestii metafizycznej, jednak bez choćby polemicznego

Inter Esse, Kraków 1994, 147-203].

⁵ Cfr. A. Jarnuszkiewicz, *Analiza doświadczenia Boga w "nowej fenomenologii"*. [w:] *Analecta Cracoviensia XXIII* 1991, 25-33.

odniesienia do analiz i tez ("syn-tez") scholastyki, Kanta czy 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* rzeczywistości. Faktyczne polemiki i przypisy zawarte w poniższym 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.

Mimo, że w zamiarze jest to całość mająca być własnie monografią kwestii metafizycznej, to jednak nie ma ona charakteru *summy*, bowiem *σοφία* czy *θεωρία* myślenia istotnego wykracza poza ideał całości sumarycznej *ἐπιστήμη*, wykracza poza myślenie metodyczne z założenia zbudowane dla pewnego celu, szczególnie dla celu dydaktycznego⁶ i w tym sensie scholastycznego. Praca nie ma także celu scholastycznego w służbie jakiejś apologetyki czy też terapii (np. jakiegoś typu "logoterapii").

⁶ Cfr. M. Heidegger: ">Etyka< po raz pierwszy pojawia się w szkole Platona wraz z >logiką< i >fizyką<. Dyscypliny te powstały 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. Wcześniejści 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 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<." (BH, 116)

Chodzi o uniknięcie tego, co F. 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 jakiejś innej aspektowej sensowności. Dydaktyka i apologetyka będą więc efektem osiągniętym mimochodem. Chodzi o uniknięcie indoktrynacji czy manipulacji a nawet perswazji. Zamiast przedstawiać 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), o opisanie eidetycznie rzeczywistości jako szczególnego fenomenu: "enigmy" czy *fenomenu enigmatycznego*, żeby odwołać się od razu do terminologii Lévinasa (cfr. EDE, 203-216). Ten opis o charakterze świadectwa ma sens jako zainicjowanie czy wciągnięcie samego czytelnika w żywe doświadczenie. Chodzi więc o uniknięcie obciążeń metodycznych, jakie narzuciłby cel dydaktyczny, apologetyczny (dowodzenie) czy terapeutyczny. 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.

Studium to jest kontynuacją badań podstawowych zmierzających do coraz istotniejszego opisanie fenomenu metafizycznego i tym samym do rozwiązywania problemów metafizycznych, szczególnie tego, który Jean Lacroix nazwał 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)⁷.

⁷ Mnsp. w Archiwum Wydziału Filozoficznego Towarzystwa

Następnie w studium poświęconym filozofii Emmanuela Lévinasa⁸ 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 Emmanuela Lévinasa. W późniejszych wykładach i studiach⁹ dopracowane zostały

Jezusowego w Krakowie; 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, 185-211.

Cfr. także A. Jarnuszkiewicz SJ, *Subiektywizm czy subiektywność?* [w:] Znak 252 (1975) 795-798 oraz *Kryjówka nadziei*. [w:] Znak 309 (1980) 343-355.

⁸ *Separazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*. P.U.G. Roma 1982, s. 451. Studium przedstawione i obronione w 1982 r. jako praca doktorska na Wydziale Filozoficznym Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie (promotor o. Simon Decloux SJ).

⁹ *Rola poczucia winy w tworzeniu się postawy moralnej*. Wraz ze St. Kuczkowskim SJ. [w:] *Powołanie człowieka*, VI. Red. B. Bejze. Pallotinum, Poznań-Warszawa 1983, 261-275; *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Twarz Innego"*. Kraków 1985, 154-165; *Krytyka rozumu dialogicznego*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne"*. Kraków 1987, 164-177; *Enigma metafizyki*. [w:] *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1988*, 67-75; *Symptom rozwarstwienia Ja-metafizycznego od ja-psychologicznego*. [w:] *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989*, 137-148; *Wartości etyczne: względność czy absolut?* [w:] *Horyzon-*

różne aspekty tej metody, by wreszcie przy jej użyciu spróbować w poniższym tekście opracować bardziej kompletną monograficzną analizę fenomenu metafizycznego.

ty *Wiary* 4 (1990) 67-75; *Inaczej niż myślenie według wartości, czyli od katerycznej imperatywności i konwencjonalnego dialogu do etyki.* [w:] *Edukacja Filozoficzna* (Uniwersytet Warszawski) 11 (1991) 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, 19-24; *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, 26-33; *"Ziarno szaleństwa."* Recenzja książki ks. M. Jędraszewskiego *"Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa."* Poznań 1990 [w:] *Edukacja Filozoficzna* (Uniwersytet Warszawski) 12 (1991), 259-263; *Dzisiejszy chrześcijanin w kulturze i świecie: integrysta czy apostoł?* [w:] *Horyzonty Wiary* 11 (1992) 39-43 i szersza wersja tego tekstu pod tytułem: *Najstarsze imię laicyzmu* [w:] *Przegląd Powszechny* 9 (1993) 226-235; *Analiza doświadczenia Boga w "nowej fenomenologii".* [w:] *Analecta Cracoviensia XXIII* 1991, 25-33; *"Od dialogu do etyki" - paradoks systemowy. Z filozofii koncepcji systemowej walki z lękiem.* [w:] *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991-92,* 183-201; *Miłość i ludzka egzystencja.* [w:] *Materiały kursu duchowości nt. "Integracji seksualnej",* Częstochowa 12-15. 9. 1994, (w druku); *"E pur si muove."* [w:] *Życie Duchowe* 2 (1995) (w druku).

Ponizsze studium jest więc 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 (nie historycznej) 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 zdecydowałem się umieścić parę refleksji istotnych dla lepszego umiejscowienia proponowanych rozwiązań, szczególnie tych zaczerpniętych z wątków filozofii Emmanuela Lévinasa oraz z doświadczeń antropologicznych w psychiatrycznych sytuacjach granicznych.

*

ZAMIAST WSTĘPU

0. Od ontologii do etyki

"La philosophie première est une éthique."

Emmanuel Lévinas

0.1. Nowa fenomenologia

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

Język poniższych analiz będzie prawdopodobnie bardzo trudny dla czytelnika, który by nie był dobrze obyty zarówno ze scholastyczną tradycją filozoficzną (szczególnie chodzi o kwestie analogii metafizycznej i transcendentalia oraz o problem ontologiczny), 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 uwzniaślającą" (cfr. DI, 139-142). Owo wystylizowane przez Lévinasa podejście nazwane *"via eminentiae"* jest rodzajem szczególnego podejścia katefaticznego (καταφατικός), "pozy-

tywnie stwierdzającego", różnego zarówno od tak częstego w teologii i filozofii - i drogiego szczególnie mistyce Mistrza Eckharta czy dla korzystającego z tej inspiracji Martina Heideggera - podejścia apofatycznego (αποφατικός), "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 Eriugeny¹⁰, 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 polemicznie¹¹ określa "autrement que", "inaczej niż".

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

¹⁰ Cfr. Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae*. Migne, PL 122, 426 C-D. Cfr też J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*. Biblos, Tarnów 1991, 193.

¹¹ Metafizyczną myśl Lévinasa starałem się odszyfrować z tej polemiki (podjętej głównie z Husserlem i swoście rozumianym Heideggerem) w studium "Separatione e Prosimità" (SP, 40-344).

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 także Lévinas)¹². Nieporównanie trafniejszą systematyzacją (choć i ten podział jest dużym uproszczeniem i ma charakter systematyzującej prowizorycznie umowności) jest przyjęty przez P. M. Rosenau¹³ podział przedstawicieli postmodernizmu na dwie orientacje: pierwszą "sceptyczną" (czy "eliminatywistyczną")¹⁴

¹² Cfr. H. Kiereś, *Kto się boi postmodernizmu - kto wiąże z nim nadzieję*. [w:] *Słowo* 18. 4. 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".

¹³ Cfr. P. M. Rosenau, *Postmodernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton 1992, 14-17.

¹⁴ Cfr. R. Kane, *The Ends of Metaphysics*. [w:] *International Philosophical Quarterly* 132 (1993) 423: "Eliminativism (...) tries to reduce all ways of seeing objective reality to one (or too limited a number).

i drugą "afirmatywną" czy "konstruktywną". Jednakże taka systematyzacja nie wydaje się istotna, gdyż analizy danego filozofa mogą być w jednej sferze problemów sceptyczne, w innej zaś afirmatywne¹⁵. 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"¹⁶ nazywam ten nurt metodologiczny w pohusserlowskiej fenomenologii, który podejmując najpierw problematykę antropologiczną, jak w fenomenologii Schelera, dochodzi stopniowo poprzez problematykę etyczną (np. u Hildebranda, Heideggera czy Sartre'a) i 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*)"

Eliminativists are like the Roman armies on Tacitus' accounting: solitudinem faciunt, veritatem dicunt. They make a desert and call it truth."

¹⁵ Cfr. Z. Melosik, "Epistemologia" postmodernizmu. [w:] *Nieobecne dyskursy, część III*. Red. Z. Kwieciński, UMK, Toruń 1993, 168-187 oraz A. Burzyńska, *Dekonstrukcja: próba krytycznego bilansu*. [w:] *Po strukturalizmie. Współczesne badania teoretycznoliterackie*. Red. R. Nycz. Wrocław 1992, 47-69.

¹⁶ 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, 18. 11. 1988 r. i opublikowany; cfr. bibliografia.

albo porządkiem świętości (*sainteté*), lub porządkiem miłosierdzia (*miséricorde*), albo porządkiem miłości (*amour*), albo porządkiem umiłowania (*charité*)" (EL, 96).

Nowa fenomenologia to filozofia w której obecne jest to, co Lévinas nazwał "rewolucją kopernikańską w filozofii" (HH, 82): "rewolucja kopernikańska, [czyli] *sens*, którego nie mierzy się przez bycie czy niebycie, lecz przeciwnie, bycie jest determinowane przez *sens*" (AE, 166), *sens* struktury etycznej czy lepiej *sens* osobowej struktury rzeczywistości. W tej perspektywie wymiar osobowej struktury rzeczywistości jawi się jako *πρώτη*¹⁷, a jego analiza jako *πρώτη φιλοσοφία*, *par excellence*¹⁷ metafizyka, analiza pierwotniejsza od wszelkiej epistemologii¹⁸, logiki i ontologii. *Φιλο-σοφία* jest więc nie umiłowaniem jakiejś nieokreślonej mądrości

¹⁷ W tekście tym często używane są takie dookreślenia jak *sui iuris*, *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 Emmanuela Lévinasa, języka uwikłanego w polemikę ze stylizacjami Husserla i Heideggera, na język niepolemiczny. Uczciwiej jest więc zaznaczyć, gdzie albo terminologia użyta przez Lévinasa ma *sui iuris* znaczenie czyli znaczenie odbiegające od potocznego, albo też użyta przez niego terminologia werbalnie nie jest zgodna z terminologią Lévinasa, lecz jest jej tłumaczeniem na język wolny od polemiki.

¹⁸ 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

lecz mądrością bardzo precyzyjnie zakorzenioną, mądrością miłości. Perspektywa *πρώτη* jest więc perspektywą etyczną czy inaczej personalistyczną, stąd - jak wspomnieliśmy w Przedmowie - Jean Lacroix w "*Le personalisme comme anti-idéologie*" (Paris 1972) określił Lévinasa jako "największego żyjącego metafizyka inspiracji personalistycznej", który według wyrażenia Stefana Strassera z "*Jenseits von Sein und Zeit*"¹⁹, dodał do metody husserlowskiej wymiar głębi, właśnie tej źródłowej, *πρώτη* etycznej, która rozszczepia fenomen w enigmę - jak Lévinas nazywa fenomen, którego nie da się w żaden sposób ująć w pojęcie czy ideę.

Ten więc porządek etyczny - czy jak go nazywa Lévinas, porządek miłości (cfr. EL, 96) - 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"²⁰ 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 ani analizy ste-

¹⁹ *Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie*. Den Haag 1978, 124.

²⁰ Odwołując się znowu 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.

rowane pytaniami ontologicznymi, ani tymi o przyczyny bytów przygodnych, ani tymi przejętymi przez Heideggera od Leibniza i skryształowanymi w pytanie *dłaczego istnieje raczej w ogóle coś niż raczej nic*²¹, 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" (DI, 143). Następnie metodę swoich analiz metafizycznych określa Lévinas jako *sui generis* (a właściwie *par excellence*) drogę *uwzniaślającą* (*via eminentiae*, cfr. DI, 139-142). Chodzi mu o radykalną "obiektywność", o radykalną *zewnętrność*; opisy nie czerpią swych nazw z definicyjnych odniesień do już znanych fenomenów, lecz choć słowa używane pochodzą z języka potocznego, ich *emfaticzne* czy *hiperboliczne* czy - jak to jeszcze inaczej nazywa Lévinas - *wyostrzone* (cfr. DI, 139-142) 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 nie radykalną zmia-

²¹ "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*).

nę sensu tych słów. Wzniosłość tego sensu płynie z nowego w stosunku do doświadczenia rzeczywistości - banalnego (w sensie powszechności i bezpośredniości) lecz w sobie samym wzniosłego. Do doświadczenia rzeczywistości *par excellence*: z jego *par excellence* oczywistością czy fenomenalnością. Z tego wzniosłego doświadczenia wzniosłej rzeczywistości czerpią swoje pierwotne, swoje *par excellence* *πρώτη* 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 - zewnętrzną (określenia tego używa Lévinas już w podtytule II), i to w kontakcie bezpośrednim 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 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, "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 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 usitowanie, 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 bluźnierstwem, 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 prześwit prawdy bycia." (BH, 111)²²

²² Według Heideggera dotyczy to także podstawowych struktur myślenia (BH, 110–111): "To, że przeciwstawienie się >humanizmowi< wcale nie pociąga za sobą obrony tego, co nieludzkie, lecz otwiera inne perspektywy, zaraz 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

Heideggerowska krytyka zmierza w kierunku zdemaskowania nieprzytomności dobroci wartości, nieprzytomności tożsamej właściwie z nieprzytomnością Bycia bytów. Co jest ethosem wartości, którego nieprzytomność sprawia, że - jak to mocno formułuje Heidegger - *"myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem"*? Można np. zapytać albo *"cóż to jest prawda"* albo też *"cóż jest lepszego od prawdy"*, ale można zapytać przede wszystkim 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 kategoriycznego *"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 - *"pierwot-*

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 nie zauważony i nie kwestionowany w samej obronie >logiki<, tej, która wierzy, że jest w stanie uniknąć namysłu nad logosem i nad istotą ratio mającą w nim podstawę."

niej niż według wartości". Jednakże przede wszystkim mało mówi, w imię czego denuncjuje myślenie według wartości jako bluźniercze.

O krok dalej idzie Emmanuel Lévinas proponując program, który już wyraźnie można nazwać myśleniem *"inaczej niż wartości"*, analogicznie do programu myślenia *"inaczej niż być"*. Wyrażenia typu myślenie *"inaczej niż"* wartości czy bycie zdają się sugerować - podobnie jak wyrażenia typu myślenie *"przeciw"* wartościom - że w rzeczywistości nie o wartości i nie o bycie 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. Zarówno u Heideggera jak i u Lévinasa jest to łatwe do odszyfrowania, choć maniera owego *"przeciw"* czy *"inaczej"* płata samym obu filozofom niezłe figle. Program Lévinasa można zatytułować za nim samym *"o dialogu do etyki"* (DI, 228; cfr. EDE, 228). 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 zniszczyć. Tę metafizyczną sytuację nazywa Lévinas 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"* (EDE, 225 przypis 1). Wartość jawiąca się i myślana istotnie czy etycznie, w metafizycznym znaczeniu słowa etyka, ma inną dynamikę niż *ἀξία* 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 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 *nostalgia*, *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 draży. *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 sca-

la. Niezgodność nie oznacza prostego zaprzeczenia idei lub niejasności tejże, lecz że jest ona poza perspektywą jasności i nocy, poza perspektywą poznania przykładowego miarę do bytów - bezmiernością Pragnienia. To pragnienie jest pragnieniem absolutnie Innego. (...) Pragnienie bez zaspokojenia, które ściśle rzecz biorąc rozumie (entend) oddalenie, inność i zewnętrżność Innego. Owa inność, nieadekwatna do idei, dla Pragnienia ma sens. Jest ona rozumiana (entendu) jako inność kogoś Drugiego (Autrui) i to inność Najwyższego." (TI, 3-5)

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 szczególna, niesłychana nawet wolność. Lévinas - znowu paradoksalnie - nazywa tę wolność ateizmem, zdolnością powiedzenia nie i to nawet Absolutowi (cfr. TI, 49-51).

Każda w ogóle więź z innym, która nie jest tworzeniem z nim całości, nazwana jest przez Lévinasa religią (cfr. TI, 10). 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 śladzie 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 rozerwana." (EDE, 215-216) "Burza czasowa" jaką wprowadza obecność trzeciej postaci, rozbiła bezpowrotnie możli-

wość synchronii z drugim: *Drugi* bezpowrotnie jest diachroniczny i nie może być dla ja tylko przedmiotem i w tym sensie wartością na miarę imperatywów i potrzeb. Aby myślenie według wartości - jeżeli już chcemy nie unikać słowa wartość - było istotne, by było na poziomie tej prawdy, która wyzwala (jak hebrajskie "emet", prawda miłości), tego dobra, które objawia bezpieczeństwo (jak hebrajskie "hesed", dobroć miłości), czy tego piękna, które "kształtem jest miłości" - musi wyrzec się tej aktywności, która odpowiedzialność za wartości rozumie defensywnie, jako zatroskanie o nie, troskę o nie zalęknioną i płynącą z tego zatroskania aktywność obronną wobec wartości. Musi wyrzec się tej aktywności, która redukuje 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 tylko-głody. 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 - mówi mi swoją bezbronnością "nie zabijesz" na inny sposób niż głos płynący zza przyłbicy hełmu: "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 nieprzytomnością jej. Etyka swoją enigmatyczną aktywnością wypłatuje nas z naszego zawikłania w walkę obronną, budzi poprzez świadectwo a nie nacisk i przemoc naszą przytomność, którą nazywamy sumieniem i budzi naszą odpowiedzialność wolną od lęklivego zatroskania, szepcze niespokojnemu naszemu 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 i 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 nie poddająca się abstrakcji jawi się w takiej logice jako niejasna, mętna, enigmatyczna, irracjonalna i absurdałna *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" (EL, 96), 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 umożliwiałaby 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* nie jestem tylko przedmiotem relacji *drugiego* ze mną, ale 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 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 więc etyczny unika zarówno kazuistyki zatrzymującej się na poszczególniej 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 (nie zneutralizowanego 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*). Słowa etyczne są słowami w pełnym tego słowa znaczeniu 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* (*Autrui*) 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 *idea stworzenia "ex nihilo"* (szczególnie mocne rozumienie tego terminu u Lévinasa przypomnimy poniżej), która "wyraża wielość nie zjednoczoną w jakąś całość (*totalité*)" (TI, 78). 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, sprwadzając ją do wymiaru immanentnego, lecz w którym

właśnie transcendencja zachowuje się jako transcenden-
 cja. (...) Znaczenie śladu umieszcza nas w relacji
 bocznej, której nie można sprowadzić do prostoty [in-
 tencjonalnego związku podmiotu z przedmiotem - A.J.]
 (...) i która odpowiada nieodwracalnej przeszłości.
 Żadna pamięć nie byłaby w stanie sprostać tej przeszło-
 ści idąc za jej tropem. Chodzi o przeszłość niepamiętną
 (...), wieczność (...). Poza Byciem jest tam trzecia
 osoba, która nie jest definiowana przez Toz-same (...),
 lecz jest możliwością trzeciego kierunku radykalnej
 nie-prostoty, która umyka dwubiegunowej grze immanencji
 i transcendencji, grze charakterystycznej dla bycia, w
 której immanencja za każdym razem ma przewagę nad tran-
 scendencją. Profil przybrany przez przeszłość, nieodwra-
 racalną dzięki śladowi, jest profilem >On<. To poza, z
 którego pochodzi twarz, jest trzecią osobą. Zaimek >On<
 wyraża właśnie jej nieodwracalność niewyraźną (...) Oność
 (illetté) trzeciej osoby jest warunkiem nieodwra-
 calności. Ta trzecia osoba (...), ta oność (...) jest
 (...) całą Nieskończonym absolutnie innego, który umyka
 ontologii." (EDE, 198-199) Obecność trzeciej postaci
 enigmatyzuje innego ukazując go Drugim (Autrui, "drugi
 to - inny bliski"), nieuchwytnym dla potrzeby i dla
 intencjonalności uchwytności w pojęcia - "uchwytnym"
 natomiast bezpośrednio pragnieniem etycznym. Tę szcze-
 gólną 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 katego-
 riach formalnych - obecność ta znaczy się śladem Jest
 obecnością niewidzialną, bo nie do pojęcia. Lecz 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.*" (EDE, 215-216)

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 ('emet)*, "*prawda która wyzwala*" (cfr. J 8, 31-32)²³, która absolutyzuje.

Bóg umysłowi myślącemu według reguł wyłącznie apodyktycznych, jawi się jako "*tremendum et fascinosum*".

²³ Nie każda prawda wyzwala. Często stwierdzenie, że prawda nas wyzwoli (J 8, 32) wrywa się z kontekstu. Jezus nie mówił, że każda prawda wyzwala, lecz że prawdą która wyzwala, jest jego nauka o zbawieniu, miłość: "*Jezeli będziecie trwać przy mojej nauce (...) poznacie prawdę, a 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. Cfr. J. Tischner, *Wolność w blasku prawdy*. [w:] *Tygodnik Powszechny* 48 (28. 11. 1993) s. 1. 5-6: "*>Szukajcie prawdy a prawda was wyzwoli< (J 8, 32). (...) Zamiar takiej >integracji< jest 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 rozdwojenia.

Numinosum (numen), boskość wskazuje szczególny "przedmiot" doświadczenia, który pociąga jakos 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. Zadne pojęcie nie da się przerobić uwzniaślającym przymiotnikiem na pojęcie ujmujące tę rzeczywistość. Z tej 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*) we wszystkich punktach odniesienia na raz 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 najbliższej 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 J. Derridę "różni" (*différance*) do innych, "jest" zarazem relacją a nie tylko "jest-w" relacji czy "ma" relacje do innych. Inności boskiej nie da się też w żaden sposób przezwyciężyć (*aufheben*). Lecz wolno spytać, czy samą tę jej (inności) 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 w sensie "nie-pojmowalności" a więc czy konsekwentnie 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 oznacza 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 uwięzionym 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'αυτό*. Lecz ta relacja jest różna zarówno od obiektywizacji jak i od partycypacji. (...) Bóg niewidzialny nie znaczy tylko Boga

niewyobrazalnego, 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." (TI, 49-51; cfr. także DL, 39. 79)

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 świętą przemocą zdolną nie tylko oślepić nas lecz także wchłonąć czy unicestwić - lecz poprzez ideę *Nieskończonego*, jako *νοούμενον*, relację z rzeczywistością dostępną intelektowi, "nie-pojmowalną" lecz poznawalną w najmocniejszym tego słowa znaczeniu (cfr. TI, 49-52), jawiącą się jako *Dobroć* (TI, 268-269), *dobroć miłości*. Dokonało się tu jakby przejście od "bojaźni, która jest początkiem mądrości" do samej już mądrości, do zazulej więzi między przyjaciółmi, w której miejsce bojaźni zajęła ufność (Łk. 1, 68-79): *φιλο-σοφία* - mądrość miłości.

Sytuacją uprzywilejowaną analizy relacji etycznej z Bogiem jest sytuacja graniczna stworzenia *ex nihilo* (TI, 268-269; cfr. TI, 77-78 i SP, 304), 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 - A.J.) płaszczyzna bytu potrzebującego, chciwego swoich uzupełnień i zaczyna możliwość egzystencji sabałycznej, w której egzystencja zawiesza konieczność egzystencji. (...) Idea stworzenia z niczego wyraża wielość nie zjednoczoną 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." (TI, 77-78) Pragnienie metafizyczne, które jest doświadczeniem źródłowym relacji etycznej, "jest dobrocią. Nie odnosi się do jakiegokolwiek 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." (EDE, 175) "To pragnienie jest pragnieniem w jestestwie już szczęśliwym: to pragnienie jest nieszczęściem szczęśliwego, potrzebą luksusową." (TI, 34)

Religia, doświadczenie Boga i więź z nim jawią się więc jako więź nie tyle z postulatami takiej czy innej potrzeby czy postulatami jakiegokolwiek nieokreślonej racji dostatecznej, nie jako odpowiedź na pytanie o istnienie Boga, lecz jako więź z Upragnionym. Ta więź ma charakter nietotalitarnej bliskości między elementami jakiegokolwiek całości (która to "całość" w związku z tym nie wyczerpuje się w byciu sumą elementów-części), nie jest także wynikiem jakiegokolwiek chęci samostanowienia ani chęci 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 (cfr. EDE, 198-199. 225 nota 1) o strukturze triadycznej²⁴, w której Absolut (obecny także

²⁴ Szerzej o triadycznej strukturze sytuacji etycznej cfr. SP, 41-344 a także A. Jarnuszkiewicz SJ, *Emmanuela*

anonimowo) jest postacią kluczową dla uchwycenia w pełni warunków możliwości sensowności w ogóle. Bycie rzeczywistości w metafizycznym doświadczeniu rzeczywistości jawi się od razu ustrukturuwane, skonkretyzowane w postaci wieloosobowej sytuacji czyli - jak to nazywa Lévinas - dramatu i 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 sprowadzeniem opisywanego zjawiska do jakiegoś 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 ktytyką 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, że i filozofia dialogu może być transcendentalistyczna, że dialog może być

Lévinasa metafizyka spotkania. [w:] *Teksty Filozoficzne "Twarz Innego"*. Kraków 1985, 154-165; *Krytyka rozumu dialogicznego*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne"*. Kraków 1987, 164-177; *Kryjówka nadziei*. [w:] *Znak* 309 (1980) 343-355.

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 na raz w trzech "punktach odniesienia", a nie tylko w jednym (transcendentnym podmiocie albo realnym przedmiocie) czy w tylko dwu (jak w dialogu nie dość istotnie myślany). Ową etykę, ową kontemplację "nowej fenomenologii" można więc śmiało nazwać fenomenologią "transcendentalną", fenomenologią przekraczającą tendencję Husserlowskiej fenomenologii do ugrzęźnięcia (nawet wbrew deklaracjom) w transcendentalizmie immanentyzującym każdą, w sumie także podmiotową transcendencję. Obecność transcendentnego Absolutu jako doświadczenia równie pierwszego jak doświadczenie własnej podmiotowości i jak doświadczenie intencjonalne realnych przedmiotów *dekonstruuje* bezpowrotnie możliwość transcendentalizmu. Wyjaśnienie tego problemu, który skrótowo za Kantem możemy nazwać kwestią *a priori* trzeba szukać i można znaleźć gdzie indziej. Nie w horyzoncie transcendentnym 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 "*ἡ πρώτη φιλοσοφία*".

0.2. Dekonstrukcja ontologii albo z powrotem do etyki

"Teorie przemijają - pozostaje żaba."

J. Rostand

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

H. Arendt

*"Najbardziej boską wiedzą jest ta,
którą posiada Bóg oraz ta,
która dotyczy tego co boskie."*

Arystoteles, *Metafizyka* A 1, 983

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

Już metafizyczne traktaty scholastyczne łączyły często w jedno ontologię, epistemologię i filozofię Boga²⁵ rozdzielone sztucznie czyli z motywów głównie dydaktycznych. Jest to, jak sądzę, nie do uniknięcia, gdy pragnie się przenieść myślenie na poziom *πρώτη*:

²⁵ Cfr. np. R. Jolivet, *Traité de philosophie, III. Métaphysique. (L. I - Critique de la connaissance, L. II - Ontologie, L. III - Théodicée)*. Ed. Em. Vitte, Lyon-Paris s1966.

πρώτη φιλοσοφία za jaką właśnie pragnie uchodzić autentyczna metafizyka. Jest ona bowiem zawsze myśleniem, w którym wymiar ontyczny, epistemiczny i teologiczny są nierozzerwalnie splecione.²⁶ Prawie wszyscy liczący się filozofowie współcześni, także kontynuatorzy tradycji scholastycznej jak ortodoksyjni tomiści (np. Maritain, "późny" Gilson, u nas bp. Jaworski)²⁷ 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 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 przychwyczone na gorącym uczynku w sytuacji granicznej stworzenia *ex nihilo*, doświadczenia w naturalny sposób obecnego w sercu każdego stworzenia, choć często anonimowego i wymagającego

²⁶ Cfr. 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.

²⁷ Cfr. K. Tarnowski, *Źródła poznania Boga* [w:] *Znak* 467 (1994) 56-69; także K. Tarnowski, *Jednostronne odczytanie*. [w:] *Tygodnik Powszechny* 24 (12. 6. 1994) 4.

eksplikacji. Teza o metafizycznej pierwotności tej szczególnej obecności Absolutu należy do podstaw metafizycznych analiz w poniższym studium.

To pierwotne doświadczenie religijne, czy doświadczenie Absolutu, albo Boga ma charakter metafizyczny czyli *πρωτή* filozoficzny, choć jest uwikłane w różnorakie okoliczności i składowe np. antropologiczne, i stąd może być także przedmiotem filozofii religii czy fenomenologii religii czy 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 osobową transcendencją i wprowadza w myślenie filozoficzne logikę zupełnie inną zarówno od arystotelesowskiego *panlogizmu przyczynowo-skutkowego*, jak z powodu charakteru analitycznego przyczynowości niektórzy komentatorzy określają ten system, 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*"²⁸. Samo owo doświadczenie pragnienia metafizycznego na tym poziomie zawiera w sobie pierwotniej niż w programie badawczym skondensowanym w adagium

²⁸ Cfr. zreferowanie problematyki ugruntowania wszelkich rozumowań, zwłaszcza dotyczących całej rzeczywistości, na pewnego rodzaju wstępnej wierze odzwierciedlającej strukturę samej rzeczywistości np. w środowisku anglosaskim: J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*. T. I. Znak, Kraków 1985.

"*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 trwale został wpisany w rzeczywistość nie tylko w objawieniu towarzyszącym Świętej Historii Zbawienia, ale już w stworzeniu (cfr. Rz 1,19-25. 2,14-15). Stworzenie *ex nihilo* jest sytuacją graniczną wyjątkowo nośną do precyzyjnej analizy samego owego pragnienia metafizycznego także w wymiarze doświadczenia religijnego. Nowa *fenomenologia* nie buduje swoich analiz na fundamencie jakiegś 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." (EDE, 225, nota 1). Pierwotne doświadczenie ontyczne rzeczywistości jako "utkanej" z miłości odsyła od razu do samej struktury osobowej miłości, gdzie inność (*separation*) i bliskość (*proximité*) nakładają na myślenie istotne od razu logikę, która wymyka się antynomiom podmiotu i przedmiotu, dialektyce przewycięzania, czy opozycji transcendencji i immanencji²⁹. W pier-

²⁹ Pisałem o tym szeroko w "*Separatione e prossimità*" (=SP), Lévinas wraca do tego problemu także od innej strony: cfr. E. Lévinas, *Autrement que savoir, avec les études de G. Petitdemange et J. Rolland*. Osiris, Paris

wotną strukturę rzeczywistości, uprzednią wobec prób konceptualnego zafalszowania jej, wpisana jest różnica, którą Derrida nazwie nieprzewycięzalną "różnią", *différance*³⁰ - 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 od zarania i nieprzewycięzalnie 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 wyrosłego 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

1988.

³⁰ Nb. dla Lévinasa "różnia" Derridy jest jeszcze zbyt mało radykalnym podkreśleniem "od-różnienia" czy transcendencji, bo jest dalej obecnością tylko *odroczoną*, a nie "stanem", który - zachowując konwencję lingwistyczną Lévinasa - można nazwać "inaczej niż obecność".

(D. Hilbert³¹) formalizacji myślenia naukowego doznały ostatecznej porażki wraz z opracowanymi w latach 30. naszego wieku twierdzeniami limitacyjnymi Gödla i później Tarskiego³².

³¹ Y. Gauthier, *Hilbert et la logique interne des mathématiques*. [w:] *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1993) 305-318; nb. cały numer 4 poświęcony jest myśli D. Hilberta.

³² 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 żadnej prawdy") odsyłającym do metajęzyka. Twierdzenie (I) Gödla o niezupełności 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 ogra-

Powrót do metafizyki pchany jest dekonstrukcją greckiego w swej istocie panlogicznego logosu w imię Logosu miłości biblijnej *hesed*. Logos *hesed* respektuje i - co więcej - bazuje na różnicy nieprzezwyteczalnej, na tym co Derrida nazwał *różnią* (*différance*) a Lévinas jeszcze bardziej radykalnie *Drugim* (*Autrui*). Od strony teorio-poznawczej 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

niczoność 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 metasystemowy w sensie logistycznym; nie jest tylko szerszym aksjomatycznie systemem, lecz jest innego rodzaju niż logos systemowy: jest *Logosem ethosu*, *Logosem transcendencji* i *perichorezy*.

Cfr. też J. Woleński *Metamatematyka a epistemologia*. PWN, Warszawa 1993.

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 przedmiot korelat 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 u dyskusję z opisami już zastanymi. Jednak ten "nietzscheanizm" - jeśli chcemy już używać tego mało precyzyjnego określenia zastosowanego wobec postmodernistów posługujących się dekonstrukcją - ma odniesienie do doświadczenia radykalniej 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"³³. 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, 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

³³ Klasyczną próbkę fenomenologicznego "poddawania słów próbie" można spotkać w Maxa Schelera analizie fenomenu tragiczności; cfr. M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*. Lwów 1938.

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 i ustrukturowana i dająca się na raz wielowymiarowo:

- Najpierw doświadczenie nuklearne transcendencji własnej *mojego ja* (istnienia substancjalnego) czyli własnej odseparowanej od innych *par excellence* rzeczywistości, "*Ja-metafizycznego*", siebie jako "duszy", siebie jako osoby, jako "*Kogoś*" w odróżnieniu nieprzezwyćzajalnym do "*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 nieprzezwyćzajalny *opór* etyczny lecz nie *opór* będący synonimem zagrożenia przemocą lecz podstawowym doświadczeniem wolności i bezpieczeństwa.

- Zarazem jest to doświadczenie nuklearne etycznej bliskości z *drugim* aż do wymiarów wzajemnego etycznego przenikania, perichorezy (περιχώρησις). "*Inny bliski to Drugi*": bliźni, brat. W określeniu przenikania etycznego (περιχώρησις), nie chodzi o jakieś "czytanie w cudzych myślach" czy o wczucia i empatie, ale o to, co sprawia (nazwijmy to coś "warunkami możliwości spotkania" lub jeszcze precyzyjniej "dobrocią" umożliwiającą prawdę i jej pewność i jej sens oraz dobro), że rozumiemy drugiego, że rozumiemy go "w pół słowa", że objawia się obecność, w której może pojawić się słowo ze swoją *intelligibilnością*: ze swoją apriorycznością i swoją aposteriorycznością. Chodzi o doświadczenie bezpośredniości paralelne do tego, co nazywane było "indukcją eidetyczną" (ἐπαγωγή), czyli intuicyjnym widzeniem uniwersalnego eidosu w konkretności, a nie tylko czegoś ogólnego. To doświadczenie bezpośredniości jest więc "u-ważnością" czy kontemplacją czy intuicją intelektualną

lną czy intencjonalnością noumeniczną (a nie tylko numinotyczną). To doświadczenie bezpośredniości jest więc rozumieniem bezpośrednim, wiedzą bezpośrednią w sensie: intuicją umysłową (*νόησις, θεωρία*); rozumnością w sensie mądrości (*σοφία*) w odróżnieniu od rozumienia przyczyn zjawisk zmysłowych czy od "wiedzy-o" zjawiskach (*διάνοια*). Jest wiedzą "osobistą", pełną osobistego ufego zaangażowania (*δόξα*) w odróżnieniu od poznania racjonalnego, epistemicznego (*ἐπιστήμη*) często bazującego na przesłankach-doświadczeniu "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 rozumieniu bycia należącemu do samego jestestwa zostaje podany właściwy 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 *ἑρμηνείν*, co znaczy "przynosić wieść", "powiadomić", "wyjawić". Słowo to przywołuje na myśl imię greckiego postać bogów Hermesa.³⁴ Doświadczenie nuklearne jest nieselektywne, lecz nasze mówienie o nim jest opisywaniem go, eksplikowaniem czy uwyrażnianiem - poprzez *sytuacje graniczne*

³⁴ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1960, 35. Cfr. szerzej o poglądach Heideggera w tej kwestii: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*. PIW, Warszawa 1978, 35.

("Grenzsituation" K. Jaspersa) - kształtu i pierwotności tego doświadczenia. Sytuacja graniczna a szczególnie sytuacja skrajna (*extreme situation*) są 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. "zawężenie". *Granica w sytuacji granicznej* to swoiste załamanie ciągłości fenomenu ukazujące jego zróżnicowanie, ukazujące 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 jej³⁵ uniknąć, wreszcie, że musimy umrzeć. Według Jaspersa³⁵ sytuacje graniczne nie zmieniają się,

³⁵ Cfr. K. Jaspers, *Philosophie*, II. *Existenzerhellung*. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, 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*

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 oddzielić 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

Bewußtsein als wissendes und zweckhaft handelndes sie nur objectiv nimmt, oder sie nur meidet, ignoriert und vergißt; 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."

Cfr. także SP, 345 nn.

granicznych są sytuacje skrajne ("extreme situation" B. Bettelheima³⁶, i "experimentum crucis" V. E. Frankla³⁷). Są to sytuacje związane z tą sferą psychologii rozwojowej i klinicznej a także psychoterapii, którą skrótowo można zasygnalizować jako problem "zmienionych stanów świadomości", problemy "desensybilizacji" czy "deprywacji sensorycznej", problemy przepracowywania osobowości: "rozklejania", "regresji" i "deintegracji pozytywnej" (K. Dąbrowski), "deautomatyzacji" ("za dużo informacji przeszkadza myśleniu, za dużo myślenia przeszkadza doświadczeniu"), "hiperintencji" i "intencji paradoksalnej" oraz "hiperrefleksji" i "derefleksji" (V. Frankl)³⁸. Jest to również sytuacja graniczna derealizacji stanowiąca dla nas szczególne labora-

³⁶ Cfr. Bruno Bettelheim, *Individual and Mass Behavior in Extreme Situations*; oraz Bruno Bettelheim, *Schizofrenia jako reakcja na sytuacje skrajne*. [w:] *Odra* 9 (1990) 42.

³⁷ Cfr. Viktor Emil Frankl, *Homo patiens*. Warszawa 21976, s. 70.

Doświadczenie skrajne i sytuację skrajną (*extreme situation*) cechuje:

- nieuchronność i nieodwołalność;
- nieznany czas trwania (potencjalnie zawsze);
- całkowita nieprzewidywalność, irracjonalność, kapryśność;
- narażenie w każdej chwili życia na zniszczenie: śmiertelne zagrożenie, odwartościowujące (niszczące aksjologicznie głównie podmiotowość);
- brak jakiegokolwiek wpływu na którykolwiek z powyższych elementów, bezwzględność, przemożność.

³⁸ Cfr. Artur Deikman, *Bimodalna świadomość i doświadczenie mistyczne*. [w:] *Psychologia wierzeń religijnych*. Warszawa 1990, 217-218.

"intencji paradoksalnej" oraz "hiperrefleksji" i "derefleksji" (V. Frankl)³⁸. Jest to również *sytuacja graniczna derealizacji* stanowiąca dla nas szczególne laboratorium metafizyczne. Tak więc *filozoficzną sytuacją graniczną* czy *miejscem filozoficznym* - analogicznie do *locum theologicum* analiz teologicznych - nazywamy sytuacje, w których jawią nam się w sposób szczególnie wyraźny właściwości ściśle strukturalne fenomenowi metafizycznego. Owo miejsce filozoficzne to nie tylko różne skrajne sytuacje graniczne jak 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 wzajemnej 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 któ-

³⁸ Cfr. Artur Deikman, *Bimodalna świadomość i doświadczenie mistyczne*. [w:] *Psychologia wierzeń religijnych*. Warszawa 1990, 217-218.

rych odsłania się wyraźniej rzeczywistość umożliwiając "opisy celnych odstonień". Te sytuacje są jak okna, przez które dostrzegamy sytuację źródłową czy konstytutywną rzeczywistości. Owe granice dostrzegane w sytuacjach granicznych, to swoiste załamanie ciągłości fenomenu ukazujące jego zróżnicowanie i głębię tego zróżnicowania: ujawnienie się inności nieredukowalnej do elementu, którego granica się pojawiła. Owa granica jest jak przebudzenie z nieprzytomności i towarzyszące mu zdziwienie ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\upsilon$) - 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 od razu 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 (będziemy o niej mówić szerzej w *pierwszym rozdziale*).

Patrząc od strony osiągniętych rozwiązań będących wynikami analiz dekonstruktywistycznych nowej fenomenologii, można te rozwiązania 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 towa-

rzyszającej jej możności i różnicy ("różni" Derridy czy "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 myśl *"największego metafizyka personalistycznego współczesnego"* Emmanuela Lévinasa krystalizuje się w odpowiedź afirmatywną możliwości metafizyki tak ostro zakwestionowanej i przez myśl modernistyczną Kanta i Hegla jak też przez postmodernistyczną kytykę Heideggera i egzystencjalizmu. Właściwe miejsce metafizyki rodzi się w pustce pozostalej po absurdalnych i autodestrukcyjnych konstrukcjach modernizmu i po dekonstrukcjach postmodernistycznych. Nie dość podkreślić, 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 wykryształizować się *"filozofia z wnętrza Bycia"*? Jak opisać Bycie i Dobro nie w opozycji i w ogóle w kontekście do "nie-bycia" i do zła? Być i "nie-być", dobro i zło (i problemy pochodne: antynomie boskiej wszechmocy a zła, absolutnego bezpieczeństwa a lęku, absolutnej wolności a zniewolenia różnymi koniecznościami czy wreszcie dobroci i sprawiedliwości a niewinnego cierpienia) - to jeszcze nie jest alternatywa metafizyczna, lecz wciąż ontologiczna i, jako taka, rozstrzygalna tym precyzyjniej im bardziej ontologia nabudowna jest na fundamencie meta-

fizyki, "filozofii pierwszej, która jest etyką" (EI, 81). Pisze Lévinas, że tym co *par excellence* "jest" - jest Dobro i ἤθος: "Dobro jest, gdy tymczasem, ściśle mówiąc, nie ma ono nic do 'bycia' i nie 'jest' inaczej jak tylko przez dobroć" (HH, 80). I wcześniej konstatuje, że etyka, wychodząc od radykalnej bierności podmiotowości, odnajduje odpowiedzialność, która przekracza wolność, podczas gdy jedynie wolność powinna być moc uzasadnić i ograniczyć odpowiedzialność. Etyka odnajduje posłuszeństwo wcześniejsze od przyjęcia rozkazów. I "wychodząc od tej sytuacji anarchicznej odpowiedzialności, analiza - bez wątplenia w wyniku nadużycia języka - nazwała Dobro" (HH, 77). "Być zdominowanym przez Dobro, to nie to samo, co wybrać Dobro wychodząc od neutralności, stojąc przed dwubiegunowością aksjologiczną. Pojęcie takiej dwubiegunowości odnosi się już do wolności. (...) Otóż być zdominowanym przez Dobro, to właśnie wykluczyć się z samej możliwości wyboru. (...) Niemożliwość wyboru nie jest tutaj skutkiem przemocy - fatalizmu lub determinizmu - lecz skutkiem nieodpartego wybrania przez Dobro, które jest dla wybranego zawsze i od teraz dokonane. Wybranie przez Dobro, które nie jest właściwie żadnym działaniem, lecz samą nie-przemocą. Wybranie to znaczy nadanie nie-zastępowalności" (HH, 77), czym niszczy wszelkie pokusy ὑβρις, 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 szczególną "biernością". Z wybrania etycznego rodzi się "bierność bardziej bierna niż wszelka bierność: dziecięca; lecz ujarzmienie (sujétion) przed-wstępne, przed-logiczne, ujarzmienie jednokierunkowe, którego zrozumienie, wychodząc od dialogu, byłoby błędne. Bierność, nieprzemienialna w terażniejszość, nie jest prostym skutkiem Dobra, które byłoby odtworzone ze względu na przyczynę tego skutku: to w tej [włas-

niej bierności jest Dobro, które, ściśle rzecz biorąc, nie ma nic do bycia i nie jest inaczej jak tylko przez dobroć." (HH, 77-78) "Bierność, gdzie znajduje się Dobro, nie staje się erosem, [gdyż] nic nie znosi w tej bierności śladu Innego w jego dążeniu (virilité), aby sprowadzić Inne do Tożsamego. Więź anarchiczna pomiędzy podmiotem i Dobrem - więź, która nie może się nawiązać jako przyjęcie jakiegoś principium będącego z jakiegokolwiek tytułu terażniejszym w stosunku do podmiotu w wyborze; więź anarchiczna, która nawiązała się bez tego, że podmiot był wolą, więź, która nie konstytuuje w odpowiedzialności jakiegoś "boskiego instynktu", "natury altruistycznej 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 i entuzjazmowi (posiadaniu, w którym znika różnica między 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 Dobru, uwodzenie nieodpowiedzialności, możliwość egoizmu w podmiocie odpowiedzialnym za swoją odpowiedzialność czyli za same narodziny Ja w postusznej woli. Ta pokusa oddzielenia się od Dobra jest samym wcieleniem podmiotu lub jego obecnością w byciu. Lecz to nie dlatego, że Ja jest duszą wcieloną, pokusa zakłóca to przed-wstępne postuszeństwo dobru i obiecuje człowiekowi suwerenny wybór; to dlatego, że postuszeństwo bez zniewolenia w stosunku do Dobra jest postuszeństwem innemu pozostającym innym, podmiot jest cielesny, nad brzegiem erosa, i staje się bytem. Istotą Zła jest jego nieprzewycięzalna dwuznaczność. Być może zło uwodzące i łatwe jest niezdolne do przerwania bierności przed-wstępnego i pre-historycznego ujarznienia (sujétion),

niezdolne do unicestwienia tego 'spoza', niezdolne do odrzucenia tego, czego podmiot nigdy nie przyjął. Zło ukazuje się jako grzech, czyli jako odpowiedzialność - wbrew sobie - za odrzucenie odpowiedzialności. Ani obok, ani przeciw Dobru, ale na drugim miejscu, poniżej, jeszcze niżej niż dobro. 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 być 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, książę - bez tego, co jest niemożliwością uchylenia się od tej pychy - nie byłoby już więcej anarchiczne owo anarchiczne poddanie się Dobru i równałoby się zademonstrowaniu Boga, równałoby się teologii traktującej Boga, jakby należał on do bytu lub do percepcji, równałoby się optymizmowi, którego jakas teologia może nauczać, na który religia powinna mieć nadzieję, lecz na temat którego filozof milknie." (HH, 80-81)

Tytuł studium "Miłość i Bycie" nawiązuje właśnie bezpośrednio do rozwiązań udanych, mianowicie bezpośrednio - co uważnemu czytelnikowi łatwo zauważyć - do tytułu najcelniejszego filozoficznie studium etycznego, jakie mi się udało poznać i które - jeszcze nastolatkowi (1968) - otworzyło niegdyś oczy na filozofię w ogóle, a mianowicie do tytułu studium etycznego Karola Wojtyły "Miłość i odpowiedzialność". Analizy w "Separazione e Prossimità"³⁹ jak i poniższy zrab traktatu meta-

³⁹ 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"; cfr. SP.

fizycznego zrodziły się bez wątplenia jako pragnienie dopisania metafizycznego wymiaru do problematyki tak celnie w konwencji fenomenologicznej zanalizowanej w "Mitości 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 jednak jest przemieszczeniem (*displacement* Derridy) sensu rozstrzygnięć ontologicznych.

0.3. Personalizm i postmodernistyczna dekonstrukcja

"Myślę, choć mnie nie ma."

- "- 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."*

W sensie powyżej zarysowanym rysuje się wyraźny sojusz podejścia personalistycznego, wyczułonego na osobę w jej jedyności i podejścia postmodernistycznego demaskującego i dekonstruującego to, co tej jedyności uniemożliwia obecność w sferze przytomności.

Pytanie, czy postmodernizm jest zagrożeniem czy szansą, jest analogiczne do Heideggerowskiego pytania o tendencje modernistyczne panoszące się w technicyzmie: "czy tamy na Renie lub samochody są zagrożeniem czy szansą". Skrajności spotykają się i różnorakie totalitaryzmy modernistyczne mogą oczywiście nie różnić się od postmodernistycznych skrajności, od różnych form anarchii i chaosu. Lecz to raczej skrajności powodują reakcje wahadłowe na nie będące ich kalką. Skrajności i wahadłowe reakcje na nie prowokują także do myślenia bardziej istotnego czy źródłowego. Byłbym ostrożny - jak wspomniałem powyżej - w zbyt pochopnym klasyfikowaniu do kategorii *mentalności postmodernistycznej* czy *atmosfery postmodernistycznej* czy "*postmodernistycznej demotki*" 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*"⁴⁰. Istnieje oczywiście nurt analiz anty-modernistycznych będący wahadłową i alergiczną reakcją na skrajności totalitarne modernizmu, nurt obecny 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 byłbym ostrożny, gdyż nie bardzo wiadomo, jak wtedy nazwać postmodernizm autentyczny czyli nie sprowadzony 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

⁴⁰ Cfr. J. Prokop, "*Panny głupie*" i ich potomstwo. [w:] *Znak* 470 (1994) 57.

rozdzieleniu, 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 jest ewidentny nurt będący reakcją na modernizm, jakiś rodzaj anty-modernizmu, ten rodzaj nurtu dekonstruktywistycznego, który jest odbiciem wahadła w kierunku chaosu, w skrajność przeciwną, które w modernizmie zabrnęło w skrajność totalitarną. 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 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 *"dmiały wicher nie zerwał się w naszym stuleciu lecz z pradawności on do nas dociera"* (H. Arendt). Niektórzy odważni komentatorzy Arystotelasa 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 bożków. 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. Dekons-

trukcja w swojej metafizycznej istocie nie zmierza do sceptycyzmu i chaosu czy do wątpienia w możliwość istnienia i opisu w ogóle *metaphysicum*, lecz do odkrycia metafizyki "zanim-i-inaczej" niz ontologia⁴¹, "zanim-i-inaczej" niz wiedza i kultura, do odkrycia dobroci etycznej "zanim-i-inaczej" niz alternatywa dobra i zła, "pryncypialności" "an-archicznej" (Lévinas) "zanim-i-inaczej" (πρώτη) niz "ἀρχή πάντων"⁴², Boga "zanim-i-inaczej" niz numinotyczna magiczna religijność, stworzenia *ex nihilo* "zanim-i-inaczej" niz 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, "aggiornamento" w sensie właśnie uobecniania dziś źródeł myślenia istotnego, tym samym odsunięcie na dalszy plan tego co awangardowe, ideału nowości i postępu, powrót do inności głębszej niz nowość, inności która nie musi się przebierać w coraz to nowe kostiumy, by być żywa, powrót do jedyności, która jest bardziej żywa od nowości, nieporównywalna, i do bliskości niedialektycznej, w której nie dochodzi do

⁴¹ Określenia typu "myślę, choć mnie nie ma" znaczą, że osobowa przytomność i świadomość związane są z Byciem inaczej (i pierwotniej) niz bycie mierzone intencjonalistyczną intencjonalnością (Husserl) czy "cogitacją", jak owo "być" z "cogito, ergo sum".

⁴² Rozróżniam za Lévinasem porządek ἀρχή (cfr. o tym tajemniczym słowie esej W. Stróżewskiego "Pytania o arché" [przedruk z "Res facta" n. 8, 1977] [w:] tenże, *Istnienie i sens*. Znak, Kraków 1994, 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.

zadnej syntezy zabijającej inność, do bliskości radykalnej. *Dekonstrukcja* postmodernistyczna w naszym 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, psychologizującym czy antropologicznym. Rodzi się pytanie o kryteria różniące mechaniczny i alergiczny antymodernizm od postmodernizmu. Rozróżnienie, myślę, 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 domniemana, właściwa logice 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 (Heidegger, Lévinas)?

- Czy jest to propozycja traktowania życia jako *happeningu* czy raczej poszukiwanie, jak język, obyczaj, modlitwę, liturgię, instytucje i sztukę ocalić ("*aggiornamento*") od sztuczności jakiejś nowomowy, urzędniczej martwoty i konwencjonalistycznej rutyny?

Rozróżnienie to zależy także od odpowiedzi na szersze pytania, mianowicie na pytania o źródła rzeczywistości 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 nieczuły na inność i godność i 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 pasących się?

- Czy jest destrukcją krytyka "towarzystwa wzajemnej adoracji", jakim bywa często jakaś lokalna społeczność czy grupa kościelna, czy też dekonstrukcją prowadzącą do "aggiornamento", czyli jaknajbardziej usprawiedliwioną dyskusją wewnątrz Kościoła, znakiem utożsamiania się z *prorockim* czy *apostołskim duchem* Kościoła, który jest przeciw kryterium słuszności czy niesłuszności takiej krytyki bądź też znakiem zapytywania o możliwość większej autentyczności, dyskusji wiodącej do istotniejszego myślenia religijności.⁴³

⁴³ Cfr. A. Jarnuszkiewicz SJ, *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, 19-24 oraz A. Jarnuszkiewicz SJ, *Najstarsze imię laicyzmu* [w:] *Przegląd Powszechny* 9 (1993) 226-

Rodzi się wtedy szerszy problem, jak przebudować gorącą troskę o autentyczność skrytykowaną w formy agresywne, szczególnie w krytykanctwo 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.⁴⁴

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, albo jest grą według konwencjonalnych reguł, zazwyczaj albo odmianą ukrytej dominacji albo *de facto* grą pozorną, grą "na pata" jak niekończąca się gra w kółko i krzyżak z "Gier komputerowych", gdzie możliwość wygranej czy 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 transcendencja-immanencja, inności umożliwiającej bliskość radykalniejszą od proponowanej przez ową alternatywę.

235.

⁴⁴ Cfr. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Wartości etyczne: względność czy absolut?* [w:] *Horyzonty Wiary* 4 (1990) 67-75 oraz A. Jarnuszkiewicz SJ, *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, 26-33.

W sumie 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, nie nawiązującą już do żadnej "wielkiej narracji", grożącej "entropią"⁴⁵ sensu i "wielogłosem" bełkotu graniczącego z chaosem.⁴⁶ Wizja rodząca się w żywym doświadczeniu powoduje dekonstrukcję "utartych pojęć" o rzeczywistości, o czasie, o osobowości własnej czy innego (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 i walki i pokoju. Filozofia (i sztuka) w żywym doświadczeniu jest nieustannym odkrywaniem podstawowych reguł na nowo. Kosmos, owszem, jawi się jako "chaosmos" (Deleuze) lecz tylko w punkcie wyjścia procesu analizy. Czas, wprawdzie, nie znaczy postępu - jak w modernizmie - choć pozostawia rozwój i objawiającą się w nim natu-

⁴⁵ Terminów "entropia" i "negentropia" używają w teorii informacji i komunikacji rodziinni terapeuci systemowi; cfr. np. Cecchin G., *Hypothesizing, Circularity and Neutrality Revisited: An Invitation to Curiosity*. [w:] *Family Process* 26, 4 (1987) 405-413 czy Cecchin G., Boscolo L., Prata G., Selvini Palazzoli M., *Hypothesizing - Circularity - Neutrality: Three Guidelines for the Conductor of the Session*. [w:] *Family Process* 19, 1 (1980) 3-12.

⁴⁶ Cfr. M. M. Baranowska, *Postmodernizm* [w:] *Znak* 450 (1992) 171.

rę. 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 woli mocy (i przemocy) - choćby 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 konstruktivistyczną, w autentyczność utożsamianą z nowością. Stąd kryzys idei postępu, zainteresowanie przeszłością bardziej niż zafascynowanie terażniejszością czy przyszłością.

Przemyslenia i literatura dotycząca problematyki postmodernistycznej a w szczególności dekonstrukcji jest ogromna, lecz nas tu interesuje nie jej zreferowanie a tylko ustawienie rozwiązań zawartych w "*Miłości i Byciu*" w kontekście postmodernistycznej dekonstrukcji.⁴⁷

Powrót do etyki znaczony dekonstrukcją ontologii jest wprawdzie w swojej warstwie filozoficznej o wiele bardziej rozbudowany jako moment dekonstrukcji i jako podejście apofatyczne. Lecz w łonie filozofii współczesnej przecież jednak pojawiła się i odpowiedź konstruktywna, jako podejście katafatyczne, w nowej fenomeno-

⁴⁷ Szerzej o filozoficznych problemach podejścia postmodernistycznego cfr. przede wszystkim pierwszą polską monografię na temat postmodernizmu (zawiera też istotniejszą bibliografię problemu): B. Baran, *Postmodernizm*. Inter Esse, Kraków 1992.

Spośród ciekawszych tekstów o problemach podejścia postmodernistycznego w filozofii i w literaturoznawstwie cfr. bibliografia na końcu tekstu.

logii 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, której Ona jest Świętą Księgą. Charakter ów można nazywać czy to personalizmem czy etyką - jak chce Lévinas - czy miłością. Ponizsze studium pragnie być kontynuacją wyjścia poza dekonstrukcję, ku metafizyce opisywanej katafatycznie. Opis katafatyczny wydaje się nie tylko możliwy, ale gdy odrzucić hamulce pochodzące z inspiracji pozaanalitycznych, idąc natomiast odwrotnie za inspiracjami obecnymi w myśli teologicznej biblijnej, głównie chrześcijańskiej a szczególnie katolickiej, wydaje się nie być hazardem. Stąd ponizsze studium zaczyna się od - rozbitego na szereg bardziej szczegółowych - pytania "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. Pytanie, jak celnie zauważył Martin Heidegger, jest "pobożnością myśli" w obliczu objawiającej się nam rzeczywistości.

0.4. Co to jest metafizyka?

"Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la physique, et les tranches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences..."

Descartes

Nasze wyjście 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 (zeby 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 Kant⁴⁸ kwestionuje dotychczasową nienaukowość metafizyki i postuluje jej unaukowanie na bardzo restryktywnych warunkach, o tyle Heidegger⁴⁹ idzie w odwro-

⁴⁸ Cfr. szczególnie I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*. T. I i II. Tł. R. Ingarden, BKF, Warszawa 1957; *Krytyka praktycznego rozumu*. Tł. J. Gałęcki, BKF, Warszawa 1972; *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tł. B. Bornstein, BKF, Warszawa 1960.

⁴⁹ Cfr. szczególnie M. Heidegger, *Bycie i czas*. Tł. B. Baran, BWF, PWN, Warszawa 1994; *Kant a problem metafizyki*. Tł. B. Baran, BWF Warszawa 1989; *Czym jest metafizyka? [w:] Martin Heidegger, Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik, War-

tnym kierunku postulując powrót metafizyki do "ontologii fundamentalnej", powrót z krainy techniczowwanej 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. To pytanie będzie towarzyszyć cały czas poniższym refleksjom.

Jak już wspomniałem, refleksje te mają być monografią kwestii metafizycznej, studium nad *problemem*, *kwestią* czy *tajemnicą* metafizyczną. 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 *metafiscum* rzeczywistości? Jeżeli tak, to jak istnieje w związku z tym kwestia metafizyczna: czy jako problem czy jako tajemnica (*misterium*) czy jako *enigma*? Czy to my problematyzujemy metafizykę czy też raczej rzeczywistość metafizyczna kwestionuje nas i wzywa do analizy, do myślenia owego *metafiscum*? Czyżby to co nazywamy kwestią metafizyczną było jakoś *diffusivum sui*?

Będziemy więc najprzód szukać odpowiedzi na pytanie, czy możliwa jest metafizyka i jaka metafizyka, a tym

szawa 1977, 27-47; Czym jest metafizyka? *Postowie*. [w:] *tamże*, 48-57; Czym jest metafizyka? *Wprowadzenie*. [w:] *tamże*, 58-75; *List o "humanizmie"*. [w:] *tamże*, 76-127; *Pytanie o technikę*. [w:] *tamże*, 224-255; *Przewycięzenie metafizyki*. [w:] *tamże*, 284-315.

samym na pytanie, co to jest metafizyka. Będzie to zarazem pytanie o metodę filozofii pierwszej.

Kwestia metafizyczna - co to jest? *Gdzie urodziłaś się metafizyko? 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. Jest to nasze podstawowe twierdzenie równoczesne czy nawet tożsame z refleksją o bezzałożeniowości 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 jest to *ἐπιστήμη* czyli scholastyczna tj. akademicka *τέχνη* czy filozofia przede wszystkim (przed wszelką użytecznością dydaktyczną, polityczną czy moralną) to *θεωρία*, *ars* czy *σοφία*: mądrość mądrości? To krążące jakby spiralnie pytanie, które za Heideggerem można nazwać "pobożnością myśli", jest zmaganiem się z naszą tendencją do zbyt pochopnej tematyzacji rezygnującej z - idącej poprzez hipotetyzowanie⁵⁰ - dociekania istoty.

⁵⁰ Cfr. ogromny akcent jaki w procedurach terapeutycznych w terapii systemowej kładzie się na burzenie przedwczesnych i nieistotnych tematyzacji, na trwanie w pytaniu, trwanie, które krystalizuje się w postaci procedury hipotetyzowania, np.: Cecchin G., Boscolo L., Prata G., Selvini Palazzoli M., *Hypothesizing - Circularity - Neutrality: Three Guidelines for the Conductor of the Session*. [w:] *Family Process* 19, 1 (1980) 3-12; Cecchin G., *Hypothesizing, Circularity and Neutrality Revisited: An Invitation to Curiosity*. [w:] *Family Process* 26, 4 (1987) 405-413.

Jeszcze inaczej więc można na wstępie zapytać, po co *metafizyka*. Czy jest ona wynikiem jakiejś naszej potrzeby (np. całości, lub początku, albo autorytetu moralnego i w konsekwencji pewnej "gry"⁵¹ czy może zupełnie jakoś inaczej: jest ona odpowiedzią na zakwestionowanie nas przez to, co Emmanuel Lévinas nazwał *pragnieniem metafizycznym* czy *pragnieniem Nieskończonego* (cfr. np. *TI*, 3-5. 34. 77-78)?

Metafizyka to szczególne doświadczenie; odpowiedź na zakwestionowanie nas (pytanie) pochodzące z zewnątrz i w tym sensie uprzednie wobec jakiegokolwiek naszego pytania czy naszego 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 pytanie: "*W jakiz to sposób powinienem być, aby uchronić moje własne bycie przed (zagrożającą mi stale) możliwością totalnej daremności?*"⁵² - jest wyrazem potrzeby i bardziej odzwierciedla problem ontologiczny

⁵¹ Cfr. B. Chwedeńczuk, *Metafizyka*. [w:] *Znak* 271 (1977) 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.*"

⁵² Cfr. R. Rozdzeński, *Kant i Heidegger a problem metafizyki*. PAT, Kraków 1991, 151.

(przygodność) niż kwestię metafizyczną (konstytutywną). Mroczość przeszłości czy szczególnie przyszłości jest problemem ontologicznym właściwym pewnej sytuacji antropologicznej, a nie cechą metafizyczną rzeczywistości. Stąd owa mroczość 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.

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 (*ἐπιστημῆς*), jest cudem, tajemnicą (*mysterium*) czy 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 przedmiotem jakiejś naszej potrzeby, ile korelatem (*sui iuris* "przedmiotem") szczególnego pragnienia, pragnienia metafizycznego. Rzeczywistość sama zaczepia mnie, sama mnie kwestionuje; moje problematyzujące pytania są poprzedzone odpowiedzią, przed którą zostałem już postawiony, są jakby eksplikacją stanu, w którym znajduję się, zanim zadam jakiegokolwiek pytanie wyptywające 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. Są mi one jakby zadane wraz z rzeczywistością; sama rzeczywistość niesie te odpowiedzi, zmusza mnie do pytań, którymi mogę rzeczywistość uwyrażnić, zanalizować, zgłębić. Myślenie istotne, podstawowe jest mi zadane przez samą rzeczywistość, niejako wymuszone; jest - jakby powiedział

Lévinas - dla mnie obsesją (cfr. AE, 140). To właśnie znaczy pierwotnie termin *fenomen*, czy lepiej - dla odróżnienia od stylizacji Husserla, *fenomen enigmatyczny* lub *enigma*.

Myślenie istotne jest nie tyle myśleniem bezzależnym (*Voraussetzungslosigkeit*)⁵³, ile myśleniem przedzałożeniowym lub "inaczej niż" ("*autrement que*"). założeniowym. Problematyka bezzależności tak pojętej jak dotychczas w filozofii (np. Arystoteles, F. Bacon, Kartezjusz, Hegel, pozytywiści, Husserl, Merleau-Ponty) wydaje się epistemologizacją tego, co w filozofii pierwsze, wyabstrahowaniem - i to już w punkcie 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* eidosem. Owo *tertium* zwane różnie, np. za tradycją kantowską *a priori*, jest kluczem do wyjścia z myślenia, które utknęło w gnoseologii, które przeczuwając metafizykę - nie umie jej osiągnąć. Problematykę nazywaną ideą bezzależności lepiej od razu określić jako metafizykę, gdzie wymiary ontyczny, gnoseologiczny i aksjologiczny (także wymiar

⁵³ Cfr. o idei bezzależności (*Voraussetzungslosigkeit*), czy nieuprzedzoności (*Vorurteilslosigkeit*) monografia Józefa Dębowskiego, *Idea bezzależności. Geneza i konkretyzacje*. UMCS, Lublin 1987, oraz tegoż autora artykuły: *Idea bezzależności w filozofii Arystotelesa*. [w:] *Studia Filozoficzne* 1 (1984) 3-18; *Idea bezzależności. Kilka ważnych epizodów z nowożytnej fazy jej dziejów*. [w:] *Studia Filozoficzne* 1 (1987) 47-66; *Główne pojęcia bezzależności*. [w:] *Studia Filozoficzne* 2 (1987) 3-19; *Epistemologiczny sens idei bezzależności oraz inne aspekty problematyki bezzależnościowego fundowania wiedzy*. [w:] *Studia Filozoficzne* 3 (1988) 19-33.

sacrum czy *sanctum*, wymiar *ethosu* czy *absolutności*) są rozważane w swojej naturalnej sytuacji bycia wymiarami struktury konstytutywnej rzeczywistości. Lepiej więc byłoby mówić o *idei przedzałożeniowości*, gdzie podstawowe kwestie - by uniknąć terminu problem - dane są w wymiarze podstawowym. Stąd metafizykę, tę proponowaną tu *nową metafizykę*, można nazwać nie tylko istotnym, pierwszym, bezzakończonym i przedzałożeniowym 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 imię rzeczywistości; jakie najintymniejsze, najistotniejsze czy pierwsze imię ma rzeczywistość? 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 zbudowana jest rzeczywistość jakoś z *atomów*, faktycznie transcendentnych wobec siebie indywiduów, 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 fenomenu, 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. Udając, choć wiemy, że nie każdy sens jest istotny (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*:

Bycie jawi się nam od razu nie jako coś neutralnego⁵⁴, lecz jako *Miłość*. *Miłość* to owo zapomniane "Bycie bytów", o którym z przejęciem mówił Heidegger, lecz *Bycie* inaczej niż mroczność przeciwna totalizującej technicyzycznej świetlistości. Także *Bycie* różne od perspektywy określonej przez Lévinasa "inaczej niż być" zaledwie tylko przeciwnie totalizującej neutralności. *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 *πρότη* doświadczenia. Uciekamy się często do obron przed zakwestionowaniem naszego solipsystycznego podejrzenia i wątpienia w zaczepiającą nas oczywistość. Nazywamy tę oczywistość często naiwnością i zbiorem potocznych przesądów, które, przynajmniej w punkcie wyjścia analiz musimy wziąć w nawias (*ἐπιπολή*), by te nasze analizy uznać za naukowe. Mit naukowości steruje naszymi podejrzeniami i wątpieniami i czyni nas nieprzytomnymi: głuchymi i ślepyimi na rzeczywistość. Ilustruje to pewna humoreska francuska o "precyzji metody naukowej"⁵⁵. 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 ist-

⁵⁴ Taki neutralny, i w konsekwencji totalitarny, sens *Bycia* krytykował Lévinas w swoim programie filozofowania "inaczej niż być", a Heidegger utożsamiał z totalitarnizującą i technicyzyczną świetlistością.

⁵⁵ Parafraza tekstu: J. Bergier, *Precyzja metody naukowej*. Tł. A. Mostowicz [w:] *Przedstawiamy humor francuski*. Warszawa 1971, 138-142.

nieją. 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 zyrafa. Wielu podróżników twierdziło, że widziało, a nawet fotografowało zyrafy. 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 miraży, 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. 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, jednorozec na przykład, ukazało się podróżnikom w formie niezwyklej, wydłużonej, dając w ten sposób początek legendzie o zyrafie.

- Teoria fizjologiczna: Fata morgana, która dała początek legendzie o zyrafie, 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 pozwoliłaby mu dosięgnąć do najbliższej oazy. Cóż prostszego, niż w ten sam sposób wyobrazić sobie nie istniejące 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 zyraby 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: >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 podejrzenia 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*⁵⁶. Jeżeli osoba jawi się jako *par excellence* "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 nie uznawanie za istotne a nawet za faktyczne i prawdziwe innych jakości niż te założone arbitralnie. Prawda, że człowiek to też atomy węgla, wodoru, azotu i innych pierwiastków chemicznych,

⁵⁶ Por. V. E. Frankl, *Redukcjonizm*. [w:] *Więź* 9 (1970) 3-14.

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. Za J. Derridą można powiedzieć, że dekonstrukcja prawdziwa jest w istocie dekonstrukcją dogmatów krytycznych, krytycznych na sposób wątpienia w oczywistość różnego rodzaju i różnych aspektów doświadczenia, dekonstrukcją w imię doświadczenia pierwszego, który ją motywuje i nią kieruje. Sytuacją graniczną takiej postawy kontemplatywnej jest graniczna "sytuacja Zwiastowania" (cfr. SP, 379-387).

Ale skąd biorą się wątpienia? Czy z redukcji oczywistości do oczywistości kogitatywnej? Czy jest źródłowym doświadczeniem bycia owo myślenie z "*cogito ergo sum*" czy też raczej uprzednio wobec jakiegokolwiek kogitacji i jej oczywistości jest miłość, np. "*amatus ergo sum*"? Czy jest tak, że to nauka (*ἐπιστήμη*) jest właśnie *ἡ πρώτη φιλοσοφία*, czy też raczej *σοφία*, mądrość i to *φιλο-σοφία*, "mądrość miłości" jest ową metafizyką: *ἡ πρώτη φιλοσοφία*? Od ujaśnienia odpowiedzi na te kwestie warto zacząć te refleksje.

Fenomenologii kontemplatywnej jako metodzie metafizyki poświęcimy pierwszy (1) rozdział ponizszych refleksji: studium o kontemplacji fenomenologicznej (czy o fenomenologii "*trans-transcendentalnej*") i problemie ontologicznym. Następnie zajmiemy się analizą fenomenu metafizycznego: drugi (2) rozdział poświęcimy analizie fenomenu *Bycia* w świetle doświadczenia źródłowego pragnienia metafizycznego (kwestia analogii), trzeci (3) zaś rozdział analizie fenomenu *Miłości*. Ostatnią część (4) tego studium poświęcimy syntetycznym aplikacjom kwestii metafizycznej w odniesieniu do problematyki antropologicznej i "praktycznej": metaklinicznej rozwo-

jowej i medycznej (pedagogicznej, psychiatrycznej i psychoterapeutycznej). To ostatnie zagadnienie wprowadzi nas w program dalszych badań nad metafizyczną naturą rzeczywistości.

*

ROZDZIAŁ PIERWSZY

1. Enigma metafizyki

1.1. Kontemplacja fenomenologiczna jako metoda metafizyki

"..>dekonstrukcja< jest dekonstrukcją dogmatów krytycznych.."

J. Derrida

"Ama et fac quod vis", sed ama.

"Gdyby oczyścić drzwi percepcji każda rzecz jawiłaby się taka, jaka jest: absolutna."

1.1.1. Mądrość Miłości

"Ama et fac quod vis", sed ama.

"Mądrość miłości przekracza program >autrement qu'être<, czy program pytań o ostateczny fundament bytu przygodnego, jak też pytanie o >dlaczego< istnienia czegoś raczej niż niczego. >Zakorzenieni i ugruntowani w miłości< odkrywamy, że >tylko miłość warta jest zawierzenia<. I czyż mądrość miłości i logika serca nie są mądrzejsze i bardziej ściste od jakiegokolwiek innej

logiki? Tak więc nie *>autrement qu'être<*, lecz *Bycie, którego imieniem najbardziej intymnym jawi się Miłość.*"

Powyzsze zdania kończyły studium⁵⁷ nad indywidualnością i doprecyzowaniem filozoficznej metody "nowej fenomenologii", którą możemy nazwać "kontemplacją fenomenologiczną" lub "kontemplacją fenomenologiczną trans-transcendentalną", niechaj więc otwierają studium nad zastosowaniem tejże metody w analizie kwestii metafizycznej.

Powróćmy do pytań zasygnalizowanych we wstępie. Pierwsze z nich: "co to jest metafizyka?" otwiera kwestię metody w filozofii pierwszej. Nazwaliśmy tę metodę *kontemplacją fenomenologiczną* albo - by podkreślić jej różnicę od metodologii trancendentalizującej⁵⁸ - *kontemplacją fenomenologiczną "trans-transcendentalną"*. Metoda ta wyrosła na gruncie nowej fenomenologii Emmanuela Lévinasa i częściowo była już zastosowana w analizach metafizycznych i tym samym doprecyzowana⁵⁹, teraz zaś prześledzimy jej logikę w ramach monograficznej analizy problemu metafizycznego.

⁵⁷ Cfr. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Separazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*. Pont. Univ. Greg., Roma 1982, 438.

⁵⁸ Cfr. o metodzie transcendentalnej w filozofii E. Coretha SJ (*Methaphysik*. Innsbruck 21964) i J. B. Lotza SJ (*Methaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*. Romae 21972) studium J. Herbuta, *Metoda transcendentalna w metafizyce*. Opole 1987; oraz o metodzie transcendentalnej: B. J. F. Lonergan SJ, *Insight. A Study of Human Understanding*. New York, London 1973 i *Method in Theology*. London 21973 [*Metoda w teologii*. Tł. A. Bronk, Warszawa 1976].

⁵⁹ Np. w analizie koncepcji prawa naturalnego; cfr. SP.

Nasze pierwotne pytanie o możliwość metafizyki można rozszerzyć: czy w ogóle możliwa jest metafizyka, *πρώτη φιλοσοφία*, po Kancie, Heglu, Kierkegaardzie, po mistrzach podejrzeń Nietzsche, Feuerbachu, Freudzie i Marksie, po Husserlu, postmodernizmie Heideggera i strukturalizmie Lacana. Jeśli zaś jest ona jeszcze możliwa, to jaka metafizyka. Czy jako rodzaj naukowej metafizyki według modelu kantowskiego albo rodzaj *ontologii fundamentalnej* Heideggera rezygnującej z filozofowania na rzecz bliżej nieokreślonego i wobec Bycia bezsilnego myślenia czy jako jakiś nowy powrót do metafizyki klasycznej lub jakaś nowa neoscholastyka (akademicka, czyli obarczona zadaniem dydaktycznym filozofia uniwersytecka)? Czy może inaczej: wychodząca od pytań metafizycznych - poczynając od samej ich indywiduacji - droga mało dotychczas krytycznie eksplorowana lecz leżąca jakoś u podstaw każdej autentycznej analizy filozoficznej, lecz często niereflektowana jako metoda, "zapomniana" jako droga tychże analiz. Jako taka droga jawi się to, co w "*Separazione e Prossimità*" nazwałem *fenomenologią kontemplatywną*. Na kwestię dlaczego ta właśnie droga oraz czy odpowiada ona wymogom postawionym przez krytykę metafizyki (pytanie czy jest to *πρώτη φιλοσοφία*) - odpowie sama poniższa analiza. Nadajmy jej na razie ów tytuł "*fenomenologii kontemplatywnej*", który jest raczej jej podsumowaniem niż programem.

Idźmy dalej za pytaniami zasygnalizowanymi we wstępie: *Co to jest kwestia metafizyczna? Gdzie urodziła się metafizyka i gdzie się ona wciąż odradza, zarówno w jej krytyce jak i w refleksji pozytywnej? W kwestii metafizycznej krystalizuje się sprawa jeszcze bardziej podstawowa: co to w ogóle jest filozofia i czym w konsekwencji jest filozofia pierwsza. I w ogóle: po co metafizyka? Jako problem metafizyka jawi się przede wszystkim dopiero wtedy, gdy występuje jako traktat akademicki z jego funkcją krytyczną i dydaktyczną; gdy przybiera funkcję wiedzy (*ἐπιστήμη*), ukrywając tym*

samym - najczęściej - swoją źródłową istotę. Metafizyka zanim stanie się wiedzą (*διάνοια*) w sensie problematyzującego uwikłanego w proces poznawania i komunikowania dydaktycznego dyskursu - jest osobistą wiedzą (*δόξα*), prawdziwym poznaniem czegoś zewnętrznego i to w sposób bezpośredni i istotny (*intuicja eidetyczna - ἐπαγωγή*): jest kontemplacją (*θεωρία*)⁶⁰ w najbardziej źródłowym tego słowa znaczeniu. W swoim źródle, zanim stanie się gnozą⁶¹ (*γνώσις*) i akademicką (dydaktyczną) nauką (*ἐπιστήμη*), a tym bardziej jakimś politycznym, apologetycznym czy choćby terapeutycznym działaniem czy operacją (*τέχνη*)⁶² - metafizyka jest mądrością (*σοφία*). Lepiej jest mówić od razu o tajemnicy metafizycznej (idąc formalnie za Marcela rozróżnieniem pomiędzy problemem a tajemnicą) niż o *problemie* metafizycznym. Problem zawa-

⁶⁰ Cfr. Heideggera analizy losu tego słowa w WB, 264-270.

⁶¹ Moznaby "drzewo prawdy (i właściwe mu bezpośrednio poznanie - *δόξα, σοφία*) życia" przeciwstawić "drzewu wiedzy-gnozy (poznania definiującego przez porównanie i przeciwieństwa - *γνώσις*) dobrego i złego" (cfr. LXX, Rodz. 2, 9. 17: "τὸ ξύλον τῆς ζωῆς καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνοστοῦ καλοῦ καὶ πονηροῦ (17) γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν"); uprzednia wobec rozróżnienia dobra i zła jest dobroć nie mierzona relacją do swojego przeciwieństwa (cfr. HH, 80-81), uprzednia wobec wiedzy jest mądrość życia, stąd i w dialogu (Rodz. 3, 11. 17) z Adamem i Ewą Bóg "ironizuje" jakby pytając czy jedli z drzewa życia-mądrości (a dopiero potem z drzewa wiedzy) czy też tylko z drzewa wiedzy, ze smutkiem "ironizuje" jakby pytając o drzewo ze środka raju, gdyż oba były w jego środku, lecz TYM na prawdę centralnym było drzewo życia.

⁶² Cfr. Heideggera analizy tego słowa w BH, 77 nn.

rty w pytaniu o "po co" metafizyki staje się drugorzędny i nie można go właściwie rozwikłać zanim nie ujaśnimy odpowiedzi, którą wywołuje pytanie, co to jest metafizyka. Lecz metafizyka jest zanim zaistnieje pytanie o jej "co": w tym sensie nie ma problemu metafizycznego lecz tylko kwestia metafizyczna. To sama metafizyka nas kwestionuje - ona jest odpowiedzią zanim powstaną nasze pytania. Ona jest mądrością zanim zaistnieje nasza wiedza "o-niej"; to ona naszej wiedzy daje istotność. "Idea" (ἰδέα) metafizyki jest w nas i jest to szczególna Idea; tak szczególna, że aby sam termin "Idea" wyrwać z kontekstów języka potocznego, warto go pisać z dużej litery. Idea która pokrewna jest szczególnie kartezjańskiej "idei Nieskończonego" czy tomistycznej "idei bycia" (notion of being)⁶³, czy intuicjom Heideggera o zapomnianym "Byciu bytów", czy wreszcie przez Lévinasa myślanemu z perspektywy "autrement qu'être" - "pragnieniu metafizycznemu" ("pragnieniu Niewidzialnego" czy "pragnieniu Nieskończonego").

Nasza odpowiedź na pytanie o możliwość metafizyki dzisiaj jest prosta: można dzisiaj uprawiać metafizykę, więcej nawet, kantowska i ponowoczesna heideggerowska krytyka uutorowała drogę do precyzyjniejszej refleksji metafizycznej.

1.1.2 Fenomen metafizyczny

Klasyczna metafizyka filozofii zachodniej, od pierwszego pytania jońskiej filozofii przyrody o "ἀρχή πάντων", aż po Jenę, stawiała sobie zadanie poznania całości w sensie ogólności, All tego, co jest. Co jednak znaczy poznać? Poznać w tej filozofii to znaczy

⁶³ Cfr na temat osobliwości tej idei analizy B. J. F. Lonergana SJ w: *Insight. A Study of Human Understanding*. New York, London 1973, s 348-374.

podnieść przerobić, sprowadzić, zredukować wszystko do jasności myślenia formalnego. Istotą zaś tej formalnej jasności jest jedność, jasność całości, koherencja formalna. Od jońskiejk filozofii przyrody prowadzi więc prosta droga do tożsamości Bytu i myśli u Parmenidesa, a w konsekwencji i Hegla, która wyraża zasadę wszelkiej myśli zachodniej. Zasada ta brzmi: >wszystko (All) jest...<. Zasada ta związana jest z klasycznym pytaniem starej metafizyki, które według Rosenzweiga jest jednym z najbardziej błędnych pytań. Jest to pytanie o istotę wszystkiego, [co jest]: >was ist das?< lub >co to jest?< lub >czym to jest?< Schemat odpowiedzi na tak postawione pytanie brzmi: >wszystko jest<.⁶⁴ Twierdzenie, że "jest to, co jest wszystko", wyraża podstawową w filozofii europejskiej metafizyczną strukturę rekurencyjną występującą już w Talesowskim "wszystko, co jest, jest z wody", Demokrytowym "coś jest bytem wtedy i tylko wtedy, gdy jest atomem" czy Platońskim "coś jest bytem wtedy i tylko wtedy, gdy jest idea".⁶⁵ Świat jest, Bóg jest, człowiek jest. Lecz jakby umyka pytanie o to, czym jest, jakie jest, jaką ma strukturę (a nie tylko genezę) "to wszystko". Czy ta "wszystkość" to jakaś jednorodna neutralna jednia istnieniowa z epi-

⁶⁴ Parafraza tekstu: T. Gadacz SP, *Drzewo wiedzy i drzewo życia. Filozofia objawienia Franza Rosenzweiga w polemice z idealizmem Wilhelma Friedricha Hegla*. [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* t. 33 (1988) 226-227; cfr. też: T. Gadacz SP, *Miłość mocniejsza niż śmierć. Franza Rosenzweiga filozofia zbawienia*. [w:] *Przegląd Powszechny* 12 (1988) 363-364.

⁶⁵ Cfr. L. Nowak, *Postmodernizm: pewna próba wykładni metafizycznej i wyjaśnienia historycznego*. [w:] *Wobec kryzysu kultury. Z filozoficznych rozważań nad kulturą współczesną*. Gdańsk 1993, 39-51.

nomenami nieistotnymi (złudzeniami)?

Tymczasem jest możliwa inna φιλο-σοφία, i tym samym inna πρώτη φιλοσοφία. Nie jako wiedza (γνώσις) krystalizująca się w pojęciach i sądach, których matrycą krytyczną (naukową) jest paradygmat koherentnej całości przekształcający poznanie (δόξα) z mądrości (σοφία) w wiedzę naukową (ἐπιστήμη), lecz Φιλο-Σοφία, która idąc wierniej nie tylko za etymologią, lecz za intuicją tego co jawi się jako pierwsze - jest nie tyle umiłowaniem jakiejś nieokreślonej, neutralnej i abstrakcyjnej mądrości, lecz *Mądrością Miłości*. Metafizyka nie jest więc wiedzą krystalizującą się w pojęcia. Słowa w które krystalizuje się to pierwsze, istotne myślenie (nazwiemy je *transcendentaliami*, albo lepiej, "*trans-transcendentaliami*"), są w najmocniejszym tego słowa znaczeniu symbolami, enigmami, uobecnieniami fenomenu enigmatycznego. Nie są one pojęciami ogólnymi, rejestracją litery fenomenów, redukcjami fenomenu do jakiegoś fenomenalistycznego wymiaru (zmysłowego czy apodyktycznego). Transcendentalia są skrótami sądów jakby, albo lepiej, uobecnieniem "w-glądu" eidetycznego, *suí iuris* poznania eidetycznego. W tej swojej właściwości jawi się ich paralelizm z koncepcją transcendentaliów jako w istocie skróconych sądów egzystencjalnych w tomizmie tzw. egzystencjalnym; paralelizm ten jednak nie idzie zbyt daleko, co postaramy się poniżej ukazać. Owe enigmy funkcjonują w języku, w komunikacji międzysobowej nie jak jakiś schemat wiedzy, jakiś fotogram, lecz funkcjonują mądrościowo: ich użycie (jako np. norm prawa naturalnego) na poziomie metafizycznym jest *par excellence* "liturgia", uobecnianiem samego żywego zjawiska a nie tylko jakiegoś jego fotogramu, i w tym sensie język czy lepiej, komunikacja metafizyczna nie jest (albo zanim jest) jakąś τέχνη, zanim pełni jakąś użyteczną funkcję, jest ars, eidetycznym uobecnieniem doświadczenia. Epistemiczne pojęcia i techniczne cele operatywne wraz z ich gnostyczną abstrakcyjną ogólnos-

cią są neutralne. Miłość natomiast to Transcendencja i Dobroć wymykająca się wszelkiemu oswojeniu za pomocą schematu. Nie znaczy to oczywiście, że miłość nie ma żadnej struktury, lecz że jej struktura umyka sformalizowaniu, zamknięciu w jakąś "addytywną" i tym samym (ową właśnie addycją) zneutralizowaną całość. W tym więc sensie transcendentalia są "tras-transcendentalne": umykają jakiegokolwiek podmiotowej-transcendentalnej "syn-tezie", jakimukolwiek scaleniu w podmiotową wiedzę. Ale nie przez defekt logiki, lecz przez tej Logiki - idąc za wyrażeniem Lévinasa - eminentność.

W ogniu krytyki Heideggera czy wcześniej Kanta (wymieniam wciąż te dwie postaci dlatego, że ich analizy najradykalniej sproblematyzowały możliwość metafizyki) widać, iż aby myśleć istotnie, by poznać istotę rzeczywistości, nie wystarcza jakakolwiek wiedza czyli poznanie (δόξα) sprowadzone do γνώσις i zneutralizowane redukcją do myślenia naukowego (ἐπιστήμη). Lecz myślenie istotne, by być filozofią, musi być przede wszystkim *par excellence* mądrością (σοφία), czymś bardziej podstawowym niż nawet prawdziwa wiedza: właśnie myśleniem istotnym czy poznanem w najmocniejszym, najbardziej podstawowym tego słowa znaczeniu (δόξα w najmiminentniejszym sensie, czyli θεωρία). Musi być myśleniem na poziomie fenomenu pierwszego czyli właśnie mądrością miłości, która to Miłość jawi się właśnie jako fenomen pierwszy. Tak więc - taka jest nasza teza - możliwa jest filozofia pierwsza, metafizyka, i jeżeli jest mądrością miłości, umyka wszelkiej dotychczasowej krytyce. Umyka tej krytyce pod warunkiem, że nie będzie tylko jakąś zneutralizowaną arbitralnymi aksjomatami ἐπιστήμη, nauką, lecz że będzie mądrością (σοφία) czyli teorią, widzeniem istotnym (θεωρία)⁶⁶, "w-gładem", intu-

⁶⁶ W sensie oryginalnym o jakim przypomniał M. Heideg-

icją czy widzeniem miłości - a nie gnostyczną spekulacją. Mądrość, teoria w najmocniejszym tego słowa znaczeniu, jest to *bezpośredni* (w tym sensie intuitywny) kontakt poznawczy (poznanie, znowu w najmocniejszym, semickim tego słowa znaczeniu) z rzeczywistością; jest to "w-gląd" i *świadcstwo tego wglądu* (a nie tylko "o-gląd" i "o-pis") w rzeczywistość, obecność "w-niej" wewnętrzna. Jest to więc wizja rzeczywistości "od wewnątrz" i z wszystkich "punktów widzenia" naraz; kontemplacja właśnie. Eidetycznie te *punkty widzenia* to Ja "podmiotu", Ty "przedmiotu" i On transcendentnego "horyzontu" czy Trzeciego. Wrócimy do tej "gramatyki" później.

Czy to jednak jest możliwe? Czy taki uwolniony z subiektywizmu⁶⁷, z obiektywizmu czy z transcendentalizmu "w-gląd" w rzeczywistość jest możliwy? Czy możliwe jest poznanie, które jest takim naraz (nie jako proces), "trans-transcendentalnym" dostępem do rzeczywistości? Krytyka metafizyki jakby przy okazji ujawniła warunki konieczne takiego zamieszkiwania rzeczywistości, by można mówić o jej poznaniu istotnym. Za owym naszym stwierdzeniem, że dziś można uprawiać metafizykę, myśleć metafizycznie unikając spekulacji czy emotywistycznych czysto przeżyć i "*nastrojów metafizycznych*" (euforii tak zasadniczo różnej od ekstazy, szczególnie od *ἔκστασις kontemplatywnej*) - stoi *źródłowe doświadczenie metafizyczne*. I do niego oczywiście będziemy się odwoływać. Lecz czym będzie dla Czytelnika tych refleksji owo doświadczenie metafizyczne, do którego ja będę się odnosił? Z jednej strony to doświadczenie każdy z nas ma dane, i chodzi tylko o uwyrażnienie go, uprzytomnienie i precyzyjne nazwanie (jak w opowieści o mówieniu prozą u Molierowskiego Pana Jourdaina). Takie uwyra-

ger; cfr. WB, 264.

⁶⁷ Cfr. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Subiektywizm czy subiektywność?* [w:] *Znak* 252 (1975) 795-798.

źnienie jest oczywiście pogłębieniem samego doświadczenia a w każdym razie ułatwieniem przeżywania jego Logiki w skomplikowanych i mało jasnych sytuacjach⁶⁸. Z drugiej strony mogą być w naszym doświadczeniu pewne białe plamy, treści, dla których poznanie czy lepszego poznania nasze analizy będą świadectwem i drogowskazem. W tym sensie stanowią one drogowskaz do inicjacji w doświadczenie metafizyczne, choć same tej inicjacji zastąpić nie mogą. Czytelnik może zatrzymać się jedynie na literze niniejszego tekstu i przeoczyć ducha tych analiz, który *enigmatycznie* (dla niektórych, jak dla Heideggera, *mrocznie*) obecny jest między ich wierszami. Z istotą bowiem rzeczywistości, z jej *metafisicum* czyli z jej strukturą konstytutywną, jest podobnie jak z ową zyrafą z cytowanej wyżej humoreski o precyzji metody naukowej. Można nie spotykając owej "metafizycznej zyrafy" wymyślać sobie różne teorie na temat racji, dla których ktoś śmie o niej mówić jako o fakcie, ale można też jakby "naiwnie" (jak w "*sytuacji granicznej Zwiastowania*") zawierzyć świadectwu i pójść do wskazanego nim filozoficznego ogrodu czy wybrać się w pełną przygód podróż do metafizycznej krainy.

Tak więc metafizyka jest możliwa, lecz najprzód tylko jako mądrość i dopiero wtedy uprawiana jako systematyczna i krytyczna dyscyplina akademicka w stałym krytycznym (obrona przed spekulacją) kontakcie z żywym doświadczeniem. A jako nauka tylko w sensie "dyscyplina akademicka", lecz i wtedy akademickość winna być determinowana przez logikę mądrości, a nie mądrość redukowana jakimiś apriorycznymi - otwartymi czy ukrytymi - założeniami, np. takimi, że naukowe jest czerwone lub mierzalne. Uniwersytet czerpiący wiedzę z mądrości

⁶⁸ Szczególnie w psychicznych i duchowych kryzysach wzrostu czy załamaniach; cfr. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Kryjówka nadziei*. [w:] *Znak* 309 (1980) 343-355.

ostoi się pytaniom postmodernistów o sens instytucji i teorii. Te postmodernistyczne pytania prowokują Uniwersytet do "aggiornamento".⁶⁹

Jeżeli dotychczasowe sposoby metafizycznego myślenia zostały tak radykalnie zakwestionowane, to trzeba szukać nowych dróg myślenia istotnego. Droga zaproponowana tutaj a nazwana *fenomenologią kontemplatywną* jest "metoda" lepiej respektującą naturę myślenia istotnego. Proponuje mianowicie myśleniu być mądrością właśnie, teorią czy inaczej mówiąc kontemplacją a nie spekulacją. Mądrość, teoria, kontemplacja - to synonimy podkreślające tkwienie bezpośrednie w istotnie myślanej, czyli *par excellence* poznawanej rzeczywistości. Nie można jednak budować metody abstrakcyjnie, jakby miała być narzędziem do nie wiadomo czego, czy drogą do nie wiadomo dokąd. Mądrość bowiem, która chce być filozofią musi ujaśnić eidos (εἶδος)⁷⁰ rzeczywistości, szczególnie mądrość, która chce być filozofią pierwszą. Mówiąc o metodzie metafizyki cały czas musimy pamiętać, że nie chodzi nam o filozofię w sensie umiłowania - jak wspominaliśmy - jakiejś nieokreślonej mądrości, lecz o mądrość pierwszą, o mądrość *par excellence*, o pierwszą filozofię: o "mądrość miłości". Miłość bowiem właśnie - antycypując dalsze analizy - jawi się nam sama jako fenomen pierwszy. Miłość - i jest to kolejna podstawowa teza naszych analiz - jest eidosem, metafizyczną osno-

⁶⁹ Cfr. opinia J.-F. Lyotarda na temat możliwości dalszego związku filozofii z instytucją Uniwersytetu [w:] *After Philosophy: End or Transformation*. Cambridge, Mass. 1987, 93.

⁷⁰ Używając słowa "eidos" odcinam się od stylizacji jakiej doznało to słowo u Husserla; cfr. E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 31970.

wa, istotą rzeczywistości czy jej strukturą konstytutywną, dla wielu wątpiających arbitralnie w możliwość absolutnej prawdy ową "metafizyczną żyrafą". Ona więc będzie *sui iuris* przedmiotem naszej analizy i ona sama dyktować nam będzie metodę czyli drogi tej analizy. Miłość jest fenomenem pierwszym i tak właśnie jawi się nam ona sama. Jest ona fenomenem dostępnym jednak tylko dla kontemplacji. Struktura czy zasady miłości stanowią treść doświadczenia metafizycznego i są zasadami transcendentnymi rzeczywistości. Na poziomie więc konstytutywnym są wszechpowszechnie, są *metafizycznym prawem naturalnym*. Lecz są nie do ujęcia w ogólne wyobrażenia czy pojęcia. Ich uniwersalność różna jest więc od ogólności właściwej pojęciom. Dla myślenia wyobrażeniowego, przedstawieniowego czy w ogóle pojęciowego i dyskursywnego - są *enigmami*. Tak więc: *zasady miłości jawią się jako metafizyczne prawo naturalne* czyli prawo konstytutywne rzeczywistości, *universum*. Lecz *universum*, rzeczywistość na tym konstytutywnym poziomie jawi się od razu inaczej niż całość. *Universum* nie jest zbudowaną z części całością a jednak jest *universum*; nie można rzeczywistości ująć w dyskursywne sądy i pojęcia, lecz jednak można ją poznawać oraz myśleć istotnie i zupełnie. Od razu spotykamy się z podstawowymi filozoficznymi pytaniami, lecz na początku już stawiamy je odmiennie, gdyż zostaliśmy przez rzeczywistość zakwestionowani w sposób bardziej podstawowy niż w tradycyjnych⁷¹ analizach ontologicznych, teoriopoznawczych i teologicznych (teologia naturalna). Myślenie istotne - czyli właśnie *par excellence* metafizyka - jest pierwotniejsze od myślenia ontologicznego, teoriopoznawczego i teologicznego, więcej nawet, kwestie ontologiczne, teoriopo-

⁷¹ Cfr. np. A. M. Krąpiec OP, *Odzyskać świat realny*. Wywiad dla M. Bajer. [w:] *Tygodnik Powszechny* 32 (1986) 3.

znawcze i teologiczne są nierozstrzygalne bez analiz metafizycznych, prowadzą do antynomii i rozwiązań powierzchniowych. Tradycyjne pytania metafizyczne co to jest rzeczywistość, czy jest ona monistyczna czy pluralistyczna, jakie są konsekwencje jednego a jakie drugiego rozumienia, skąd wzięta się rzeczywistość (czyli pytanie o Absolut jako rację bytów przygodnych obecnych w rzeczywistości) oraz pytania antropologiczne o istotę człowieka (problem osoby, natury i społeczności) stawiane są w gruncie rzeczy - a widać to najwyraźniej w skrajnych postaciach tego myślenia, jak na przykład w tzw. tomizmie egzystencjalnym (szczególnie w tzw. lubelskiej szkole neotomizmu egzystencjalnego⁷²) - w perspektywie ontologicznej a nie *stricte* metafizycznej, czyli dominuje zainteresowanie apologetycznym w istocie pytaniem o racje tłumaczące rzeczywistość rozumianą jako skutek jakichś przyczyn. Ta perspektywa myślenia "ratio-nalnego" skazuje pytania, i to nawet te tak wydawałoby się metafizyczne jak pytanie *co to jest rzeczywistość i czy ona jest pluralistyczna czy monistyczna*, na skażenie rozumieniem wszystkich tych kwestii w perspektywie *możności i aktu* istnienia. Istota np. rozumiana jest bardziej z perspektywy tego problemu jako *możność (essentia)* a nie jako struktura konstytutywna (*quidditas*). Widać ten problem najwyraźniej w rozważaniach o *partycypacji* i o myślanej ontologistycznie naturze Boga. Bóg myślany ontologistycznie nie ma żadnej istoty, jest czystym istnieniem bez żadnej możliwości; jest to prawda, lecz rozmijająca się po drodze z kwestią struktury konstytutywnej Boga, tej która w historycznym objawianiu się Boga ukazuje się jako trynitarna czy trójosobowa miłość i staje się inspiracją

⁷² Np. problem tzw. partycypacji; cfr. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. Lublin 1972.

dla współczesnych analiz filozoficznych. Na skutek krytyki skierowanej wobec takich metafizyk trzeba postawić nowe pytania będące reformulacją starych pytań, ich doprecyzowaniem. *Co to jest rzeczywistość i jak jest ona dla nas dostępna, jaką ma strukturę konstytutywną i jak możemy ją istotnie myśleć oraz jak w ramach tej eidetycznej struktury rzeczywistości ma się sprawa przygodności niektórych jej elementów?*

Inna jest więc ta nowa metafizyka od filozofii bytu (ontologii), teorii poznania i teodycei: jest myśleniem *par excellence* πρώτη, gdyż zakorzenionym w triadycznej naturze rzeczywistości. I stąd umyka właśnie krytyce kantowskiej i heideggerowskiej stanowiąc jakby (czyli przy okazji) odpowiedź na pytania kwestionujące filozofię pierwszą jako ontologię (choćby tę planowaną przez Heideggera *ontologię fundamentalną*), teorię poznania i teodyceę.

Podstawową więc tezą naszej analizy jest deklaracja metody myślenia istotnego. Lecz metoda myślenia czy poznania istotnego wypływa z samej natury rzeczywistości, jest więc w istocie tezą o strukturze konstytutywnej samej rzeczywistości. Pierwszą tezą jest więc twierdzenie i stojące za nim doświadczenie, że tezy metafizyczne nie są owocem spekulacji, lecz krystalizacją kontemplacji metafizycznej, w której poznajemy (i stąd myślimy istotnie) rzeczywistość w jej konstytutywnej strukturze. Termin poznawać używany jest tutaj w najmniejszym tego słowa znaczeniu, podobnie i termin myśleć - znaczą one bezpośrednio i najbardziej wewnętrznie życie rzeczywistością, βίος θεωρητικός; żyć rzeczywistością bezpośrednio i "całym sobą", nie tylko intelektualnie ale i egzystencjalnie, mówiąc językiem potocznym. Bez intermediacji wyobrażeń czy pojęć w ogóle, inaczej niż przedstawianie (*Vorstellung*) przedmiotu podmiotowi, lecz nie bez mediacji. Owa szczególna mediacja jawiąca się w tym pierwszym doświadczeniu enigmatyzuje całe to doświadczenie czy poznanie, czyni je

nieujmowalnym w kategoriach przedstawieniowych i pojęciowych; rzeczywistość jako poznanie, jako fenomen jawi się od razu zabsolutyzowana (mediacja Absolutu) czyli rozwiązana z tego co wtórne, subiektywistyczne, obiektywistyczne czy transcendentalistyczne (gdym horyzont interpretacji jest nieabsolutny a więc arbitralnie przyjmowany przez "podmiot" czy "ja transcendentalne" jako aksjomat).

Postawiliśmy pierwsze klasyczne pytanie, pytanie podstawowe, *co to jest rzeczywistość i jaka jest jej struktura konstytutywna*. Rodzi się jednak pytanie, równie wydawałoby się podstawowe, czy w ogóle istnieje taka "metafizyczna zyrafa", "zyrafa" metafizycznej istoty rzeczywistości i czy do tej konstytutywnej istoty rzeczywistości możemy w ogóle dotrzeć czy też samo pytanie o nią jest pytaniem pozornym a myślenie o niej wyłącznie spekulacją, jakąś analogiczną do naukowej filozoficzną *fiction*. Czy na jej temat można wyłącznie spekulować czy też prawdziwie ją poznać i opisać? Czy jeśli sam "w-gład" w istotę rzeczywistości jest możliwy, to też możliwa jest jakaś tego wglądu komunikacja: czy to będzie jakiś rodzaj "o-pisu" czy jakieś inne możliwe do intersubiektywnej komunikacji informowanie "o-niej" czy inicjacja "w-nią"?

Najpierw więc staje przed nami pytanie, *co to jest rzeczywistość*. "Interesuje" nas bowiem rzeczywistość i to nie jakaś szczególna, poszczególna - nie człowiek tylko, nie przyroda ożywiona czy przyroda nieożywiona, nie moralne działanie człowieka, nie tylko problem Absolutu, ani też rzeczywistość jakoś ogólnie (*All*), lecz *universum*, sama rzeczywistość w jej istocie. Dlaczego właśnie to interesuje nas w rzeczywistości a nie jakiś jej region czy nawet sam Absolut? Na pytanie czy jest jakaś uniwersalna istota rzeczywistości i jaka ona jest i dlaczego ona właśnie nas interesuje otrzymujemy odpowiedź z samego bycia zakwestionowanym tą sprawą. Zastajemy się wobec tej kwestii. Zanim rodzą się w nas

pytania dążąc do eksplikacji tego, co nas kwestionuje - przeżywamy fakt bycia zakwestionowanym całą tą sprawą. I to zanim staje się ona dla nas problemem. Zastajemy się postawieni w obliczu *enigmy metafizyki*. Rzeczywistością nazywamy właśnie to, co w swoim istnieniu, byciu i faktyczności oraz w swojej strukturze konstytutywnej, także tej metafizycznie konstytutywnej jest fenomenem ($\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$), co jest "zjawiskiem" czyli jawi się nam samo, jest oczywiste czyli jakoś w najpierwotniejszym tego słowa znaczeniu doświadczane. Rzeczywistość to więc to, co jest w swoim byciu i strukturze bezpośrednio czyli z oczywistością doświadczane. Tylko w to mamy "wgląd" i możemy opisać czy tylko w to możemy zainicjować. Na temat tego, co nie jest doświadczalne bezpośrednio w swoim byciu i strukturze, możemy tylko spekulować i owa fikcja spekulacyjna będzie jeszcze jednym rodzajem *science fiction*. Różne są rodzaje doświadczeń i różne rodzaje oczywistości: zmysłowa, racjonalna apodyktyczna czy osobowa etyczna. Które z tych doświadczeń jest pierwsze i która z tych oczywistości jest metafizycznie pierwsza? Która z nich jest jakoś kategoriałna tylko i pochodna (i w tym sensie "powierzchnowa", fenomenalistyczna) a która jest metafizycznie istotna, *par excellence* fenomenologiczna? Stąd drugą podstawową tezą, którą równocześnie z poprzednią będziemy eksplikować, jest, że właśnie fenomenem pierwszym jest fenomen metafizyczny czyli rzeczywistość w swojej konstytutywnej (eidetycznej) strukturze, struktura ta jawi się z kolei jako struktura osobowa, miłość właśnie.

Co to jest ów *fenomen metafizyczny*? Zajmijmy się najpierw samym terminem fenomen. U Husserla fenomenem jest to, co jest oczywiste na sposób apodyktyczny, podobnie jak prawidła matematyczne. Fenomen to zjawisko, to co oczywiste, lecz oczywistość *par excellence* $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ bywa arbitralnymi decyzjami filozofa różnie ograniczana (*redukcjonizm*) do oczywistości zmysłowej rozu-

mianej jako kryterium i zarazem ideał naukowości albo do oczywistości apodyktycznej prawideł logistycznych i matematycznych funkcjonujących znowu jako kryterium i ideał naukowości albo też do mieszanki obydwu ideałów i kryteriów, jak często się dzieje w naukach empirycznych i społecznych (scjentyzm, biologizm, socjologizm, historycyzm). Inne typy oczywistości niż przyjęte arbitralnie w ideale naukowości - bierze się w nawias (ἐπιπολή), czyli uznaje za wtórne, do wyprowadzenia z arbitralnych aksjomatów. Stąd dochodzi nawet do "sporu o istnienie świata". W apriorycznych redukcjach istnienie, Bycie w ogóle czy ἦθος stają się czymś wtórnym, nadbudowanym na bazie doświadczenia zawężonego scjentyistycznym ideałem. Metafizyka z całym jej wymiarem etycznym staje się wtedy "niemożliwą żyrafą", chimera.⁷³ Fenomen i jego oczywistość założony arbitralnie jako πρώτη nie jest oczywiście żadnym fenomenem *par excellence* pierwszym. Żeby bowiem mówić o fenomenie rzeczywiście (prawdziwie) pierwszym, musimy ujmować rzeczywistość, o ile jest fenomenem, o ile jest oczywista bez uprzedniego w stosunku do samej analizy precyzowania wstępnym aksjomatem a więc nie wynikającym z samej analizy, arbitralnym, założeniem, dotyczącym oczywistości. Oczywistość jest *primum cognitum*, a jasność i jawność pierwsza to taka, bez której inne oczywistości i jawności nie są oczywiste a analizy przebiegające tylko na ich poziomie prowadzą do paradoksalnych antynomii (o jakich np. w systemach formalnych mówią *twierdzenia limitacyjne*). Husserl w "Ideach I" sformułował "zasadę wszystkich zasad"

⁷³ Takie myślenie często reprezentują filozofujący antropologowie, socjobiologowie czy cybernetycy; cfr. np.: M. Mazur, *Cybernetyka i charakter*. PIW, Warszawa 1976; E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*. PIW, Warszawa 1988; W. Wickler, *Czy jesteśmy grzesznikami? Prawa naturalne małżeństwa*. PIW, Warszawa 1974.

ujmującą istotę jego zamiaru filozoficznego jako fenomenologii, zasadę-postulat, by poznawanie ostatecznie oprzeć na *bezpośrednim doświadczeniu*. Lecz w języku Husserla owo bezpośrednie doświadczenie znaczyło *źródłowo prezentującą naoczność* (intuicję), a ta z kolei jako teoria doświadczenia nie była dopowiedziana do końca w każdym ze swoich trzech terminów: Jeżeli *źródłowość*, to co ją uprawomocnia? Jeżeli prezentacja, to jaki status ma względem niej to, co jest reprezentacją, czy należy do struktury doświadczenia jako jej jakiś inny wymiar czy jest tego doświadczenia tylko nieprawomocnym zniekształceniem? I wreszcie, jeżeli *naoczność*, to dla jakich "oczu", dla jakiego zmysłu czy rozumu. Z tego niedoprecyzowania rozwinął się zarówno "spór o istnienie świata" jak i wielość szkół fenomenologicznych. Husserla rozumienie *naoczności* wydaje się być redukcją w punkcie wyjścia (a więc nieodwracalną) *źródłowości*, prezentacji i intuicji do sfery apodyktycznej. Z natury rzeczy jest ona inna, węższa, od sfery etycznej, w której to np. nie ma problemu początku⁷⁴, i tym samym możliwe jest uniknięcie koniecznej w każdym innym wypadku problematyzacji metafizyki. *Ноч* jawi się jako "an-archiczny" (cfr. AE, 33). Stąd redukcja metafizyczna jawi się jako możliwość widzenia nie tylko istoty tego, co ludzkie i przygodne ale jako możliwość widzenia *par excellence* transcendentalnego. Ale wróćmy do problemu oczywistości. Na przykład oczywistość jest w ogóle kwestionowana na rzecz *mroczności* przez Heideggera, który idzie w swoim filozofowaniu⁷⁵ w kierunku

⁷⁴ Cfr. R. Ingarden, *Główne fazy rozwoju filozofii E. Husserla*. [w:] R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963, 391.

⁷⁵ Heidegger zresztą następnie sam podważa swoje filozofowanie zwiastując *koniec filozofii* będącej zbyt,

czegoś, co nazywa zadaniem myślenia: myśleniem istotnym najlepiej - być może - krystalizującym się w poezji. Heidegger wychodzi tu od przejętego od Leibniza pytania, które traktuje jako pierwsze pytanie filozofii, gdy tymczasem owo pytanie jest co najwyżej pytaniem drugim, jeśli w ogóle jest to pytanie sensowne (przynajmniej w swojej skrajnej formie). Pytanie mianowicie "dlaczego jest w ogóle coś (być) raczej niż nic"⁷⁶ sytuuje właściwości tego czegoś, tej rzeczywistości, szczególnie zaś oczywistości tej rzeczywistości, w relacji do "jakiegoś" nic, do niczego czy wprost do nicości, a przynajmniej do mroczości. "Nic" - jeśli przyjmujemy tę terminologię - nie jest w żaden sposób oczywiste. Jako słowo jest rodzajem *flatus vocis*, analogicznie jak "czworokątny trójkąt", jest ciemnością, brakiem światła. Nicość nie jest w żaden sposób fenomenem, chyba że mówimy o tzw. nicości względnej czyli o rzeczywistości tylko nie tej lecz innej. Nicość nie będąc w żaden sposób fenomenem nie może być zapytywana i jeśli samo nic nie jest oczywiste, to tym mniej oczywista jest relacja owego niczego z rzeczywistością, z bytem. Metafizyka to kontemplacja fenomenologiczna a nie spekulowanie abstrahujące od doświadczenia i jego oczywistości. Heideggerowska krytyka metafizyki z jej kontynuacją w programie "końca filozofii i zadania myślenia", myślenia istotnego wychodzi z wątpienia w pierwotność oczywistości. Heidegger krytykuje tzw. "metafizykę

jego zdaniem, zepistemologizowaną, tak że nawet plan stworzenia jakiejś *ontologii fundamentalnej* nie ma więcej sensu.

⁷⁶ "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?" za G. W. Leibniza pytaniem "pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?" (z: *Principes de la Principes de la nature et de la grâce*. Opp. ed Gerh. t. VI; 602 n. 7)), cfr. EWM, 73-74.

światła" zaliczając ją całą do *τέχνη*, do działalności utylitarnej. Ustawia swoje pytanie fundamentalne o to, co istotne w perspektywie bytu i niczego, gdzie owo nic nie jest oczywiste i to, co istotne od samego początku, mocą tego założenia jest mroczne, ma wpisana w siebie ciemność nicości. Ta mroczność jest nieprzekraczalna. Z jednej strony jest to bunt i ostrożność Heideggera przed totalizmem czy nawet totalitaryzmem świetlistości która oślepia, z drugiej strony jest to unikanie rozwiązania do końca problemu antynomiczności doświadczenia rzeczywistości, faktu, że rzeczywistość doświadczana jest jako jedność, ale nie jest to całość-ogólność, że jest w rzeczywistości różnica, która sprawia że owa świetlistość choć nie ma w niej miejsca na cień, nie jest totalitarna, oślepiająca - lecz jest jak tęcza. To co Heidegger nazywa nicością jest w gruncie rzeczy innością, ale tak radykalną że nigdy - i to ze swej metafizycznej natury - nieasymilowalną w żadną całość-ogólność. Jedność dokonuje się inaczej, lecz dokonuje się, a raczej zanim jakikolwiek proces, ona po prostu jest, jakby jakaś obsesja, którą można zanegować, lecz której nie można się pozbyć. Piekło jej negacji czerpie swoją piekielność z tej obecności i jej zdrady właśnie. Lecz zdrada nie oznacza anihilacji, lecz zamknięcie się w sobie i nieprzytomność. Jedność przesiąknięta jest wolnością, która uniemożliwia metafizyczną całość; całość może być tylko funkcjonalna czy psychologiczna lecz nigdy metafizyczna i dlatego jakakolwiek próba instauracji całości zawsze będzie metafizycznym zgrzytem. Natura nie jest ogólna lecz istotna. Myślenie jej jest więc też skazane, gdy chce być istotne, na "inaczej niż ogólność", na enigmatyczność (określenie negatywne: względem ujęć ogólnych-całościowych) czy na sui iuris symboliczność (określenie pozytywne), na *par excellence* liturgiczność, gdzie słowa sprawiają czy raczej uobecniają to, co symbolizują. Istnieją według Heideggera pytania, one są "pobożnością myśli", jednak

nie ma na nie odpowiedzi. Mroczna enigmatyczność tego co fundamentalne czy istotne (a zapomniane w krytykowanej przez niego metafizyce) jest przez Heideggera konsekrowana na jedyną drogę myślenia istotnego. Pytanie wywołane przez prześwity enigmatycznego Bycia jakby nie czekało na żadną odpowiedź i nie żywiło żadnej nadziei na żadną odpowiedź "światlistą", nie mroczną, gdyż ta - znowu założenie arbitralne - zawsze byłaby technicznie utylitarna. Lecz czy taka enigmatyczna obecność jest jeszcze obecnością a pytanie nie czekające na odpowiedź jest jeszcze pytaniem? Broniąc się przeciw oślepiającemu nadmiarowi światła, światlistości totalizującej, tej technicznej, Heidegger ucieka do cienia, do braku światlistości. Logika jego analizy oscyluje między światlistością a jej brakiem, czyli cieniem. Jego wizja przedstawiona jest, by pozostać w ramach tej metafory, w kontraście światła i cienia, jak fotograficzny czy telewizyjny obraz czarno-biały. Rozum techniczny z jego światłością oślepiającą ma jako antidotum tylko mroczną cienistość, skrywanie się przed nadmiarem światła. Heidegger konsekruje cień z jego zagadkową mrocznością jako moment nie tylko procesu poznawczego, w którym przechodzi się od nieznamości do znajomości rzeczy, od ciemności właśnie do światła, lecz jako moment samego poznania i samego *Bycia bytów*. Podobnie zresztą jak Lévinasowi, nie wystarcza mu husserłowska wizja świadomości jako konstytutywnej dla obecności, sensu i bycia. Heidegger, jak i Lévinas - i jest to nieprzekraczalnie słaby punkt ich analiz - zamiast odrzucić samą stylizację husserłowską, aksjomat o pierwotności oczywistości apodyktycznej redukujący prawdę do jawności pewności apodyktycznej - odrzuca wszelką oczywistość właściwą byciu. Mimo że sama oczywistość wykracza poza paradygmat apodyktyczności czy tym bardziej zmysłowości. Tak więc już w punkcie wyjścia Heidegger wchodzi na drogę bez wyjścia: zaczyna myślenie, które można by nazwać "inaczej niż oczywistość" (analogicznie do Lévinasowego

"inaczej niż być"). Zamiast rozróżnić poziomy oczywistości na istotne (z ich enigmatycznymi właściwościami) i fenomenalistyczne, skreśla oczywistość jako fundamentalny wymiar rzeczywistości. Tym samym w rzeczywistości i w myśleniu instauruje mroczność. Heidegger ma na myśli w gruncie rzeczy (podobnie jak Lévinas *Bycie*) oczywistość bytu w relacji nie tyle do nicości, ile do rzeczywistości widzianej inaczej niż bytowo, w perspektywie myślenia istotnego, myślenia *Bycia bytów*. Walka Heideggera z oczywistością (znów podobnie jak później u Lévinasa walka z byciem) niszczy polemicznym nastawieniem czy perspektywą analiz samą ową analizę eidosu rzeczywistości (cfr. SP, 375-378).

Oczywistość metafizyczna - owa oczywistość *etyczna* czy *sakralna* okazuje się (czyli jawi się) warunkiem możliwości oczywistości innych, zmysłowej i apodyktycznej czy praktycznej i racjonalnej. Bez oczywistości etycznej doświadczenie zmysłowe i formalne rozmywają się i tracą swoją identyczność. Fenomen pierwszy, *metafysicum* rzeczywistości jest oczywiste na sposób obsesji (cfr. AE, 140 nn.), jest zadane, dane: jest *par excellence* darem. Tego daru kształtem pierwotnym jest to, co Lévinas nazwał wybraniem etycznym, a co jawi się w swojej strukturze w stworzeniu *ex nihilo*. Dar, wybranie etyczne jawi się jako modus eidetyczny wszelkiej *par excellence* relacji, czyli wszelkiej relacji między metafizycznie innymi. Oczywistość, ta etyczna oczywistość miłości i osoby, jest *primum cognitum*, jest najbardziej podstawową obsesją, "*światłem w którym widzimy wszelkie światło*".

Oczywistość jest *primum cognitum*, a oczywistość pierwsza to taka bez której inne się rozmywają. I taką oczywistością metafizycznie pierwszą okazuje się czy jawi się fenomen etyczny. W analizę tej tezy wchodzimy nie poprzez dowód (dowód bowiem jest sprowadzeniem do czegoś bardziej oczywistego) ile poprzez opis. Opis szczególny ponieważ sam "o-pis" i wynikający z niego

"o-gląd" nie zastąpią osobistego "w-glądu" w rzeczywistość, osobistego przeniknięcia czy "w-niknięcia" w nią. "Opiszemy" więc fenomen metafizyczny w jego właściwościach konstytutywnych poprzez "miejsca filozoficzne" (kategoria "miejsca filozoficznego" jest analogiczna do teologicznej kategorii "miejsca teologicznego"), jak np. sytuacje graniczne, szczególnie sytuację graniczną derealizacji.

1.1.3. Διά τι

Skąd w ogóle bierze się zainteresowanie oczywistością metafizyczną? Owo zainteresowanie krystalizuje się w tajemniczym słowie "dlaczego", które przybiera różne postaci. Greckie *διά τι* przybiera postać albo pytania o racje w sensie pytania o jakąś przyczynę (*ἀρχή, αἰτία, principium, causa*), o o genezę, o skąd, dokąd, po co czy w jakim celu analizowanej rzeczywistości, albo postać pytania o strukturę, o to jak zbudowana jest rzeczywistość, o *φύσις*.⁷⁷ Mamy to pytanie jakby zaprogramowane, chociaż w bardzo tajemniczy sposób, bowiem możemy temu pytaniu w takiej czy innej formie rodzącemu się w nas - umknąć. To pytanie może dla nas być albo mało ważne, albo w ogóle nie istniejące i absurdalne albo też zarezerwowane dla jednego rodzaju rzeczywistości, np. dla naszej technicznej aktywności. Staje ono przed nami lecz nie odbiera nam wolności. Skąd ono w nas się bierze? Czy "rodzi się" jakoś czy jest jakoś "produkowane" przez nas, tak jak jakiś przedmiot z tworzywa sztucznego? Czy też jest jakoś *apriorycznie* wpisane w nasz poznający umysł? A jeśli jest *apriorycznie* wpisane, to co znaczy owo doświadczenie *aprioryczności*. Od odpowiedzi na to pytanie zależy wartość samego tego tajemnicze-

⁷⁷ Cfr. W. Stróżewski, *Pytania o arché*. [w:] tenże, *Istnienie i sens*. Kraków 1994, 7-48.

go słowa "dlaczego". Czy ma ono dla nas tylko wartość praktyczną (czy pragmatyczną), należąc do naszego βίος πρακτικός czy też wartość teoretyczną, należąc do naszego βίος θεωρητικός. Problem ten jawi się szczególnie wyraźnie, gdy nasze pytanie *dlaczego* przybiera postać filozoficzną, a więc dotyczącą zjawisk i kwestii najbardziej w rzeczywistości podstawowych, szczególnie kwestii metafizycznych czyli filozoficznie pierwszych, w ogóle pierwszych, πρώτη. Ma on znaczenie nie tylko teoretyczne w potocznym tego słowa rozumieniu, lecz tłumaczy się od razu na kwestie życiowo bardzo ważne, jak np. kwestia czy wartości etyczne są absolutne czy też są względne a nawet umowne, konwencjonalne. Czy wartości są nam jakoś zadane, a jeśli tak to czy stanowią jakąś *hardwarowo* (czy jakoś inaczej) *konstrytuwownie aprioryczną* naszą właściwość, czy też są zadane konwencjonalnie, stanowią jakby nasze *softwarowe* zaprogramowanie pochodzące z otaczającej nas kultury, lecz jednak jakoś zaprogramowanie? Czy też rzecz ma się zupełnie inaczej i nie ma żadnego programu w sensie, iż nie ma żadnego skazania na wartości i pytania prowadzące do nich. W sposób szczególny dotyczą te pytania problemu metafizyki; czy pytania metafizyczne są jakąś aprioryczną właściwością naszego intelektu czy też tworem naszej kultury o charakterze powierzchownie psychologicznym i socjologicznym. Czy nasze metafizyczne pytania o *dlaczego* i *jak* ukonstrytuowana jest rzeczywistość na jej najistotniejszym poziomie mają charakter pytań jakby tylko *cybernetycznych*, czyli powstających wewnątrz systemu w którym została naruszona homeostaza i sygnalizujących tej homeostazy naruszenie, sama jednak homeostaza jest jakoś apriorycznie zadana, zaprogramowana, czy też owe pytania - przynajmniej na poziomie filozoficznym - są zupełnie innej natury i nie płyną z żadnego programu?

Otóż nasza procedura metafizyczna prowadzi poprzez swoistą "dekonstrukcję dogmatów krytycznych" zakładających apriorycznie, co jest oczywistością pierwszą. W tym więc sensie w naszej procedurze metafizycznej znajduje się coś, co można nazwać "redukcją" oczywistości do oczywistości kontemplatywnej: metafizyczna redukcja fenomenologiczna do fenomenu enigmatycznego umożliwiająca kontemplacyjny wgląd eidetyczny w rzeczywistość.

Metafizyczną redukcją fenomenologiczną nazywamy więc czuwanie nad tym, by nie popaść w redukcjonizmy, unikanie redukcjonizmów. U podstaw tej procedury leży jawiący się z pierwotną oczywistością fakt, że miłość oraz jej prawda i dobroć są *diffusivum sui*, że są same przez się jawne i okazałe, gdy ich nie zagłuszać arbitralnie apriorycznymi filtrami. Prawda metafizyczna to właśnie owa jawność immanentna rzeczywistości, kwestionująca nas na sposób jakby obsesji, tak że nasze pytania są w gruncie rzeczy odpowiedzią (i w tym sensie właśnie odpowiedzialnością) na owo kwestionowanie, są owej obsesji obróbką intelektualną i egzystencjalną. Prawda metafizyczna to nie tylko nieskrytość (*ἀλήθεια*), lecz samojasność eidosu metafizycznego rzeczywistości, świetlistość właściwa samej miłości, miłości która jest "światłem, w którym widzimy wszelkie światło". Miłość ma właściwość, którą możemy nazwać *diffusivum sui*, albo świetlistością ikonieczną; na ikonach bowiem światło nie jest światłem pochodzącym z jakiegoś zewnętrznego źródła i tylko odbitym przez namalowane przedmioty, lecz światłem promieniującym z wnętrza postaci uchwyconych na ikonie, z ich twarzy czy szat. Miłość, owo "Bycie bytów", nie tylko przeziera przez owe jestestwa, lecz jest ich "warstwą" eidetyczną, ich *constitutivum* samojaśniejącym. Metafizyczna redukcja fenomenologiczna to czuwanie, by rzeczywistość oglądać w jej własnym świetle, by - chociaż inne sposoby oświetlenia i widzenia są prawdziwe - widzieć rzeczywistość samą w sobie a nie tylko jej fenomenalistyczne przejawy, często projekcje

lęków podmiotu poznającego (*wishful thinking*) czy wyniki okrawających rzeczywistość ideałów poznawczych podmiotu poznającego (np. mit ze istotnie prawdziwe jest tylko to, co da się sformalizować na wzór matematyki).

Dekonstrukcja powodowana przez metodologiczny zabieg *metafizycznej redukcji fenomenologicznej* znaczy więc swoisty brak metody, brak metody dochodzenia do rzeczywistości. Sposobem wędrowania po drogach rzeczywistości, metodą (*μέθοδος*) jest bowiem sama rzeczywistość; sama rzeczywistość jest drozna, świetlista *ikonicznie*. Rzeczywistość *objawia się*; jej świetlistość jest ikoniczna - jak to nazwałem - czyli ze mówi siebie ona samym swoim własnym światłem, nie zaś grą światła i cienia (braku światła), lecz samym - jak tęcza - zróżnicowaniem światła. Miłość jest jak "światło, w którym widzimy wszelkie światło". Tą nie do końca tylko metaforą można się też posłużyć dla odróżnienia metafizyki od ontologii. Metafizyka zajmuje się światłem rzeczywistości jakby od wewnątrz, abstrahując od cieni czyli od braku w świetle, od przygodności świetlistości. Ontologia zajmuje się, już po analizie samej struktury światła, jego zmiennością. Pyta o przyczyny świetlistości przygodnej, o racje cieni. Cień jest jednak widoczny w relacji ze świetlistością - jest jakby *literą* świetlistości. Bez analizy świetlistości, jej tęcowej struktury, rozważania ontologiczne mogą stać się spekulacjami w "bieli i czerni", gdzie różne świetlistości mogą być wzięte jako braki światła, jako cienie; w bieli i czerni świetlistość czerwona i zielona są nie tylko nie do odróżnienia, lecz wyglądają jak cień czyli brak światła w porównaniu z innymi świetlistościami. Innym językiem mówiąc, miłość jest "literą-i-duchem", lęk zaś (jego depresje i euforie) jest pozostałością miłości, jest "literą" (lecz jednak choćby *jotą*) miłości; lęk (jego depresje i euforie) żywi się ekstazą kontaktu: w tym wypadku jej niemożnością (depresja) lub namiastką emocjonalną (euforia).

Eidetycznością czyli metafizyczną istotnością nazywamy fakt, że fenomen sam jawi się jako metafizyczny, jako *par excellence* i bez naszego subiektywnego w tym udziału $\pi\acute{\omega}\tau\eta$ - (jawi się tak czy objawia w doświadczeniu źródłowym pragnienia metafizycznego) - czyli dotyczy *constitutivum* "całego" universum a nie tylko jakiejś kategorii bytów.

Enigmatycznością nazywamy fakt, że ów fenomen metafizyczny jest nie do "po-jęcia" ani nie do "u-jęcia" w struktury formalne logistyki czy dyskursu, że jest dostępny tylko w bezpośredniej bliskości czyli kontemplatywnie.

1.1.4. Sytuacja graniczna derealizacji

Miejscem filozoficznym nazywamy sytuacje, w których jawią nam się w sposób szczególnie wyraźny właściwości ściśle strukturalne fenomenu metafizycznego. Owo miejsce filozoficzne to różne sytuacje graniczne, o których już wcześniej wspominaliśmy, sytuacje niekoniecznie skrajne, jak Jaspersowe sytuacje graniczne śmierci, bólu, walki, winy czy problematyczności egzystencji i historyczności, lecz faktycznie często sytuacje patologiczne, np. 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 wzajemnej szczególnej jedności. Mogę o tym, czego doświadczam powiedzieć *rzeczywistość* - akcentując zróżnicowanie, lub powiedzieć *rzeczywistość*, w sensie właśnie universum - akcentując jedność. 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 mojej władzy, także władzy mojej świadomości; poznaję to, ale nie jestem w stanie tym czymś innym manipulować. Tej granicy i jej oporu 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 odstępów". Te sytuacje są jak okna, przez które dostrzegamy sytuację źródłową czy konstytutywną rzeczywistości. Owe granice dostrzegane w sytuacjach granicznych, to swoiste załamanie ciągłości fenomenu ukazujące jego zróżnicowanie i głębię tego zróżnicowania: ujawnienie się inności nieredukowalnej do elementu, którego granica się pojawiła. Owa granica jest jak przebudzenie z nieprzytomności - i towarzyszące mu zdziwienie - 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 od razu precyzyjniejszymi terminami, rejestrującymi od razu osobowy charakter *constitutivum* rzeczywistości, takimi jak dramat czy intryga. I takim szczególnym zespołem sytuacji granicznych ujawniających metafizyczną strukturę konstytutywną rzeczywistości są "sytuacje graniczne derealizacji".

Owa derealizacja, jej doświadczenie, nie jest związana z jakąś jedną tylko konkretną okolicznością, lecz jest obecna w wielu antropologicznych sytuacjach. Ujawnia ona konstytutywną zależność między rzeczywistością, między jej wymiarem Bycia a miłością, między oczywistością właściwą rzeczywistości (jej wymiarem prawdy) a miłością. Gdy brak jest miłości i jej świetlistości

ikonicznej, jej oczywistości - inne oczywistości stopniowo się degenerują przechodząc od "logiki tęczowej" do "logiki biało-czarnej", gdzie jak na fotografii biało-czarnej trudno rozróżnić na fladze zieleń od czerwieni. Sytuacja derealizacji obecna jest w krańcowych rozmiarach w kryzysach duchowych, w kryzysach wzrostu w ogóle, w nerwicach i psychozach⁷⁸, i jest ujawnieniem zależności między Byciem i Miłością. Istota tego zjawiska polega na tym, że gdy ktoś nie jest (przynajmniej przez niektóre osoby znaczące) lub nie czuje się kochanym i nie ma sam siły kochać, często szybko choć stopniowo traci przytomność (a także prawdziwe związki, których doświadczeniem jest ta przytomność) istnienia czegoś innego niż on sam, a nawet - paradoksalnie - przytomność istnienia samego siebie; występuje depersonalizacja, utrata poczucia własnej tożsamości manifestująca się w bardzo zróżnicowany sposób, np. jako utrata poczucia własnej wartości lub utrata poczucia woli⁷⁹, jako utrata zdolności myślenia także tego elementarnie koherentnego. Derealizacja jest przeżyciem zanegowania egzystencji, ekstazy, jest przeżyciem autyzmu czyli solipsystycznego zamknięcia się w sobie, które dzieje się, gdy występuje obiektywny czy subiektywny deficyt miłości. Derealizacja może być posunięta aż do granic psychicznej i fizycznej (samobójstwo, katatonia) śmierci, do utraty osobowości, choć

⁷⁸ Cfr. K. Dąbrowski, *Personality Shaping through Positive Desintegration*. Boston 1967; *The Dynamics of Concepts*. London 1973; J. Lacan, *De la psychose paranoïque dans ses rapports avec la personnalité. Premiers écrits sur la paranoïa*. Paris 1975; *Ecrits*. Paris 1966.

⁷⁹ Cfr. R. Mya, *Love and Will*. New York 1969 [*Miłość i wola*. PIW, Warszawa 1978].

nie może dotknąć samej osoby (będziemy o tym mówić poniżej), jednak skutecznie może dotknąć i zniszczyć związki międzyosobowe a przynajmniej ich przytomność i zdolność przyjmowania ich. Sytuacja graniczna derealizacji jest jakoś ontologicznie - nie metafizycznie jednak - transcendentalna, czyli że ukazuje konstytutywne powiązanie miłości z doświadczeniem rzeczywistości w ogóle, i powiązanie oczywistości etycznej właściwej miłości z innymi wymiarami oczywistości (tą zmysłową i tą apodyktyczną). Ten konstytutywny związek Bycia i Miłości jest wyraźny, gdy dotyczy jednostki czy grupy osób a bardziej subtelny i trudny do ujęcia, gdy dotyczy wszechświata, jego wymiarów fizycznych i biologicznych.⁸⁰ Także w wymiarze pragmatycznym wyraźne jest doświadczenie, że człowiek gdy nie kocha - psuje: wcześniej niż ruchy ekologiczne, przypomina to już np. Heidegger w swojej krytyce technicyzmu. Człowiek gdy nie jest kochany zapada w depresję noologiczną, traci stopniowo realistyczny kontakt z rzeczywistością, traci jej poznanie w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Zostaje mu odjęta intuicja etyczna. Pogrążony w lęku zaczyna tworzyć sobie - przez świadome ucieczki czy częściej przez nieświadome mechanizmy obronne psychiki - świat urojony sterowany lękiem. Przy dalej idącej derealizacji traci także stopniowo intuicję zmysłową, zaczynają się wtedy błędy poznawcze aż do halucynacji włącznie: od *dejà vu* i somatyzacji nerwicowych - gdzie dominuje jeszcze element urojeniowy, do psychotycznych omamów wzrokowych, słuchowych, węchowych, smakowych czy palpacyjnych.⁸¹

⁸⁰ Cfr. intuicje Teilharda de Chardin czy różne osobliwości pozwalające na sformułowania zasady *antropicznej*.

⁸¹ Cfr. V. E. Frankl, *Redukcjonizm*. [w:] *Więź* 9 (1970) 3-14 oraz Syrišćová E., *Świat urojony*. WL, Kraków 1982.

Derealizację widać też w formach zdawałoby się mało wyraźnych w psychopatyzacji życia społecznego, czyli w utracie zmysłu etycznego przez społeczeństwa o dużym nawet stopniu kultury i cywilizacji. Trzeba tu wspomnieć o utracie poczucia etycznego prawa naturalnego i zastąpienie tej etycznej intuicji demokratycznym głosowaniem ustalającym często zbrodnicze prawa, legalne ze względu na formalne procedury legislacyjne, lecz nie ze względu na urzeczywistnienie naturalnego prawa etycznego. Takimi są ustawy rasistowskie czy demokratycznie, często nawet przez referendum, uchwalane ustawy dopuszczające zabijanie ludzi nienarodzonych. Derealizację widać też w degeneracji języka propagandy systemów społecznych budowanych na nienawiści, w nowomowie stalinizmu czy w ogóle socjalizmu realnego czy w kulcie i magii słowa i litery prawa w nazizmie.⁸² Prawo, zarówno jego legislacyjne formułowanie jak i życie nim, jego praktyczna interpretacja żyje z ethosu i traci swoją tożsamość gwarantowania komunikacji międzypersonalnej, gdy się od ethosu odrywa. Zamiast regulować komunikację między osobami, namiastka prawna kamufluje tej komunikacji brak. Prawo bez ethosu staje się bezprawiem tym bardziej bezwzględny i niszczyący, że usiłującym wystąpić w przebraniu legalności, w jej literze, autorytecie i majestacie.⁸³ Bycie bez Miłości staje się najpierw martwą "literą" rzeczywistości, bez "ducha" czyli bez miłości (i tym samym bez bycia) staje się fikcją bycia

⁸² Cfr. V. Klemperer, *LTI. Notatnik filologa*. WL Kraków Wrocław 1983 oraz problematyka socjobiologiczna i socjocybernetyczna u M. Mazura, W. Wicklera, E. O. Wilsona (cfr. A. Jarnuszkiewicz, *Wartości etyczne: względność czy absolut?* [w:] *Horyzonty wiary* 4 (1990) 67-75).

⁸³ Cfr. np. dyskusję: T. Styczeń, *Prawo i ethos*. [w:] *Tygodnik Powszechny* 44 (1986) 3.

- a stopniowo także i sama owa literalna egzystencja ulega degradacji do chaosu.

Sytuacje graniczne derealizacji ujawniają konstytutywne powiązanie miłości z Byciem: z jego doświadczaniem w ogóle czyli z jego fenomenicznością i z jego strukturą ontyczną (egzystencjalną i aksjologiczną). Gdy brak miłości - rozpadają się struktury rzeczywistości zarówno poznawcze (fenomeniczność) jak i ontyczne. Wszystkie prawa fizyczne, biologiczne, psychologiczne czy pozytywne prawa społeczne, przykazania i regulaminy, są zrelatywizowane odniesieniem do praw życia; do metafizycznego prawa naturalnego, do miłości; do owego "*ama te fac quod vis*", *sed ama*. Owa miłość jak zobaczymy, nie jest bezstrukturalna. Gdy nie ma miłości wszystko się psuje, nie tylko stosunki międzyludzkie, ale także struktury z pozoru tylko materialne, te ekonomiczne, socjologiczne, psychologiczne, fizjologiczne, biologiczne czy fizyczne. Widać to w naszym świecie bardzo wyraźnie choćby w rozwoju współczesnej psychiatrii⁸⁴ medycyny psychosomatycznej⁸⁵, i w rozwoju idei higieny psychicznej⁸⁶ czy ruchu ekologicznego. Jest odwrotnie niż w marksofskim adagium, że "*gdy brak chleba ludzie zjadają etykę*". Gdy brak etyki, gdy brak miłości - gnije nawet chleb a przynajmniej staje się gorzki i niejadalny. Człowiek gdy nie kocha - psuje. Gdy brak miłości rozpada się komunikacja między elementami *universum*, degeneruje się struktura *universum* do

⁸⁴ Cfr. np. R. D. Laing, D. G. Cooper, *Reason and Violence*. London 1971; R. D. Laing, *The Divided Self*. London 1959; *The Self and Others*. London 1959.

⁸⁵ Cfr. np. R. Klimek, *Rak. Przyczyna, uwarunkowania, samoobrona*. PWN Warszawa 1985.

⁸⁶ Cfr. np. K. Dąbrowski, *Trud istnienia*. Warszawa 1975; *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa 1979.

elementów coraz bardziej podstawowych: w świecie osób, do osoby zamkniętej autystycznie w swoim solipsystycznym świecie. Osoba bez miłości zapada się w swoją samotność, jej egzystencja ogranicza się do tego, co otrzymała w stworzeniu *ex nihilo* i co przywłaszczyła sobie własną decyzją zamknięcia się w sobie czy czyjąś decyzją pozostawiającą ją na pastwę jej samotności, jak choćby np. w chorobie sieroczej czy zdradzie.

Derealizacja jawi się więc jako depersonalizacja; najpierw stosunków międzyosobowych, potem zaś samej osoby, aż do jej psychicznego i fizycznego wyniszczenia, do psychicznej a nawet fizycznej śmierci. Granicą depersonalizacji jest sama osoba jako centrum decyzji, które nie może ulec derealizacji, ponieważ każdy gest depersonalizacji zakłada osobową decyzję odmowy przyjęcia siebie w sytuacji naturalnej jako daru. Granicą depersonalizacji nie jest więc samounicestwienie, lecz tak radykalne samoograniczenie, że komunikacja z tym co inne, staje się niemożliwa (utrata nadziei, utrata wolności). Wystąpić może więc degradacja osobowości aż do skrajnego rozpadu psychicznego (nieprzytomności swojego *Ja-metafizycznego*) czy degradacja fizyczna (skutek degradacji psychicznej, czy somatyzacji czy wprost samobójstwa jako gestu rozpaczycy)⁸⁷.

Depersonalizacja w stosunkach międzyosobowych przejawia się postępującym zanikiem poczucia drugości, transcendencji innego (także siebie jako innego). Patrząc na drugiego bez miłości *ja* uprzedmiotowia go, urzeczowia i gdy drugi na nas patrzy, "przemienia nas w rzecz". Sartre'a bezlitosne demaskowanie urzeczowienia jest w filozofii przejmującym świadectwem tego problemu. Mamy pokusę bronić się przed takim urzeczowiającym spojrzaniem i zaniechanie obrony jest gestem świadec-

⁸⁷ Cfr. np. J. Sowa, *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*. PWN, Warszawa 1984.

twa, często bohaterskim, że istnieje wymiar nieredukowalny do rzeczy i tym samym niezniszczalny i w ogóle nieuchwytny (enigmatyczny właśnie) dla urzeczowiającego spojrzenia i ujmowania w ogóle. Bez miłości przestajemy funkcjonować jak osoby. Bez miłości posługujemy się innymi manipulując nimi zamiast komunikować się z nimi. Zanika komunikacja międzysobowa, zastępuje ją manipulacja. Gdy brak jest miłości staje się z naszą percepcją tak, że znika przede wszystkim jej wymiar etyczny, zdolność doświadczenia etycznego (intuicja etyczna), a pozostaje jedynie - coraz bardziej upośledzony - jej wymiar empiryczny (apodyktyczny i zmysłowy). Staje wtedy przed nami "*antynomiczna struktura bytu empirycznego*" (Jaspers): zaczynamy myśleć i działać antynomicznie, "dialektycznie" - jak powiedzą Hegel czy Marks - dążąc do przewyciężenia czy zniesienia (*Aufhebung*) w jakiejś solipsystycznej "syn-tezie" tego co inne, co "dia-". Nasze widzenie staje się "anty-nomiczne", nasze myślenie staje się "anty-tetyczne", nie ma w nim miejsca na *par excellence* inność, na "dia-tezę", transcendencję nieredukowalną przez żadną "syn-tezę". Inność zostaje zepistemologizowana, zredukowana z "dia-tezy" do "anty-tezy" możliwej do przewyciężenia w "syn-tezie".

W stosunku do samego siebie, gdy brak miłości, przeżywamy też przede wszystkim depersonalizację, zanik przytomności, poczucia i świadomości własnej osobowej transcendencji, własnej podmiotowości, zanik zdolności rozróżniania między podmiotowością a przedmiotowością. Ppodobnie jak w stosunkach z tym, co zewnętrzne ginie poczucie rozróżnienia między osobą a rzeczą - urzeczowiamy osoby a personifikujemy rzeczy czy w ogóle fikcje jak w urojeniach czy halucynacjach.⁸⁸ Pojawia się w

⁸⁸ Cfr. bezlitosną analizę tego problemu u Rollo Maya, *Love and Will*. New York 1969 [*Miłość i wola*. Warszawa

takiej depersonalizacji własna bezwolność, która często na zasadzie mechanizmu obronnego chroniącego przed zupełną depresją, przybiera kształt kompensacyjnego woluntaryzmu.

Brak miłości i postępująca derealizacja, mogą być przedstawione bardzo dobrze przez biblijny obraz sięgnięcia zamiast po owoc z drzewa życia (przytomności), po owoc z drzewa wiadomości dobrego-i-złego (świadomość syn-tetyzująca). Derealizacja to nieprzytomność czyli zatarcie różnicy między dobrem a złem, jednym bytem a drugim czy w ogóle między bytem a nicością (fikcją). Zostają tylko słowa zredukowane do samych nazw, do litery: "*nomina nuda tenemus*"⁸⁹ - lecz gubi się przytomność, która pierwotnie je ufundowała. Dobro poznaje się inaczej niż zło, byt inaczej niż nicość. Biorąc rzecz ściśle, poznać można tylko dobro i byt. Zło i nicość są ontyczną fikcją, ontycznym wybrakowaniem, ontycznym absurdem, i jako takie są niepoznawalne. W złu natomiast, w śmierci, w bólu, w walce o życie, w winie, w problematyczności egzystencji (sytuacje krańcowe) i jej historyczności (przygodność) poznaje się granice i to zarówno jako inność poszczególnych fenomenów jak i brak pełni i tęsknotę za spełnieniem. Zła, np. cierpienia nie można dzielić z drugim, dzielić można tylko dobro. W cierpieniu natomiast dobro się istoczy, uwidacznia jak w oknie, w jego ramach, i stąd to co się z kimś dzieli w cierpieniu (współczując choćby), to właśnie dobroć egzystencji (spotkanie, przeba-

1978] i *Psychology and the Human Dilemma*. New York 1967 [*Psychologia i dylemat ludzki*. Warszawa 1973].

⁸⁹ Cfr. Umberto Eco, *Il nome della rosa*. Bompiani Milano 1980, 503: "*stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*" [dawna róża trwa już tylko w nazwie, nazwy jedynie mamy].

czenie, troskę, nadzieję, cierpliwość. tęsknotę za drugim czy tęsknotę za wolnością pełni egzystencji). Zło doświadcza się jako zagrożenie, jako derealizację, która zatrzymuje się dopiero na tym co niewymazywalne, na nieodwołalnej sytuacji stworzenia czyli na relacji z Absolutem, która nawet w sytuacji zupełnego zamknięcia trwa i dlatego stan taki przeżywany jest boleśnie, piekielnie. Cierpienie wyrażnia odrębność czy osobność: *Abgeschiedenheit* (Eckhart), *à-Dieu* (Lévinas) czy osobliwość, cudowność przedmiotu zdziwienia (Arystotelesowe *θαυμάζειν*), separację, granice nie-tożsamości mojej i drugiego, ale i tęsknotę za bliskością (nadzieję), którą także można w szczególny sposób "dzielić". Nie można dzielić z kimś separacji - można tylko zbliżyć się w separacji, inaczej jednak niż łamiąc granice ich przekroczeniem (*transgresja*)⁹⁰. Granice w bliskości są nieprzekraczalne, możliwa jest jednak bezpośrednia komunikacja: granice można *przeniknąć*⁹¹ etycznie.

⁹⁰ Cfr. Cz. S. Nosal, *Mózg, prawdopodobieństwo i transgresja*. [w:] *Studia Filozoficzne* 3 (1986) 17-27; *Mózg, prawdopodobieństwo i transgresja*. Wyd. Politechniki Wrocławskiej Wrocław 1979; J. Kozielecki, *Transgresyjna koncepcja człowieka*. [w:] *Studia Filozoficzne* 1 (1984) 19-44; *Transgresja a wolność indywidualna*. [w:] *Studia Filozoficzne* 3 (1984) 17-27; *Koncepcja transgresyjna człowieka. Analiza psychologiczna*. PWN Warszawa 1987; *Koncepcje psychologiczne człowieka*. PWN Warszawa 1976; M. Janion, Z. Majchrowski (red), *Odmieńcy*. Wyd. Morskie Gdańsk 1982.

⁹¹ Cfr. gr. *περιχώρησις*, 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 języka teologii trynitar-

1.2. Pragnienie metafizyczne jako doświadczenie źródłowe metafizyki

Doświadczeniem źródłowym z którego czerpiemy rozwiązanie na wyżej zarysowane rodzące się w nas pytania jest to, co Emmanuel Lévinas nazwał pragnieniem metafizycznym. Powróćmy do przytoczonego już częściowo we "Wstępie" szerszego fragmentu kluczowego tekstu na ten temat. Lévinas pisze o owym pragnieniu (*désir*) niewidzialnego (TI, 3-5): ">Prawdziwe życie jest nieobecne<. Lecz my przecież jesteśmy na świecie.⁹² Metafizyka rodzi się właśnie w obliczu tej nieobecności i w tym alibi się utrzymuje. Zwraca się ona ku gdzie-індеj, ku inaczej, ku innemu. W swojej formie najbardziej ogól-

nej określającego *sui generis* jedność czy bliskość osób Trójcy - będziemy tu używać na określenie tego *sui iuris* zjawiska jakim jest bliskość międzyosobowa - etyczne przenikanie właśnie.

⁹² Nota tłumacza - A.J.- Lévinas rozpoczyna polemiką z tezą Rimbauda: "*La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde.*" ["Prawdziwe życie jest nieobecne. Nie ma nas na świecie."] [w:] Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer. Délires, I. Vierge folle, L'Époux infernal.* [Sezon w piekle. Iluminacje. Majaczenia, I. Szalona dziewczica, Oblubieniec piekielny. Wyd. Literackie, Kraków 1980, 38-39]. Tak zaczyna się TI (s. 3), kończy się natomiast słowami (s. 284): "*l'ennui, fruit de la morne incuriosité qui prend les proportions de l'immortalité*" ["nuda, owoc smętnego braku ciekawości, obleka się przed nami w kształt nieśmiertelności"]; [w:] Charles Baudelaire, *Les fleurs du mal. Spleen, I.* [Kwiaty zła. Wybór. Spleen, I. Tł. M. Jastrun, PIW, Warszawa 1973, 82].

nej, jaką przybrała w dziejach myśli, pojawia się ona w efekcie jako ruch wychodzący od świata, który jest nam bliski - niezależnie od tego, jakie by nie były ziemie jeszcze nieznanne, które z nim graniczą lub które on ukrywa - ruch wychodzący od jakiegoś u-siebie, które zamieszkujemy i kierujący się ku obcemu poza-sobą, ku jakiemuś tam. Kres tego ruchu - owo gdzie-indziej lub owo inne - zwany jest innym w sensie szczególnie wzniosłym. Żadna podróż, żadna zmiana klimatu, czy otoczenia nie zaspokoją tego pragnienia, które tam dąży. Owo inne upragnione metafizycznie nie jest inne w taki sposób jak chleb, który jem, kraj który zamieszkuję, pejzaż który podziwiam, jak - niekiedy - ja sam [odmienny jestem] dla samego siebie: owo ja, owo inne. Tymi realnościami potrafię się nasycić i - w dużej mierze - zaspokoić, jakby mi ich po prostu brakowało. Tym samym ich inność wchłania się w moją tożsamość kogoś, kto myśli lub posiada. Pragnienie metafizyczne natomiast zmierza ku całkiem innej rzeczy, ku temu co absolutnie inne." Podkreśla zasadniczą różnicę, której nie oddaje potoczny codzienny język skoncentrowany na oddaniu motywacji opartej o potrzeby sygnalizujące zachwianie homeostazy: "Potoczna analiza pragnienia nie widzi racji dla tego osobliwego 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 nie tęskni do powrotu, gdyż jest pragnieniem kraju, w którym nigdy się nie urodziliśmy. Kraju obcego wszelkiej naturze, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy się nie przeniesiemy. Pragnienie metafizyczne nie wspiera się na żadnym uprzednim pokrewień-

stwie. Jest to pragnienie, które nie wiadomo jak zaspokoić. Mówi się więc zbyt lekko o zaspokojonych pragnieniach czy potrzebach seksualnych a nawet potrzebach moralnych i religijnych. Nawet miłość rozumie się jako zaspokojenie głodu wyższego rzędu. Użycie takiego języka możliwe jest tylko dlatego, ponieważ większość naszych pragnień, nawet miłość, nie jest czysta. Pragnienia, które można zaspokoić, przypominają pragnienie metafizyczne w tym tylko, że tu i tam występuje brak zaspokojenia czy też pogłębienie niezaspokojenia i samego pragnienia, co właśnie stanowi o rozkoszy. Pragnienie metafizyczne ma inne dążenie - pragnie ono tego, co [kryje się] poza (au-delà) tym wszystkim, co mogłoby po prostu je spełnić." Istotnym "miejscem", w którym rozwija się pragnienie, jest atmosfera niesprowadzalna do jakiegoś ani podmiotowego ani przedmiotowego biegu: "Pragnienie to jest jak dobroć - to co Upragnione nie dopełnia go, lecz właśnie draży. 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, gdyż żywi się ona, można by rzec, swoim głodem. Oddalenie, które jest radykalne tylko wtedy, gdy pragnienie nie jest możliwością przewidzenia upragnionego, gdyż nie myśli z góry o tym czymś, ale zmierza ku temu na los szczęścia, to znaczy jako ku czemuś, co jest absolutną innością, nieprzewidywalną - zmierza tak, jak się zmierza ku śmierci. Pragnienie jest absolutne, jeśli pragnące jestestwo jest śmiertelne, a Upragnione - niewidzialne." Lévinas polemizuje z tzw. "metafizyką światła", z widzialnością (wizją pojęciową) i w ogóle doświadczalnością sprowadzoną do relacji podmiotu i przedmiotu, podprowadza pod przytomność doświadczenia zupełnie niepodobnego do innych a jednak będącego ziarnem sensu: "Niewidzialność 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 (comprehension), które scala. Niezgodność nie oznacza prostego zaprzeczenia idei lub niejasności tejże, lecz że jest ona poza perspektywą jasności i nocy, poza perspektywą poznania przykładowego miarę do bytów - bezmiernością Pragnienia. To pragnienie jest pragnieniem absolutnie Innego. Metafizyka pragnie Innego nie na sposób głodu, który się zaspokaja, pragnienia, które się gasi czy zmysłów, które się nasycy - pragnie Innego poza wszelkim zaspokojeniem i bez możliwości, aby ciało mogło wykonać jakiś gest dla zmniejszenia pożądania, bez możliwości naszkicowania jakiejś znanej pieśczoćty czy wynalezienia jakiejś nowej. Pragnienie bez zaspokojenia, które ściśle rzecz biorąc rozumie (entend) oddalenie, inność i zewnętrżność Innego. Owa inność, nieadekwatna do idei, dla Pragnienia ma sens. Jest ona rozumiana (entendu) jako inność kogoś Drugiego (Autrui) i to inność Najwyższego. Sam w ogóle wymiar wysokości⁹³ zostaje otwarty właśnie przez Pragnienie metafizyczne. W fakcie zaś, że ta wysokość nie jest już niebem lecz Niewidzialnym, jest właśnie samo wywyższenie wysokości i jej nobilitacja. Umierać dla Niewidzialnego - oto metafizyka." To doświadczenie Inności nie daje się zamknąć w nic różnego od niego samego i tym samym stanowi rdzeń nie do omińnięcia każdego autentycznego gestu od zaspokojenia potrzeby, która nie musi się więcej wstydzic, że jest pożądaniem, po autentyczną Liturgię będącą uobecnianiem tego co absolutne: "Nie znaczy to wcale, że pragnienie może się obejść bez aktów. Rzecz w tym, że owe akty to ani spożywanie (consomation), ani pieśczoćta, ani liturgia. Szalone to żądanie wobec

⁹³ Platon w Republice (529 b) pisze, że tylko dyscyplina traktująca o rzeczywistości niewidzialnej jest w stanie zwrócić wzrok duszy w górę.

niewidzialnego, podczas gdy przejmujące doświadczenie człowieka dwudziestego wieku uczy, że ludzkie myśli są niesione przez potrzeby, które wyjaśniają zarówno społeczeństwo jak 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 nieiudzkości. To właśnie nieustanne odraczenie godziny zdrady - które zakłada bezinteresowność dobroci, pragnienie absolutnie Innego czy szlachetność - jest wymiarem metafizyki." I gdzie indziej konkluduje: "Pragnienia które można nasycić przypominają tylko częściowo to Pragnienie: w rozczarowaniu nasyceń lub we wzroście pustki nadającej rytm ich rozkoszy, co błędnie uważane jest za istotę pragnienia. Prawdziwym pragnieniem jest to, którego Upragnione nie spełnia lecz pogłębia. Ono jest dobrocią. Nie odnosi się do jakiegś 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." (EDE, 175). "To pragnienie jest pragnieniem w jestestwie już szczęśliwym: to pragnienie jest nieszczęściem szczęśliwego, potrzebą luksusową." (TI, 34)

Pragnienie to różni się 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 szczególna, niesłychana nawet wolność. Lévinas - wspominaliśmy o tym we "Wstępie" - znowu paradoksalnie nazywa tę wolność ateizmem (cfr. DL, 39. 79 oraz TI, 49-51), zdolnością powiedzenia *nie* czemuś innemu niż *my*, taka że możemy pozbyć się tych pytań o *dlaczego* i *jak* rzeczywistości a przynajmniej ograniczyć denotację samej nazwy pytania do sfery bardzo powierzchownej, np. do sfery użyteczności technicznej a właściwie technicystycznej czyli na miarę potrzeb sterowanych miarą homeostazy systemu pozbawionego odniesienia do *par excellence* inności. *Pragnienie metafizyczne* otwiera konstytutywnie istotny wymiar rzeczywistości, Lévinas nazywa go niekiedy porządkiem *świętości* (cfr. EL, 96) a najczęściej porządkiem etycznym, etyką: relację między terminami, gdzie jeden i drugi nie są połączone ze sobą przez relację podmiotu i przedmiotu a mimo to jeden waży czy też jest znaczący dla drugiego (EDE, 225 przypis 1). "Obsesyjne" spotkanie z drugim jest mediowane przez Nieskończone, jest zabsolutyzowane w etymologicznym tego słowa znaczeniu, jest rozwiązane z tego, co mogłaby znaczyć obsesja drugim, gdyby drugi i ja nie byli zupełnie inni. W *metafysicum* wplątana jest absolutność i to nie jako przyczyna, lecz jeszcze bardziej pierwotnie, anarchicznie. Ja i drugi nie stanowimy żadnego systemu a mimo to jesteśmy blisko. Pisze Lévinas: "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 - A.J.) płaszczyzna bytu potrzebującego, chciwego swoich uzupełnień i zaczyna możliwość egzystencji sabatycznej, w której egzystencja zawiesza konieczność egzystencji. (...) Idea stworzenia *ex nihilo* wyraża więc wielość nie zjednoczoną w jakąś całość (totalité)" (TI, 77-78), lecz jednak będącą *sui iuris universum*. Lecz jest to - jak już wspominaliśmy - *universum* dobroci a

nie systemu całości bytowej. Ten fenomen dobroci (Nie-skończonego, obsesji metafizycznej i towarzyszącej jej separacji absolutyzującej tj. rozwiązującej tę dobroć z totalizmu całości) jest dla rozumu poznającego i myślącego inaczej niż etycznie - zagadką, więcej nawet, tajemnicą, *enigmą* właśnie. Nasze myślenie ma wolność rozminięcia się z wymiarem etycznym czy sakralnym rzeczywistości, nasze pytania i odpowiedzi na nie mogą ulec degeneracji.

Tę degenerację konotacji wartości i pytań z nimi związanych obserwujemy w sytuacjach derealizacji, w sytuacjach depersonalizacji: pytania wtedy ograniczają się tylko do interesu w zaspokojeniu aktualnych potrzeb. Potrzeby zaś zahaczają rzeczywistość bardzo płytko. Analizując pytania filozoficzne nie tylko z deklaracji, szczególnie zaś analizując pytania filozoficznie pierwsze - ujawnia się ich szczególna konstytucja. One nie płyną z nas, nie w nas jakby powstają; one się jakby rodzą w nas, *ex nihilo* chciałoby się powiedzieć, powstają w nas nie jako nasz konstrukt, ale właśnie jako rodzenie się. Pytania metafizyczne nie mają struktury heurezy zakotwiczonej przede wszystkim w podmiocie, lecz są jakby naszą odpowiedzią, naszym "*fiat*" (gdy im pozwolić na to, jak przez "*fiat*" w "*sytuacji granicznej Zwiastowania*") na zakwestionowanie wcześniejsze od naszej podmiotowej aktywności poznawczej, na zakwestionowanie płynące z zewnątrz nas i będące naszą właśnie jakby obsesją.

Filozofia więc zaczyna się szczególną obsesją (szczególność jej pochodzi z faktu, że przychodzi ona rzeczywiście z "zewnątrz")czy świetlistością rzeczywistości, taką że możemy ją za Arystotelesem nazwać zdziwieniem czy zadziwieniem (*θαυμάσιον*, cfr. *Metafizyka* A (I) 982 b 12). W tym zadziwieniu cudownością rzeczywistości jest właśnie i przeżycie obsesji nią, faktu że wykracza ona poza możliwości naszej aktywności sprawczej, że jesteśmy nią obdarowani zanim uczyniliśmy

jakikolwiek gest, choćby gest rozumienia jej, gest jakiejś *Sinnggebung*, oraz przeżycie faktu, że mimo tego jakby obsesywnego skazania na rzeczywistość, na siebie, na drugiego, na Nieskończone - jest czym oddychać, więcej, można głęboko oddychać. Obsesja jest zabsolutyzowana, rozwiązana z możliwości uwikłania w nią naszego Ja. Lévinas - jak wspominałem - nazywa to doświadczenie czy tę sytuację *ateizmem*. Mistrz Eckhart nazywa to doświadczenie szczególnej wolności czy odosobnienia mimo spotkania i bliskości terminem *Abgeschiedenheit*. Ta właśnie sytuacja etycznego odosobnienia czy separacji sprawia, że fenomen metafizyczny nie jest jakimś fenomenem mechanicznym, ani zmysłowym ani apodyktycznym, lecz enigmą. Potrzeba kochać, zgodzić się na miłość, aby widzieć i rozumieć. "*Najważniejsze jest niewidoczne dla oczu, dobrze widzi się tylko sercem.*"

W sytuacjach derealizacji, o których wspominaliśmy, rysuje się kwestia metafizyczna jako pytanie szczególnego rodzaju, pytanie które samo jest jakby już odpowiedzią, pytanie o strukturę *pragnienia metafizycznego*. U początku metafizyki nie stoi więc żadna rodząca problemy potrzeba, chociaż nasze pytania metafizyczne od razu uwikłane są w pytania ontologiczne, Od razu bowiem staje przed nami problem przygodności wielu zjawisk, lecz też od razu jawi się on w świetle metafizycznej struktury. Nasze potrzeby ontologiczne od razu są oswojone pragnieniem metafizycznym i tylko wyabstrahowane od tego pragnienia mają dynamikę pożądania. Dla zrozumienia jednak problemów ontologicznych, a nawet dla samej właściwej indywiduacji i artykulacji pytań ontologicznych, potrzebna jest wizja pierwotniejsza, nie zawikłana jeszcze w przygodność potrzeb ontologicznych, wizja *par excellence* metafizyczna czyli *πρωτη*. Potrzeba, która w gruncie rzeczy jest już postawą wykraczającą poza rozszczeniową postawę "od" (ządać czegoś "od drugiego"), jest postawą "ku" innemu, lecz może jeszcze zawierać w sobie ukryty element posesywny, zamaskowany

altruizmem kształt roszczenia "od-innego". Moze przybierać albo faktyczny kształt "ku", postawę "dla drugiego" albo też pseudo otwarcie na drugiego, postawę "do innego" ale tylko po to by go wchłonąć w siebie, podporządkować sobie, przewyciężyć jego inność czy też, jak w sartre'owskiej negacji, użyć go do potwierdzenia własnej tożsamości jako świadomości negującej innego.

W każdym razie εἶδος rzeczywistości jawi się nam od razu jako fenomen pierwszy, jako obsesja. Nie dochodzi my więc do widzenia istotowego, do "w-glądu" eidetycznego poprzez jakąś procedurę metodologiczną, lecz zastajemy się w sytuacji takiego wglądu, jakby w jakiejś obsesji eidosem rzeczywistości, w jakiejś podstawowej sytuacji zgody ("u-gody"; w słowie tym quasietymologicznie pobrzmiewa słowo godność) z tym, co dane i obecne w kontemplatywnej wizji. Nie możemy się tej obsesji pozbyć nawet odmawając jej posłuchu *nie-zgodą*, udając ignorancję jej. Stanowi ona, gdy ją odrzucić, absolutne piekło, którego nie można się pozbyć. Nawet jako piekło jest ona obecna w naszej wizji. Nasza zautilizowana ψυχή z konieczności, gdy odgrodzić się od rzeczywistości, wytwarza sobie tej rzeczywistości solipsystyczne namiastki, to co poniżej nazwiemy pseudo-Drugim ("alter-ego" będący przedmiotem "id", żądy) i pseudo-Trzecim ("super-ego") oraz pseudo-Ja ("ego").

W sytuacji granicznej derealizacji jawi się zarówno problem ontologiczny czyli problem genezy rzeczywistości jawiącej się jako przygodna i problem typu relacji z Tym, w świetle którego to jawienie rodzi się (relacja stworzoneości *ex nihilo* objawiająca swoją dynamikę jako wybranie etyczne) jak i struktura, eidos metafizyczny rzeczywistości objawiający się jako miłość. Miłość zawiązuje stworzenie *ex nihilo* i wybranie etyczne i tylko odwołanie się do niej rozwiązuje paradoksy ontologiczne, np. takie jak co się dzieje z absolutnością Boga, gdy oddaje (pozbywa się?) swoje istnienie (część się-

bie?) w stworzeniu lub co dzieje się z tożsamością stworzenia w trakcie jednoczenia się z Bogiem.

Otóż w sytuacjach granicznych, szczególnie wyraźnie w tych które nazwaliśmy sytuacjami granicznymi derealizacji, *metaphysicum* rzeczywistości jawi się poprzez fenomen pragnienia metafizycznego - jako miłość. Rzeczywistość w swojej strukturze konstytutywnej jawi się jako miłość, jako szczególny dramat osobowy. Tym samym metafizyka nie rodzi się jako odpowiedź na jakąś potrzebę podmiotu "metafizykującego", lecz rodzi się jako wizja *eidosu* rzeczywistości zanim jakikolwiek problem metafizyczny czy ontologiczny. Ta intuicja metafizyczna ma charakter nie tyle intelektualny, lecz jest poznaniem kontemplacyjnym, w którym element intelektualny tożsamy jest z noumenicznością samego bycia. Rodzi się ona w kontemplacji, gdzie bycie jawi się w swojej prawdzie, jako miłość. Jako struktura czy dramat osobowy w doryckim tego słowa znaczeniu⁹⁴. Doświadczeniem źródłowym kontemplacji jest także pragnienie metafizyczne. Bycie w pragnieniu metafizycznym jawi się istotniej niż

⁹⁴ F. Nietzsche, *Der Fall Wagner*. [w:] *Werke*, VI, 3. Berlin 1969, 26: "Es ist ein wahres Unglück für die Ästhetik gewesen, daß man das Wort Drama mit >Handlung< übersetzt hat. Nicht Wagner allein irrt hierin; alle Welt ist noch im Irrtum; die Philologen sogar, die es besser wissen sollten. Das antike Drama hatte große Pathosscenen im Auge - es schloß gerade die Handlung aus (verlegte sie vor den Anfang oder hinter die Szene). Das Wort Drama ist dorischer Herkunft; und nach dorischem Sprachgebrauch bedeutet es >Ereigniss<, >Geschichte<; beide Worte in hieratischem Sinne. Das älteste Drama stellte die Ortslegende dar, die >heilige Geschichte<, auf der die Gründung des Cultes ruhte (also kein Tun, sondern ein Geschehen: drän heißt im Dorischen gar nicht >thun<)."

problem faktyczności, bycia i nie-bycia; "być albo nie być - oto nie jest już pierwsze pytanie". Jawi się ono zanim wyłoni się wszelki problem epistemologiczny, logiczny czy ontologiczny. Jawi się jako miłość, dramat konstytutywny rzeczywistości, węzeł (Lacan), czy intryga (Lévinas) trzech postaci-osób.

Tezy metafizyczne nie są więc tworem spekulacji sterowanej potrzebami czy pożądaniami, są natomiast owocem kontemplacji (czyli intuicji metafizycznej) i krystalizują się w słowo opisu przez nazywanie niereferencyjne (bezkryteryjne) czyli pierwsze, słowo opisu samojawiącego się eidosu rzeczywistości, są *par excellence* poznaniem rzeczywistości w jej konstytutywnej strukturze. Teza ta łączy się z metodologicznym pytaniem o warunki możliwości myślenia istotnego i warunki możliwości uniknięcia spekulacji myślenia katatymicznego (patologicznie życzeniowego). Łączy się ona również z pytaniem o podstawową strukturę ujawniającą wszelką różnicę bytową (ontyczną). Wrócimy do tych spraw analizując transcendentalia.

Kwestia metafizyczna koresponduje z odpowiedzią na pytanie o eidos rzeczywistości, o to czy rzeczywistość to jednia z pozornymi złudnymi czy powierzchownymi np. psychologicznymi różnicami, czy też rzeczywistość to jakiś pluralizm nieprzewycięzalny, a w takim razie, jak ma się sprawa jedności w tym pluralizmie, czy jest ona złudą czy faktem. Eidos rzeczywistości jawiąc się w pragnieniu metafizycznym jako miłość, jawi się jako doświadczenie idące w wielu kierunkach naraz. Owo naraz nie ma charakteru synchronii; nie znaczy w tym samym czasie. Mimo różnic czasowych, radykalnej nawet diachronii elementów, jest to jednak (także na poziomie przeżycia czasu) komunikacja pomiędzy wymiarami fenomenu radykalnie diachronicznymi; są one we wzajemnej nie synchronii, lecz w bliskości o charakterze etycznym, w "transchronii", we wzajemnym przenikaniu swoich diachronicznych momentów (czasów). Kształt - strukturę i

dynamikę tego węzła będziemy analizować na różne sposoby jako transcendentalne właściwości eidosu rzeczywistości. Sam węzeł czy dramat konstytutywny rzeczywistości jawi się następująco:

- Najpierw (owo pierwszeństwo jest pierwszeństwem tylko w porządku naszego opisu, pierwszeństwem więc jakoś tylko *dydaktycznym*) w owym doświadczeniu jawi się naraz transcendencjawłasna, naszego JA; doświadczenie własnej *par excellence* rzeczywistości niezależnej od cokolwiek poza samym JA: doświadczenie istnienia własnej substancjalności.

- Następnie (znowu tylko w porządku opisu) jawi się nieredukowalna do mojego JA inność drugiego JA: Drugi w swojej transcendencji, w substancjalności swojego istnienia, w swojej rzeczywistości niezależnej od mojej.

- Z kolei jawi się wzajemna bliskość o etycznym a nie fizycznym czy psychicznym czy ontologicznym charakterze, pierwotniejsza od fizycznych, psychicznych czy ontologicznych związków. Nie jest to więc ani bliskość logiczna (część pewnej całości) ani funkcjonalna *cybernetycznie*⁹⁵ część systemu fizycznego, psychicznego czy ontologicznego, lecz wzajemna bezpośrednia bliskość z Drugim, bliskość swoim własnym istnieniem mojego JA i drugiego TY, bliskość aż do wymiarów wzajemnego "przenikania" (*περιχώρησις*). Lévinas nazywa tę bliskość *psychizmem* (cfr. AE, 110).

- Kolejny kierunek, w którym otwiera się to pierwsze doświadczenie jest wizją *sui iuris* mediacji trzeciej postaci dramatu etycznego, jej szczególnej pozycji, jakby bocznej, jak to nazywa Lévinas, jej transcendencji i jej bliskości etycznej z moim JA i z Drugim. Trzeci, którego Lévinas często nazywa Niewidzialnym czy Nieskończonym, absolutyzuje (w etymologicznym tego

⁹⁵ Cfr. M. Mazur, *Cybernetyka i charakter*. Warszawa 1976.

słowa znaczeniu - rozwiązuje), postaci dramatu umożliwiając nie-uwikłanie się w totalność, przez którąkolwiek z nich. Trzecia postać absolutyzuje tę strukturę zachowując ją od degeneracji w całość. Ani transcendencja poszczególnych postaci ani ich bliskość nie warunkują się wzajemnie jak w strukturze całości.

Bycie w metafizycznym doświadczeniu rzeczywistości - czyli w pragnieniu metafizycznym najjaskrawiej ewidentnym w sytuacjach granicznych derealizacji - jawi się od razu jako ustruktrowane, jako *ek-sistencja*, istnienie transcendentnych postaci. Jawi się jako Bycie od razu skonkretyzowane, niemożliwe do odseparowania a tym bardziej do wyabstrahowania z samej transcendentnej *hæcceitas* jestestwa, z etycznej jedyności każdego jestestwa i od tego jestestwa zdolności relacjonowania się bezpośredniego z innymi. Termin *hæcceitas* wiąże się z problemem ujednostkowania, który Duns Szkot analizuje w komentarzu do "Metafizyki" Arystotelesa⁹⁶. Zasadą ujednostkowania (*principium individuationis*) jest według Szkota nie "materia" lecz tak zwana "*hæcceitas*", jako ostateczna determinacja i aktualność doskonaląca byt jako "*ultima realitas formæ*".⁹⁷ Sam termin "*hæcceitas*" 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 ogólnej jednostki poznaje się [tylko] w sposób niedoskonały, gdyż nie poznaje się

⁹⁶ *Quæstiones subtilissimæ in Metaphysicam*, VII, q. 13) oraz *Ordinatio*, II, d. 3, qq. 1-6. Cfr. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1966, 450-451. 748 przyp. 68, a także tegoż *Jean Duns Scot*. Paris 1952, 460-466.

⁹⁷ *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 180, ed. Vat. VII, s. 479.

ich pod względem ich pełnej bytowości pozytywnej, jaką one posiadają, jak to wykazałem w kwestii dotyczącej ujednostkowania".⁹⁸

Intuicja tego eidosu konkretyzującego się jako "hæcceitas" ma charakter etyczny, nazwijmy ją więc "eidetyczną intuicją etyczną". W tej też perspektywie świat w swoim metafizycznym eidosie objawia się jako przestrzeń i czas bliskości osób, bliskości wcześniej-
szej nawet niż spotkanie a tym bardziej dialog. Bliskości - powie Lévinas - "an-archicznej", bliskości "bez-początku".

4

⁹⁸ *Traktat o pierwszej zasadzie*. Tł. T. Włodarczyk, PIW, Warszawa 1988, 72.

Cfr. też V. E. Frankl, *Człowiek wolny. Wykłady meta-kliniczne*. [w:] *Homo patiens*. Warszawa 1976, 214 przypis 64: "Właściwa hæcceitas jest to hæcceitas 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 (hæcceitas) będącą *principium individuationis* terminami: absolutne "in-dividuum", absolutne "in-summabile", absolutne "novum", egzystencja zawsze jedna (niepodzielna), zawsze cała (nie dająca się zespalać, syntetyzować), zawsze nowa (nie dająca się przekazywać).

1.3. Eidetyczna intuicja etyczna jako krytyka rozumu dialogicznego⁹⁹

"- Co muszę zrobić,
by dojść do oświecenia?

- Nic.

- Dlaczego?

- Ponieważ oświecenie nie zależy od tego,
czy się coś robi. Ono po prostu wydarza się.

- Można więc je osiągnąć?

- Oczywiście, że można.

- W jaki sposób?

- Nic nie robiąc.

- A co trzeba zrobić,
by nic nie robić?

- A co trzeba zrobić, żeby zasnąć
albo żeby się obudzić?"

Anthony de Mello SJ

Powróćmy jeszcze do pytania, dla jakiej logiki jest logiczna jedyność uchwytywana przez intuicję etyczną w taki sposób, że okazuje się, iż stosunek bliskości z Drugim nie jest w stanie przewyciężyć separacji (cfr. TI, 229) a nawet, że nie jest to potrzebne.¹⁰⁰ Jaka kate-

⁹⁹ Cfr. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Krytyka rozumu dialogicznego*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne"*. Kraków 1987, 164-177.

¹⁰⁰ Kwestia postawiona i pozostawiona bez odpowiedzi przez G. Sommarivillę SJ; cfr. *Il pensiero non è un labirinto. Dialettica e Mistero*. Jaca Book Milano 1981, 321.

goria rozumności jest potrzebna dla rozstrzygnięcia tego problemu? Rozumność monologiczna, dialogiczna czy też jakaś inna? Czy to co można nazwać *eidetyczną intuicją etyczną* mieści się w kategorii jakiejś logiki, a jeżeli tak, to jakiej?

Rozumem dialogicznym nazwał Józef Tischner¹⁰¹ tę racjonalność, która miałaby być racjonalnością podstawową, fundującą inne; innymi słowy racjonalnością pierwszą, *πρώτη* - 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 i jego dychotomią tego, co racjonalne i irracjonalne.

W świetle fenomenu pragnienia metafizycznego można także powiedzieć, że także to, co Tischner nazwał rozumem dialogicznym, nie jest *πρώτη*, pierwszą racjonalnością i w konsekwencji, że refleksja na tym poziomie to jeszcze nie jest *πρώτη φιλοσοφία*, metafizyka, lecz rodzaj antropologicznej ontologii. Rozumnością pierwszą natomiast okazuje się coś, co za Emmanuelem Lévinasem można nazwać etyką (cfr. EDE, 225 przypis 1). Owa rozumność etyczna jest bardziej skomplikowanym dramatem niż dialog.

Dialog z jego rozumnością okazuje się nie być jeszcze myśleniem istotnym, lecz nie dlatego że jest myśleniem rozmytym w wiedzę, *ἐπιστήμη* - jak to ostro zauważa Heidegger (cfr. BH, 76-127). Nieistotność dialogu polega na braku w nim transcendentalności związanym z kate-

¹⁰¹ Por. J. Tischner, *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu*. [w:] *Studia Filozoficzne* 210-211 (1983) 129.

gorialnością doświadczenia antropologicznego czyli na braku odniesienia do osobowej (personalistycznej) perspektywy metafizycznej przekraczającej kategorię tego, co jest ludzkie, szczególnie do doświadczenia osobowego boskości.

Wiedza ze swoim ideałem naukowości nie ma odwagi być niczym więcej niż umiłowaniem jakiejś nieokreślonej mądrości i nie wiadomo jakiej prawdy. Nie ma odwagi być mądrością miłości, tym co sugeruje nie tylko etymologia terminu *φιλο-σοφία*, ale przede wszystkim intuicja, że nie każda prawda wyzwala. Na pytanie "cóż jest lepszego od prawdy?" można odpowiedzieć, że prawda istotna a tą jest *prawda miłości*. Są bowiem prawdy, które są tylko wiedzą. 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. Jest to prawda miłości, prawda ethosu. Filozofie dialogu poszły za intuicją, że istotna prawda rozgrywa się nie tyle w stosunku podmiotu myślącego i przedmiotu, ile w spotkaniu między osobami. Heidegger bezlitośnie krytykując to, co było nazwane metafizyką czyli refleksją, której towarzyszyło zapomnienie Bycia bytów - zamierzał stworzyć filozofię pierwotniejszą od takiej metafizyki, myślenie bardziej istotne: ontologię fundamentalną (cfr. EWM, 72). Zrezygnował jednak z tego zamiaru. Także bowiem i jego pragnienie myślenia istotnego ugrzęzło w antropologii z jej tunelem dziejowości i ontologizacją prawdy Bycia. Filozofie dialogu próbując sprostac krytyce filozofii skryształizowanej tak radykalnie u Kanta i Heideggera i szukając istotnej prawdy spotkania między osobami, mają stałą pokusę i tendencję do grzęźnięcia w redukcji myślenia istotnego do antropologii czyli do analiz fenomenu spotkania między ludźmi i do rozumności ludzkiego spotkania.

Jest jednak inna droga myślenia istotnego anizeli analiza rozumności dialogicznej i tym samym jest ona

krytyką myślenia nie tylko *monologicznego* ale i *dialogicznego*. Przestrzenią bowiem myślenia istotnego nie jest tylko antropologia; metafizyka nie może być antropologią dla kogoś, dla kogo istnieje doświadczenie Absolutnego nie jako jakiś epifenomen antropologiczny, lecz jako fenomen *par excellence πρώτη*: pragnienie metafizyczne z ideą Nieskończonego. Antropologia jest tylko sytuacją graniczną dla analiz myślenia istotnego, ale nie jest sytuacją metafizycznie konstytutywną. Przestrzenią myślenia istotnego czyli metafizyki jawi się być *ἡθος*: fenomen etyczny, którym jest miłość i właściwe jej doświadczenie Nieskończonego czy Absolutnego. Miłość transcenduje fenomeny antropologiczne zawężając się o szczególne doświadczenie absolutności w pragnieniu Nieskończonego: do jej istoty należy absolutność nieobecna w wyabstrahowanym od niej fenomenie antropologicznym. Nieprzytomność właśnie tej absolutności jest przedmiotem krytyki metafizyki. Lévinas, podobnie jak Heidegger, boleje nad upadkiem metafizyki. Dla Lévinasa jednak myślenie metafizyczne upadło, bowiem stało się właśnie najwyżej jakąś ontologią fundamentalną. Myślenie przestało być istotne nie dlatego przede wszystkim, że zapomniało Bycia bytów, lecz dlatego, że owo Bycie bytów zaczęło myśleć antropomorficznie czyli przede wszystkim ontologicznie, w perspektywie przygodności bytów, w perspektywie pytań typu "dlaczego jest raczej coś niż nic" (cfr. WM, 73-74). Tymczasem - i jest to dla Lévinasa najbardziej podstawowa prawda rzeczywistości - myślenie nieistotne zaczyna się tam, gdzie nie tyle zapomina się Bycia bytów, co Ethosu bytów: etyki (cfr. EDE, 225 przypis 1). Doświadczenie istotnej prawdy rzeczywistości jako etyki samo ma charakter etyczny (intuicja etyczna) i tym samym uwalnia od ontologizacji myślenie Bycia bytów; ontologiczne antynomie są nie do rozwiązania bez metafizycznej perspektywy etycznej. W swoim metafizycznym, czyli pierwotnym wymiarze musi być myślane Bycie ina-

czej niz ontologicznie, inaczej iz w horyzoncie pytania $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\iota$ rozumianego jako pytanie o przyczyny: właśnie jako etyka, jako węzeł pragnienia metafizycznego. "Rewolucja kopernikańska" (cfr. HH, 82 i AE, 166) jaką wprowadza intuicja etyczna do filozofii, to "sens, którego nie mierzy się przez bycie czy niebycie, lecz przeciwnie, bycie jest determinowane przez sens" (AE, 166), sens struktury etycznej czy lepiej sens struktury osobowej rzeczywistości. Sens ten Lévinas nazywa na różne sposoby: porządkiem etycznym (*éthique*), lub porządkiem świętości (*sainteté*), lub porządkiem miłosierdzia (*miséricorde*), lub porządkiem miłości (*amour*), lub porządkiem umiłowania (*charité*) (cfr. EL, 96). Jest to porządek "bez wiedzy" i "poza śmiertelnością i nieśmiertelnością", kategoriami antropologicznymi. Nowość tej "rewolucji kopernikańskiej" w filozofii polega na fakcie powrotu do metafizyki, do pierwotności sensu etycznego względem zarówno myślenia monologicznego jak i ontologicznego oraz względem konwencji dialogu. I jeżeli myślenie Lévinasa można nazwać filozofią spotkania i dialogu, to dlatego że transcenduje ono antropologię i szuka metafizycznych, transcendentnych i absolutnych warunków możliwości spotkania i dialogu. Intuicja etyczna mierzy w Nieskończone jako w fenomen pierwszy i w ten sposób już od początku transcenduje wszelki antropologizm, psychologizm czy socjologizm. Intuicja etyczna, typ poznania właściwy pragnieniu metafizycznemu dociera do wnętrza tego, co transcendentne bez redukcji owej transcendencji do immanencji jakiejś całości (ani też nie kompromitując własnej transcendencji). Ta etyczna intuicja jest etycznym rozumieniem pierwotniejszym od rozumowania i pojmowania. Jest kontemplatywna czyli idzie tropem rozumienia tego co radykalnie inne w tej właśnie inności. Inaczej niz abstrakcyjne myślenie scholastyki np. tomizującej, w której tok myślenia ma zasadniczo charakter negatywny, co jest uwarunkowane arbitralnym przekonaniem, że jest niemożliwe bezpośred-

nie intuicyjne poznanie jednostkowej substancji i jej składowych elementów¹⁰². Eidetyczna intuicja etyczna jest doświadczeniem nie neutralnego Bycia lecz jedyności drugiego obecnej we mnie bezpośrednio (nie poprzez mediację pojęć ogólnych, abstrakcyjnych kategorii). Jest ta obecność drugiego jedyne we mnie jak obsesyjne "ziarenko szaleństwa" (cfr. AE, 86 nota 3; SP, 150). Lévinas nazywa to "ziarno szaleństwa" bezpośredniego poznania drugiego duszą i psychizmem. To intuitywne doświadczenie ma charakter noumeniczny. Lecz jest to noumeniczność (i w tym sensie racjonalność a nie irracjonalizm) szczególna: idzie jakby w dwu kierunkach naraz. Pierwszy kierunek to bezpośrednio "aposterioryczne" doświadczenie drugiego mi bliskiego. Drugi kierunek jest bardziej tajemniczy, jest jakby "aprioryczny" przez swój charakter doświadczenia odmienny od empiryczności i jej cząstkowości. Ma w sobie wymiar absolutny i jasność, która podobna jest do jasności apodyktycznej. Możemy go nazwać "aprioryzmem etycznym" a jego źródłem w doświadczeniu pragnienia metafizycznego jest bezpośrednia obecność trzeciego jako absolutnego świadka transcendencji tego, co równie bezpośrednio dane jest w doświadczeniu aposteriorycznym. Prawda w doświadczeniu metafizycznym ma strukturę dramatu etycznego. Powróćmy do tej sprawy analizując transcendentale prawdy.

Metafizyczne doświadczenie nie może być udowodnione czyli sprowadzone do jakiegoś doświadczenia bardziej oczywistego. Możemy wskazać "okna" sytuacji granicznych, przez które można zobaczyć różne jego wymiary, ale samo owo doświadczenie jest doświadczeniem pierwszym; jest ono oczywistością pierwotną. W samej tej oczywistości jawi się owa jej pierwotność poprzez ujawnie-

¹⁰² Cfr. M. A. Krapiec OP, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin 1984, 237.

nia odniesień do innych oczywistości, tej zmysłowej i tej apodyktycznej. A jednak mimo nieselektywności tego eidetycznego doświadczenia, mówimy "o-nim" tematyzując je. Mówienie "o-nim", tematyzowanie tego doświadczenia jest jednak nie tyle wyjaśnianiem go, jakimś dowodzeniem czyli sprowadzaniem do czegoś albo bardziej oczywistego albo bardziej ogólnego, do jakiejś generalnej teorii, ile opisem przez eksplikację, uwyraźnieniem, wydobyciem z anonimowości, z *incognito*, ujawnieniem jego eidosu zawołowanego przez konkretystyczność sytuacji (jej fragmentaryczność czy wtórność jak na przykład doświadczenie Absolutu uwikłane w świadectwo kapryśnego albo interesownego rodzica).

Szukanie warunków możliwości czy warunków konstytutywnych jest więc szczególnym rodzajem wyjaśnienia; wyjaśnieniem przez ujaśnienie. Wyjaśnienie metafizyczne jest u-jaśnieniem, jest zbudzeniem z nieprzytomności, nie jest oświeceniem światłem rozumu jakiejś niejasnej sytuacji, lecz jest dostrzeżeniem światła ukrytego we mgle, wyjściem z zamglenia. Jest ujaśnieniem przez opis kontemplacyjny. Jest wyjściem z opisu definiującego przez dogmaty krytyczne. Jest *dekonstrukcją* tych *dogmatów krytycznych*, szczególnie dogmatów życzeniowych i dogmatów sceptycznych. Jest wyjściem z ułud zamglenia domu generacyjnego ("z ojczyzny", "od ojca"), z kategorii proponowanych przez niego, szczególnie tych sceptycznych, takich choćby jak złudzenie obcości innego. Jest to powrót do postawy dziecięcej, jakby naiwnej czyli bezwarunkowo otwartej (jak otwartość Abrahama czy Marii w Zwiastowaniu) na Nieskończone a nie tylko na dotychczas znane i ograniczone. Wyjście to dokonuje się przez odwołanie się do struktury naturalnej, do struktury konstytutywnej, do jej wizji, do teorii w najmocniejszym tego słowa znaczeniu.

Owa wizja i jej jasność różni się od *wyjaśnienia generalizującego* czyli *ekstrapolującego* na zasadzie jakiejś nie zawsze pewnej analogii lub ekstrapolacji

często też ukrytej ("przeciąganie trendów"). Tej to generalizacji owocem nie jest wizja lecz tylko mniemanie.

Wizja ta czy *θεωρία* różni się też od spekulacji poprzez *wyjaśnienie hipotetyczne* czyli przez redukcyjne konstruowanie modelu czy dorabianie warunków uniesprzeczniających dwa lub więcej fakty nie powiązane ze sobą w sposób oczywisty albo powiązane ze sobą w sposób paradoksalny czyli pozornie sprzeczny. Wyjaśnienie hipotetyczne jest redukcją faktów do hipotezy, do pewnej całości założonej jako miara sensu przez podmiot konstruujący hipotezę i jest, podobnie jak generalizacja, nie tyle wizją rzeczywistości ile mniemaniem "o-niej". Hipoteza na przykład zweryfikowana statystycznie (ukryty ideał korelacji statystycznej) jawi się jako norma statystyczna zależności elementu A i B, bez refleksji jednak nad naturą tego związku zależności. Natomiast intuicja etyczna wrażliwa jest na statystyczne osobliwości, na fakty odbiegające od statystycznej normy. Uchwytuje ona także osobliwości, kiedy związek A i B jest ukryty, zerwany (patologiczny) czy zastąpiony jakimś alternatywnym. Intuicja eidetyczna nie buduje modelu statystycznego, lecz idzie w dwu kierunkach: albo w kierunku kazuistycznym budując paradygmaty, owoce wizji konkretnych sytuacji, albo w kierunku eidetycznym budując teorię, owoc wglądu w eidos zjawiska.

Podobnie *wyjaśnienie racjonalne, dedukcyjne* jest wstawieniem faktów w odpowiadające im miejsce w nadającym im sens systemie formalnych aksjomatycznych apodyktycznie oczywistych odniesień (redukcja faktów do oczywistości apodyktycznej). Także i tutaj mniemanie podmiotu "o-rzeczywistości" i tego mniemania apodyktyczna oczywistość są miarą sensu. Umyka temu mniemaniu jedynność z jej etyczną oczywistością enigmatyczną dla wszelkiej abstrakcji.

Ekstrapolacja, redukcja do hipotezy czy redukcja do apodyktycznego systemu są w gruncie rzeczy nieczułe na radykalną inność właściwą jedyności osobowej.

Wyjaśnienie teoretyczne (θεωρία) jest bardzo swoistym "uchwytywaniem" zjawiska w jego eidosie, bezpośrednio w samym doświadczeniu - czyli bez abstrahowania od doświadczenia a tym samym uchwyceniem tego co nieuchwytnie dla abstrakcji. Nie jest więc teoria żadnym w istocie uchwytywaniem (w znaczeniu konstruktywistycznej czy konstytutywistycznej dla sensu aktywności podmiotu poznającego) a bliskością bezpośrednią i żywą: *objawianiem się rzeczywistości*. Intuicja etyczna rozróżnia przede wszystkim to, co *par excellence* inne od tożsamości własnej lub drugiego. Czyni to także czy nawet przede wszystkim w banalnych potocznych sytuacjach: "to nie są moje myśli", lub "to nie są twoje myśli - ty tak nie myślisz", lub "ty kłamiesz", lub "to jest iluzja". A mówienie o tym doświadczeniu przestaje być dyskursem "o-zjawisku" i staje się świadectwem. Etyczny *Wesenschau*, "w-gład" w eidos i "o-pis" przez nazwanie niereferencyjne czyli takie gdzie nazwa nie jest rodzajem ani gatunkiem ani nawet egzemplarzem odniesionym do rodzaju czy gatunku lecz symbolem. Symbol w oderwaniu od bezpośredniego doświadczenia jest pustą nazwą, literą bez ducha. Opis eidetyczny odsyła do etycznego "w-glądu" eidetycznego i w tym sensie jest poznaniem mądrościowym a nie naukowym (epistemicznym). Jedynność osób dramatu konstytutywnego rzeczywistości nie da się bowiem myśleć abstrakcyjnie. Nie jest rodzajem ani gatunkiem ani żadną kategorią, lecz żywą transcendentą, *hæcceitas*, radykalną pozytywną ("*entitas positiva*") osobnością (*Abgeschiedenheit*), której nie można posiadać ani ująć, której poznanie jest jednak możliwe, lecz tylko jako bliskość etyczna. Nazwy w użyciu mądrościowym są symbolami enigm i uobecniają doświadczenie tak jak słowa i gesty liturgii: czynią je "tu i teraz" w ich transchronicznej obecności obecne. Dla

uobecniania synchronicznego pozostają tylko literą ("*nomina nuda*"), którą można nafaszerować dowolną interpretacją. Eksplikacja czy ujaśnienie są więc nazywaniem i uobecnianiem samego objawiającego się doświadczenia, możliwe są więc w sytuacji, w której respektowane są warunki konstytutywne komunikacji etycznej.

Ujawniając metafizyczny eidos rzeczywistości napotykamy na kolejny problem: jak ujawniać rzeczywistość, która jawi się jako skomplikowana struktura, jak uniknąć tego, by nasz opis nie zafałszował tej struktury. Od razu i naraz w kontemplacji czy oglądzie teoretycznym napotykamy na wielość wymiarów rzeczywistości, każdy z nich jawi się jako równie pierwotny, należący do struktury konstytutywnej, lecz tej struktury nie da się opisać addytywnie czyli jako całość sumy części. Ona jest nieprzewycięzalnie różnorodna i żaden z elementów tej struktury nie jest funkcją pozostałych. Opis musi więc uwzględniać tę nieprzewycięzalną różnorodność. Gdy jednak zaczynamy opisywać tę strukturę, wprowadzamy w sam opis logikę dyskursu, logikę procesu opisywania "po kolei". Stąd ogromna rola poezji w takim opisie. Jak każda sztuka (*ars*) stara się ona sprostać mądrości i ominąć dyskurs; "*Cała plastyki tajemnica * w tym jednym tylko jest, * że duch jak błyskawica * - a chce go ująć gest.*" Dyskurs metafizyczny jest jakby spiralą koncentryczną, pełną powrotów w to samo jakby miejsce lecz już po uchwyceniu innych wymiarów opisywanej struktury. Mając świadomość owego czysto dydaktycznego "po kolei", można łatwo odróżnić to, co w opisie jest jego artefaktem. Lecz w praktyce ta banalna trudność może sprawić wiele kłopotu. Można bowiem łatwo poszczególne odcinki dyskursu wziąć za etapy czy części - już nie wymiary - samej rzeczywistości. Myślenie istotne łatwo sobie radzi z tym problemem, jednak Heideggerowski problem uwikłania języka w technicystyczną celowość, w której logika służebności zdegradowała się do zniewole-

nia ("każdy ma swoje cele, * a w każdej z nich zakratowane okno"), jest problemem zawsze aktualnym.

Poznanie miłości to kontemplacja (*θεωρία*) różna od gnozy, w której nieprzekraczalny dystans pomiędzy osobami, szczególnie pomiędzy podmiotem poznającym a Absolutem, chce się zastąpić jasnością *syntetycznej* wiedzy (*γνώσις*) czy tym bardziej wiedzy *rzetelnej* czyli *subiektywnej* nauki (*ἐπιστήμη*). Kontemplacja idzie inną drogą niż gnoza. Dzięki właściwej dla miłości zdolności do *περιχώρησις*, do etycznego przenikania jest ona poznawczą obecnością - w najmocniejszym tego słowa znaczeniu - w wielu punktach odniesienia (podmiot, przedmiot, "horyzont") naraz, bez ich sprowadzania do wiedzy podmiotowej. Czas wizji kontemplatywnej czyli *teoretycznej*, 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 do innych, jest zarazem *relacją* (a nie tylko "jest w" relacji czy "ma" relacje) do innych. Kontemplacja to perichoretyczne, etyczne doświadczenie rzeczywistości w wielu punktach odniesienia naraz, bez redukcji tych punktów do całości, również bez ich redukcji do synchronicznej całości chwilowego podmiotowego przeżycia. Mimo radykalnej diachronii, poznanie jest możliwe, więcej nawet, takie właśnie poznanie jest *par excellence* poznaniem. Krystalizuje się ono w transcendentaliach, czyli takim sposobie ujmowania opisowego eidosu rzeczywistości, który nie jest ani pojęciem ani sądem zbudowanym na tym pojęciu, lecz jest enigmą, skrótem-symboliem *sui iuris* "sądów" kontemplacyjnych. Transcendentalia są opisem eidosu rzeczywistości takim, że opisują rzeczywistość całą (*uniwersalnie*, ale *nie ogólnie*), akcentując kolejno w opisach jeden z wymiarów jej zróżnicowanej struktury.

Od razu zauważamy z jednej strony tej rzeczywistości nieprzewycięzalne ujednostkowanie, mnogość a zarazem tej rzeczywistości uniwersalność, jedność czy wspólnotę odzwierciedlającą szczególną relacyjność samych jednostek. Stąd opisując rzeczywistość przez transcendentalia będziemy akcentować raz ów wymiar nieprzekraczalnie jednostkowy a raz ów wymiar uniwersalny, analogiczny widząc zarówno wzajemną nierozłączność obydwu tych wymiarów jak i wzajemną niesprowadzalność ich do siebie. Transcendentalia są uwyrażeniem osobowej struktury rzeczywistości, której eidetycznym wymiarem jest miłość. Są to więc transcendentalne właściwości miłości, *imiona miłości*. Imiona te nie są definicjami odnoszącymi sens tego, co skrytalizowane jest w takie enigmatyczne imię, do jakiegoś fenomenu bardziej podstawowego, lecz są one nazwami pierwszymi: słowami metafizycznymi. Są to różne nazwy na to samo zjawisko, słowa wzajemnie się suponujące. Akcent krystalizowany przez jedno z nich nie może być pretekstem do zapomnienia innych słów i tego co one akcentują. Zadne z nich nie jest zrozumiałe, gdy je wyabstrahować od pozostałych. Ich porządek poniżej przedstawiony jest raczej natury dydaktycznej czy przynajmniej psychologicznej, nie zaś poznawczej czy metafizycznej.

Najpierw więc, pamiętając, że transcendentalia to enigmy a nie pojęcia właściwości transcendentalnych rzeczywistości, opiszemy zjawisko tzw. analogii, czyli zjawisko Bycia jawiącego się od razu w swojej zróżnicowanej *μορφή*: jawiącego się jako dramat - eidetycznie rzecz ujmując - trzech postaci - jako Miłość. Inaczej: jako dwie podstawowe transcendentalne właściwości rzeczywistości jawią się "analogicznie" Bycie i "morfologicznie" Miłość. I tylko intuicja etyczna potrafi sprostać tak zawężonemu eidosowi metafizycznemu.

ROZDZIAŁ DRUGI

2. Bycie

2.1. Bycie i relacja

Zacznijmy analizę transcendentálnych wlaściwości rzeczywistości od analizy istnienia. Istnienie zanim stanie się problemem, jest fenomenem. Rzeczywistość, owo "coś-istnieje" jest najpierw przede wszystkim fenomenem, który problematyzuje inne fenomeny, sam przy okazji stając się ich wyjaśnieniem. Zanim jednak stanie się problemem i zanim problematyzuje inne - jest fenomenem pierwszym, transcendentálnym wymiarem fenomenu pierwszego. Ten wymiar, owo "coś-istnieje", nie jest jednak zrozumiały, gdy wyabstrahować go od pozostałych transcendentálnych wymiarów. Nie da się zrozumieć istnienia abstrahując je od jego konstytutywnej struktury. Bycie od samego początku nie jest jakąś neutralną abstrakcyjną faktycznością. Bycie od samego początku jest ustrukturuwane: jest *egzystencją* i *substancją*. Bycie jest *egzystencją* czyli jest transcendencją w sensie relacji z całą tej relacji konkretnością, indywidualnością, innością, zewnętrznością czy separacją od wszystkiego (*aliud*, z akcentem na możliwą bliskość), i zarazem jest substancją czyli transcendencją w sensie indywidualnej substancji zwartej, bezstrukturalnej już, z całą jej tożsamością czy substancjalną identycznością (*aliquid*) i z jej wewnętrzną "a-tomiczną" jednością czy niesprzecznością (*unum*) i z jej wewnętrznością czy wewnętrzną odrębnością od innych substancji (*aliud* z akcentem na niemożliwą utratę własnej tożsamości w bliskości z innymi).

Co to znaczy, że coś-istnieje? Język potoczny odwołuje się do banalnego przecież doświadczenia, które choć wyraźne ("ja istnieję", "ten oto przedmiot istnieje", "ty istniejesz", "Bóg istnieje") musi jednak zostać poddane precyzyjnej analizie, tradycyjnie już wyrażeniu w ramach jakiejś problematyzacji w której występuje. Fenomenowi tego nie można udowodnić, jak zresztą wszystkiego co jest *πρώτη*. Pytanie o istnienie w terminach logiki *ἀρχή* jest wtórne.¹⁰³ Fenomen istnienia można jednak choćby elementarnie eksplikować poprzez nazwanie go i wstępne nieraz nazwanie różnych jego wymiarów, co z kolei może ułatwić dalszą jego eksplikację poprzez sproblematyzowanie go. Takim sposobem problematyzacji są tzw. dowody *apagociczne*, dowody nie wprost czyli przez sprowadzenie do absurdu tez przeciwnych tezie problematyzowanej. Problematyzacja więc byłaby postawieniem tezy *πρώτη* - i jako takiej niedowodliwej (bowiem oczywistej) lecz wymagającej dydaktycznego uwyrażnienia przez opis - w sytuacji konfrontacji z tezami odmiennymi czy wprost przeciwnymi sproblematyzowanej w ten sposób tezie. Problematyzacja uwyrażnia to, co w istocie bezproblemowe, a co jako bezproblemowe jest trudne do opisanie. Bezproblemowość pochodzi z sytuacji eidetycznej *Bycia in actu*, *Bycia*, które nie jest żadnym procesem, czy *Bycia*, którego racji czyli przyczyn i celów należałoby szukać, oraz z samej oczywistości, która od razu ujawnia wszystkie transcendentale właściwości fenomenowi. Takimi problematyzacjami *Bycia* są przede wszystkim tezy nihilistyczne, twierdzenia, że nic nie istnieje lub że wbrew oczywistości istnieje tylko jakiś jeden rodzaj bytów np. tylko

¹⁰³ Związłą historię tego problemu cfr. W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia* [w:] tenże, *Istnienie i sens*. Kraków 1994, 49-72.

materialnych albo tylko Absolut, a wszystko inne jest nie-bytem czy złudą. Innym typem problematyzacji Bycia są tezy wariabilistyczne twierdzące, że nic nie ma, lecz wszystko się staje albo przynajmniej że nie ma nic absolutnego; jeszcze innym tezy skrajnie realistyczne, zbliżone do niektórych postaci nihilizmu, afirmujące jeden rodzaj istnienia a wykluczające wbrew oczywistości pozostałe.

Można by sądzić, że da się uwyraźnić dostatecznie samo istnienie poprzez rozważanie tez przeciwnych tezie, że coś istnieje. Byłoby to od razu wejściem na drogę bez wyjścia, wplątaniem się w dyskusję z analizami w istocie nieeidetycznymi. Nie byłaby to eidetyczna analiza samego fenomenu; trzeba więc wziąć w nawias problem ontologiczny i tezy problematyzujące istnienie aż do czasu zakończenia analizy metafizycznej fenomenu rzeczywistości.

Otóż rzeczywistość jawiąca się jako istniejąca, jako Bycie nie jawi się nam w abstrakcji od jej struktury: nie jesteśmy w stanie dokonać separacji faktyczności z jej jedynością czy radykalną konkretnością od struktury, w którą jest ona uwikłana. Doświadczamy Bycia jako transcendencji elementów rzeczywistości i zarazem jako bliskości tychże odseparowanych elementów. Bycie od razu nie jest jakimś neutralnym wyabstrahowanym pojęciem istnienia czy wyseparowaną od struktury ideą bycia, lecz jest właściwością transcendentalną a tym samym pierwszą (w sensie *πρώτη*) tej struktury. Pierwszym imieniem ontycznym Bycia jest transcendencja substancjalna. Bycie jawi się w pragnieniu metafizycznym nie jakoś neutralnie lecz jako miłość: transcendencja-i-bliiskość. Transcendencja jawi się nie jako neutralna jakaś nieprzekraczalnie obca inność, neutralna abstrakcyjna wolność, ale jako osoba a więc z jej właściwością bliskości. Bycie jawi się nie jakoś abstrakcyjnie, neutralnie ale jako bycie miłości, jako egzystencja osobowa, dramat osobowy nie jednej czy dwu postaci,

lecz - eidetycznie - trzech postaci uwikłanych w węzeł miłości, jak to widzieliśmy w rozdziale poprzednim. Istotnym więc dla analizy Bycia jawi się poziom miłości; nie poziom doświadczenia ontologicznego, psychologicznego, biologicznego, fizycznego czy logicznego, lecz poziom etyczny. BYĆ (*eĩvat*) znaczy poczynając od doświadczenia miłości, poczynając od doświadczenia źródłowego pragnienia metafizycznego. Na poziomie doświadczenia miłości, istnienie poznajemy eidetycznie w formie niewyabstrahowanej, w swoim kształcie niezredukowanym do jakiegoś jednego tylko wymiaru, np. formalnego jak w przedstawieniowych wyobrażeniach, snach, rachunkach czy gramatykach formalnych. Bycie jawi się jako węzeł istnienia, jako istnieniowa wspólnota wielu (eidetycznie trzech) postaci. Doświadczenie Bycia na poziomie miłości - jest tak samo wielokierunkowe jak doświadczenie miłości. Naraz ujmuje się Bycie jako własną egzystencję, jako egzystencję drugiego, jako wspólnotę bycia z drugim i jako egzystencję trzeciej postaci węzła metafizycznego. Także inne transcendentalia na poziomie doświadczenia metafizycznego mają tę właściwą miłości cechę wielokierunkowości. Ich eksplikacja na poziomie doświadczenia metafizycznego jest eksplikacją fenomenu miłości, jego struktury i dynamiki metafizycznej. "*La philosophie première est une ethique.*"(EI, 81)

Dotknijmy więc miłości poprzez te właściwości transcendentale analizując jej strukturę i dynamikę i tym samym analizując eidos rzeczywistości. Tak więc Bycie jawi się jako istnienie, egzystencja czy *more heideggeriano* "ek-sistencja" (cfr. BH, 90-105) trzech postaci. Nie jst bezstrukturalna, lecz jawi się jako mnogość. Ta szczególna mnogość jednej rzeczywistości analizowana była jako problem analogii bytu. Zanim jednak z problemem mamy do czynienia z fenomenem analogii.

2.1.1. Analogia metafizyczna

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

J. Lacroix

Analogia metafizyczna jest teorią czyli wizją eideyczną rzeczywistości od strony, którą nazwaliśmy Byciem. Jest pierwszą odpowiedzią na pytanie, co to jest bycie. Jest odpowiedzią na pytanie nie tyle o definicję Bycia, tzn. o to co wyraża jego *essentia*, czy ἀρχή, czyli o jego "skąd", o jego referencje, bo jest Bycie *primum cognitum*, lecz odpowiedzią na pytanie o istotę (εἶδος, *quidditas*) czy strukturę pierwszą (πρώτη) czy konstytutywną Bycia. Bycia doświadczamy na różnych poziomach. Który z nich jest tym *par excellence* pierwotnym (πρώτη)?

Istniejemy my sami w naszym przeżyciu siebie zmysłowym czy psychicznym: istnieją nasze myśli ("*cogito ergo sum*"), wyobrażenia, emocje i istnieje świat, o którym nie mówimy ja, a który doświadczamy jako rzeczy, jako osoby czy jako Absolut różne od nas. Jak uwyraźnić istotny poziom tego, czego doświadczam, gdy mówię o czymś, że istnieje, że JEST, gdy orzekam o jego Byciu? Jak rozpocząć analizy, czym Bycie jest, jaką ma strukturę pierwotną? Zaproponowany przez Emmanuela Lévinasa program pójścia w analizę bycia jako enigmy etyki, jako czegoś inaczej niż być-albo-nie-być, "*autrement qu'etre*", program pójścia w analizę Bycia jako tego, co jawi się w pragnieniu metafizycznym - wyrasta z polemiki z koncepcją bycia, które trzeba udowodnić. Doświadczenia fenomenu Bycia tymczasem nie można wziąć w żaden nawias typu ἐποχή i dojść do niego wychodząc od jakiegoś bardziej podstawowego fenomenu.

Bycie jest transcendentalną właściwością miłości,

czyli fenomenowi etycznego, o którym dla Lévinasa jawi się jako rdzeń metafizyki. Gdy brak miłości, struktury rzeczywistości derealizują się, obnażając tym samym, że - jeśli się tak można wyrazić - są zbudowane z miłości właśnie.

Jak się ujawnia istotny poziom bycia? Lévinas od razu sięga do samej struktury konstytutywnej bycia, do tego, że rzeczywistość jest różnorodna czy też zróżnicowana etycznie. Jest to Bycie widziane tak, jak jawi się w pragnieniu metafizycznym, gdy jawi się jako szczególnego rodzaju napięcie, jako życie, jako szczęście. Życie szczególne: etyczne. Bycie to nie jakaś neutralna homeostaza, spokój nudy, równowaga, jednia niezróżnicowania - ale napięcie pozytywne szczęścia i pokoju, wyraźnie różne od napięcia niepokoju. Lévinas nie nazywa Byciatym imieniem, woli zamiast terminu "Bycie" inne terminy, takie jak transcendencja i bliskość, terminy od razu etycznie opisujące sytuację ontyczną. Fenomen pragnienia metafizycznego ujawnia rzeczywistość jako analogię metafizyczną. Termin *ἀνά λόγος*¹⁰⁴ znaczy podobieństwo czy - bardziej istotnie - wspólnotę innych. Już fenomenalistycznie rzeczywistość, mimo że stanowi universum - jawi się jako różnorodna. W tej różnorodności jest jednak właśnie zamię uniwersal-

¹⁰⁴ Cfr.: ciekawą współczesną dyskusję nad historią problemu analogii: P. Boulnois, *Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction*. [w:] *Les Études Philosophiques* 3-4 (1989) 347-369; M. Bastit, *Interprétation analogique de la loi et analogie de l'être chez Suarez*. [w:] tamże, 429-443; E. Wéber, *L'élaboration de l'analogie chez Thomas d'Aquin*. [w:] tamże, 385-411; L. Millet, *Analogie et participation chez Thomas d'Aquin*. [w:] tamże, 371-383; n.b. cały numer 3-4 (1989) *Les Études Philosophiques* poświęcony jest problemowi historii analogii.

ności, mianowicie są podobieństwa pomiędzy różnymi jednostkami. Jak się ma wzajem do siebie różnorodność i podobieństwo? Czy uniwersalność nie jest ostatecznie jakimś poznawczym powrotem do totalności? Co jest elementem podstawowym różnicy a co jest czymś wspólnym? Jak rozgrywa się ta wspólnota, skoro wykluczamy dążącą do totalności dialektykę? Czy różne "atomy" (ἄτομος) rzeczywistości są podobne tylko przez jakiś zewnętrzny związek narzucony im przez jakąś zasadę-teorię, która je łączy w całość? Czy też jest to wewnętrzny związek wspólnoty, związek podobieństwa, czyli związek będący bezpośrednią właściwością samych "atomów" rzeczywistości, ich bezpośrednią bliskością bez żadnego ich zapośredniczenia odniesieniem do całości? Można by tę serię pytań rozbudować w następującą sekwencję precyzując coraz bardziej odpowiedź:

- W jaki sposób możemy orzekać rzeczywistość o wielu indywiduach? W jaki sposób Bycie jakiego doświadczamy jako właściwości każdego elementu rzeczywistości, każdego fenomenu jest wspólne dla wielu indywiduów?

- Czy istnieje poznanie tylko tego, co indywidualne czy też jakieś poznanie tego, co ogólne?

- Czy poszczególne zjawiska istnieją indywidualnie czy też ogólnie?

- Czy też może indywidua istnieją jakoś uniwersalnie i poznanie ich jest poznaniem zarówno ich indywidualności jak i uniwersalności?

Otóż, gdy analizujemy te kwestie nie w abstrakcyjnych słowach różnych teorii rzeczywistości czy w nieprecyzyjnych terminach języka potocznego (mieszającego ogólność z uniwersalnością, pełnię z całością a element z częścią całości), lecz w doświadczeniu Bycia, jak się ono jawi w pragnieniu metafizycznym, ujawnia się nam podstawowa w sensie *πρώτη* struktura Bycia jako transcendencja indywiduów i bezpośrednia bliskość tychże indywiduów. Zarówno transcendencja jak i bliskość stanowią doświadczenie istnieniowe. Indywidua transcenden-

ne istnieją nie jako części całości, ale w innej niż ogólności uniwersalności czyli w bezpośrednio żywej etycznej bliskości; są sobie wzajem bezpośrednio wspólne, przenikając się wzajemnie (περιχώρησις). Nie tylko "mają" coś wspólnego, jakąś abstrakcyjną cechę, lecz właśnie raczej nic wspólnego nie mają: są sobie same wzajem wspólne, przeniknięte wzajem sobą - bliskie właśnie. Ta bliskość przenikania to nie całość zbudowana z części, lecz jedność czy wspólnota etyczna transcendentnych indywiduów, które nie są w stanie być w żaden sposób dodane, zsumowane czy wprowadzone do jednego wzoru, w którym okazałyby się wzajemnie wobec siebie funkcjami. Indywidua są tak radykalnie indywidualne, jedyne czy właśnie transcendentne, że nie czerpią swojej indywidualności z całości, którą by tworzyły. One nie potrzebują żadnej całości, by być sobą, by być indywiduami. To właśnie znaczy transcendentna separacja metafizycznej: nie potrzebować innych, by być sobą; mieć siebie otrzymanym w darze; być zanim jest suma czy jakakolwiek całość. "Tym co wspólne", co jest analogonem, jest, że są one sobie wzajem wspólne w etycznym przenikaniu. One siebie wzajem nie potrzebują, by być sobą. Nie znaczy to, że nie ma potrzeb, funkcji i całości, lecz że jest coś pierwotniejszego niż potrzeba, funkcja czy całość. Zanim jest Bycie-całość i jej ontologiczna logika, jest Bycie-dobroć i jej Λόγος etyczny czyli Ηθός.

Bycie doświadczane czy jawiące się w pragnieniu metafizycznym od razu rozwarstwia nam fenomen metafizyczny na problem konstytucji rzeczywistości *in actu*, różny od problemu ontologicznego zmiennych lub *in fieri* zależności istnieniowych pomiędzy elementami rzeczywistości. Fenomen metafizyczny to problemy wiążące się z pragnieniem metafizycznym. Fenomeny zaś ontologiczne to problemy potrzeb i stawania się czy w ogóle procesów: problematyka potrzeb nie jest możliwa do istotnego rozważenia bez poznania problematyki metafizycznej

jawiącej się w pragnieniu metafizycznym. Nie oddzielenie obydwu tych wymiarów prowadzi do różnego rodzaju paradoksów zahaczających o absurd, jak np. problematyka statusu Absolutu w stwarzaniu czy o status świata materialnego nie będącego w potocznym oglądzie ciałem człowieka (choć w rozpoczynającej się epoce ekologicznej na pewno czymś więcej niż tylko jego środowiskiem).

2.1.2. Egzystencja

Otóż w analizie Bycia na poziomie konstytutywnym miłości - czyli poprzez doświadczenie źródłowe pragnienia metafizycznego - okazuje się, że Bycie jest ujednostkowane w poszczególne postaci dramatu etycznego, jest od razu istnieniem czyli byciem-jednostki oraz że jako takie ujednostkowane jest bezpośrednio komunikowalne innym jednostkom-indywiduom. Istnienie nie jest tylko jakoś podobne w jednym i drugim jestestwie, lecz jest zdolnością komunikowania (relacjonowania) siebie drugiemu, a nie tylko czegoś z siebie. Bycie jest egzystencją. Pozostałe transcendentalia opisują warunki możliwości takiej egzystencji czyli egzystencjalnej komunikacji, lecz sam fakt komunikacji bezpośrednio ujmujemy już w sposób stematyzowany w transcendentale Być, w ramach doświadczenia źródłowego pragnienia metafizycznego. *Jestem JA*, odkrywam moją transcendencję (substancjalność) i *jest drugi* także transcendentny, substancjalny, i mimo tej radykalnej separacji czy inności, *jesteśmy razem*, możemy wejść wzajem w swoje życie nie przy pomocy wymiany jakichś zewnętrznych właściwości jak zamieszkiwanie wspólnego domu, ale możemy być sobie wzajem domem, "być jednym sercem". Analogia to ujawnienie Bycia jako egzystencji odrębnych osób, takiej jednak, która nie tylko nie niszczy wspólnoty istnienia, lecz spoza neutralnego ontologicznego oblicza ujawnia etyczną twarz tej komunikacji i jedności. W doświadczeniu analogii metafizy-

cznej i egzystencji metafizycznej jawi się niekonkurencyjność wymiaru substancjalnej transcendencji jednostki i relacyjnej wspólnoty istnienia, o której to wspólnocie można mówić w terminach jedności (lecz nie całości). Ta niekonkurencyjność substancjalności i relacyjności jawi się w pełni wyłącznie na poziomie miłości, na poziomie metafizycznym. Gdy natomiast analizujemy Bycie poza wymiarem istotnym miłości, możemy analizować tylko jeden jego aspekt: istnienie nie jako transcendentale, właściwość wszechpowszechną czy uniwersalną rzeczywistości, lecz tylko jako np. moje podmiotowe istnienie. Prawdziwa to wizja ale kategorialna czyli ograniczona do mnie samego wyabstrahowanego od eidosu transcendentálnego. Aplikacji tak rozumianego istnienia do czegokolwiek innego niż ja sam w chwili, w której tego swojego istnienia doświadczyłem, zawsze grozi spekulacja przez projektywną ekstrapolację czy generalizację obrazu siebie na innych. I tak często - a jak mówią Rosenzweig, Lévinas czy Heidegger - przeważnie działo się w klasycznej metafizyce filozofii zachodniej, w której nastąpiła epistemologizacja analiz istnienia. Stara filozofia zawsze *redukowała* wszystkie istoty do jakiejś określonej zasady do *ἀρχή* o charakterze przeważnie epistemologicznym unifikującej poznawczo [abstrakcja] wszystko i obejmującej wszystko to, co jest. Redukcja do takiej zasady jest bowiem wymogiem poznania filozoficznego jako poznania, które jest wiedzą, *ἐπιστήμη*. Już Tales powiedział: *>Wszystko jest wodą<*, czyli także *>człowiek jest wodą<* i *>świat jest wodą<*. W ten sposób słowo *>jest<* (był), redukuje wszystko do tej jednej zasady. Tak jak pod ręką mitycznego króla Midasa wszystko przemieniało się w złoto, tak przez dotknięcie tym słowem *Był*, wszystko przemieniało się w zasadę pojęcie. Tak też, począwszy od jońskiej filozofii przyrody, działo się w całej historii filozofii. Kosmologiczna starożytność zamiast odpowiedzieć na pytanie, czym jest Bóg i człowiek, redukowała je i

wyprowadzała z kosmosu rozumianego jako *All* ogólne, teologiczne średniowiecze człowieka i świat wyprowadzało z *Boga*, rozumianego w swojej funkcji jako zasady scalającej, a antropologiczna nowożytność *Boga* i świat wyprowadzała z człowieka, z *cogito* – myślącego na miarę cogitacji podmiotu. Z lęku przed śmiercią (jak stwierdza Rosenzweig¹⁰⁵) filozofia wyeliminowała z poznania czas, ponieważ ten nieustannie przypomina, że życie jest skończone. Filozofia zawsze była antidotum na śmierć. Jednakże owoc z drzewa wiedzy filozoficznej nie jest owocem dającym nieśmiertelność."¹⁰⁶

Lęk jest owocem wiary w śmierć, w nicość, owocem nieprzytomności Absolutnego. Lęk euforyzuje poznanie paraliżując jego naturalną ekstatyczność przenikania. W lęku stajemy się nieprzytomni tej ekstatyczności przenikania. A tylko przytomność własnej ekstatyczności otwiera "horyzont" absolutny, "horyzont" niewrażliwy na szybkość naszego poruszania się względem niego. Antidotum na śmierć i na niepewność jest nie tyle poznanie epistemiczne nieprzytomne Absolutności, ile mądrość, kontemplacja czy poznanie w semickim tego słowa znaczeniu: miłość z właściwą jej absolutnością, w którą wchodzi się miłością. Określenie to broni się przed tautologią tylko przez nieprzekraczalną mnogość, której synonimem jest miłość. Miłość tylko mocniejsza jest od

¹⁰⁵ Cfr. F. Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption*. Édition du Seuil, Paris 1982, II. Cfr. także TA, 62-67.

¹⁰⁶ Parafraza tekstu: T. Gadacz SP, *Drzewo wiedzy i drzewo życia. Filozofia objawienia Franza Rosenzweiga w polemice z idealizmem Wilhelma Friedricha Hegla*. [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* t. 33 (1988) 226-227; cfr. też: T. Gadacz SP, *Miłość mocniejsza niż śmierć. Franza Rosenzweiga filozofia zbawienia*. [w:] *Przegląd Powszechny* 12 (1988) 363-364.

śmierci i ona tylko nie boi się czasu i jest w stanie czas reflektować.

Czy jednak powiedzieć, że "rzeczywistość jest miłością" to nie to samo, co powiedzieć, że "świat jest wodą czy istnieniem"? Albo, czy wielkie narracje (*les grands récits* Lyotarda) o wodzie, ogniu i powietrzu jako istocie rzeczywistości nie są tym samym, co narracja o miłości; czy dyskurs o miłości jest narracją? W doświadczeniu metafizycznym sięgamy do eidosu nie tyle świata, człowieka czy Boga, ile do eidosu rzeczywistości; nie poszczególnego bytu czy kategorii bytów, lecz rzeczywistości i to nie tyle całej (*All*) ogólnie ujętej, lecz po prostu do rzeczywistości widzianej transcendentnie, bez zakładania, czy ona jest cała, a jeżeli jakoś jest - choć na wstępie nie chcemy czynić rozróżnień - to bez zakładania jak. Możemy mówić rzeczywistość i jest to nazwanie naszego skomplikowanego doświadczenia. Lecz gdy doświadczamy rzeczywistości eidetycznie - jawi się nam ona od razu analogicznie, czyli nie jako całość zbudowana z części, lecz jako universum transcendentalne indywiduów. Jako mnogość i "dopiero wtedy" jako jedność, ale już nie całość lecz jako wspólnota. W eidetycznym doświadczeniu - gdy nie zakładamy, co to jest poznanie i jaka jest rzeczywistość - od razu doświadczamy Bycia jako mnogości: indywidua istniejące uniwersalnie. Dla gramatyki dyskursywnej zawsze pozostanie wyzwaniem ta właściwość rzeczywistości: Bycia jednego i mnogiego zarazem. Doświadczenie indywiduum, substancji istnienia, które dzieli się sobą samym, swoją własną substancjalnością istnieniową z innymi, doświadczenie radykalnej bezpośredniości związku między jednym indywiduum a drugim - ujawnia jakiegoś rodzaju bez-graniczność mimo granic stanowiących o inności i indywidualności. Osobno, ale nie obco. Razem, ale nie jednia. Kategoryzowanie istnienia przedmiotów na faktyczne, realne, idealne, substancjalne czy przypadłości-

we zaczyna się dopiero po uwzględnieniu siatki struktury konstytutywnej rzeczywistości¹⁰⁷.

Doświadczenie analogii ujawnia też inny rodzaj rozumności niż logistyczna czy procesualna dialektycznie koherencja albo dyskursywna dialogicznie adekwacja. Rozumność etyczna jawi się warunkiem możliwości wszelkiej innej rozumności. W kategoriach tamtej rozumności adekwacyjnej czy koherencyjnej rozumność etyczna jest *enigmatyczna*. Logicznie myśląc po śmierci nie ma nic. Myśląc zaś etycznie - jest inny.¹⁰⁸ Doświadczenie Bycia

¹⁰⁷ Odbija się to nawet na hermeneutyce sensu wyrażeń biblijnych: "Jam jest, którym jest" (Wyj. 3, 14). Owo "jest" może być próbą tłumaczenia Boga przez istnienie (w interpretacji LXX: "ἐγώ εἰμι ὁ ὢν"), próbą definiowania Boga przy pomocy jakiegoś innego niż On sam doświadczenia (jakiegoś właśnie amorficznego, bezosobowego i neutralnego bycia), a może być próbą ujaśniania istnienia przez objawienie jego *implicite* doświadczanej struktury, przez doświadczenie bliskości miłującego Boga, bliskości (z jej dobrocią) istniejącego Absolutnego. Można więc powyższy tekst biblijny tak sparafrazować, by ujaśnić nie tyle i nie tylko warstwę ontologiczną, ile raczej jego warstwę onto-etyczną: "Jam jest ten tu bliski Tobie wciąż, żywo i zyczliwie ci towarzyszący w twoich sprawach - inni poznają mnie jak ty Mojzeszu, gdy będę blisko nich."

¹⁰⁸ Cfr. TA, 62-67: "Staje się ona [śmierć] granicą dojrzałości podmiotu (...) Nie tylko więc ze dla podmiotu istnieją przedsięwzięcia niemożliwe, ze jego moce są w jakiejś mierze skończone; śmierć bowiem także nie obwieszcza tylko rzeczywistości, wobec których nic nie możemy, wobec których nasza władza jest niewystarczająca, rzeczywistości przekraczających nasze siły; rzeczywistości przekraczające nasze siły pojawiają się już w

jako egzystencji, jako mnogości wprowadza czas w nasze

świecie światła. To co jest ważne w zbliżeniu śmierci, to właśnie to, że od pewnego momentu nie możemy już więcej móc i tu właśnie podmiot traci samo swoje podmiotowe panowanie. (...) Jakieś wydarzenie przychodzi do nas, gdy nie mamy nawet żadnego >a priori<, gdy nie możemy mieć jeszcze nawet najmniejszego projektu, jak się to dziś określa. Śmierć to niemożność posiadania projektu. Owo zbliżenie śmierci wskazuje, że jesteśmy w relacji z czymś, co jest absolutnie inne, z czymś, noszącym inność i to nie jako określenie prowizoryczne, które możemy zasymilować przez użycie (jouissance), lecz coś, czego sama egzystencja jest zrobiona z inności. Moja samotność nie jest potwierdzona przez śmierć - lecz jest przez nią rozbita. Stąd od razu mówimy, że egzystencja jest mnoga. Mnogość nie jest tu wielością bytów (existants), ona jawi się w samym istnieniu (l'exister). W samym istnieniu bytu, odtąd już zazdrośnię przyjętego przez sam podmiot i objawionego przez cierpienie - wkrada się mnogość. (...) Inny nie jest w żaden sposób jakimś innym mną samym ("alter ego" - A. J.), uczestniczącym razem ze mną we wspólnej egzystencji. Relacja z innym nie jest jakąś idylliczną i harmonijną relacją komunii ani sympatii, przez którą umieszczeni na swoim miejscu, rozpoznajemy innego jako podobnego do nas, lecz zewnętrznego dla nas; relacja z innym jest relacją z Tajemnicą. To właśnie jej zewnętrżność, czy raczej jej inność - bowiem zewnętrżność jest właściwością przestrzeni i sprowadza podmiot do niego samego przez światło, które stanowi całe jego bycie. (...) To co nie jest w żaden sposób pojęte, to przyszłość (l'avenir); zewnętrżność przyszłości jest całkowicie różna od zewnętrżności przestrzennej właśnie poprzez fakt, że przyszłość jest absolutnie niespodziewana. (...) Przyszłość - to jest inny. Relacja z przyszłością - to jest właśnie relacja z innym. (...) Inny "przyjęty" - to drugi (autrui)."

analizy i to w sposób istotny, nie jako bieg jakiegoś procesu, lecz jako stan. Egzystencja neutralnie jednorodna nie ma czasu. Trudno ją nawet nazwać wiecznością. Jest "a-chroniczna", czy totalnie syn-chroniczna. Mnogość wprowadza "dia-chronię" i to radykalną. Z tej diachronii nie od razu musi wynikać historia ze swoim biegiem i procesem dramatycznym. Na poziomie pragnienia metafizycznego w analizie metafizycznej jest czas, ale nie jest to czas historii, ani historii świata fizycznego, chemicznego, biochemicznego, biologicznego, psychicznego ani też historii świata socjologicznego z całym bagażem gospodarczym i kulturowym. Jest diachronia separacji. Nie ma synchronii całości.

Jest jednak zarazem na poziomie doświadczenia czasu obecne doświadczenie uniwersalności, mianowicie doświadczenie "trans-chronii" bliskości etycznej, która nie wyrocznieje w synchronię pojęcia wiedzy czy jakiegokolwiek innej całości. Historia zaczyna się wraz z ontologią potrzeby; historia jest historią potrzeb w ramach pragnienia metafizycznego. Gdy historię odrzeć z pragnienia etycznego - jawi się ona, jak u Hegla, jako pojęcie z jego totalizującą synchronią, lub jak u egzystencjalistów typu Sartre'a - absurdem momentów z nikąd i do nikąd trwających.

Doświadczenie Bycia jako egzystencji mnogiej wprowadza czas w nasze analizy. W pragnieniu metafizycznym indywiduum natrafia na rzeczywistość mnogą. Czas nie jawi się tylko jako przeżycie wewnętrzne podmiotu, nie tylko jako pewien wektor, który wyznacza nasze dążenie od początku życia do końca śmierci; czas nie jest tylko wyczekiwaniem osiągnięcia jakiegoś protelowanego celu. Zanim ma miejsce ta ontologiczna wizja czasu chwil, które się sumują, jest doświadczenie samej chwili. Swojej chwili, swojego tu-i-teraz i chwili drugiego, jego tu-i-teraz. Chwila jawi się więc albo w perspektywie ontologicznej albo w perspektywie istotniejszej, metafizycznej. Interesuje nas przede wszystkim ta wizja

podstawowa, metafizyczna, bowiem bez jej jasności do wizji ontologicznej łatwo może zakraść się dwuznaczność, której nie uniknął panlogizm Hegla. Metafizycznie widziana chwila otwiera wieczność, czyli to coś, co w kontemplacji metafizycznej dane mi jako piękno metafizyczne jawi jakby zatrzymanie czasu. Ta sama chwila może być oczywiście oglądana ontologicznie - jako w jakiejś sytuacji przemijająca. Ta sama moja chwila i chwila drugiego jawi się więc jako wieczna i jako przemijająca. Działanie czy aktywność sprawia owo przechodzenie od chwili do chwili bez zatrzymywania się na wieczności. Stąd tym, co fundamentalne dla analizy metafizycznej czasu jest kontemplatywne zatrzymanie się na tu-i-teraz a nie aktywne przewycięzanie samej chwili w następną chwilę. By zrozumieć właściwy smak aktywności tworzenia czy zaspokajania potrzeb (a nie tylko poządań, czy potrzeb sztucznych, imaginacyjnych) - trzeba najpierw odetchnąć tym, co ofiaruje każda chwila jako miejsce filozoficzne zanurzenia się w wieczność. Osoba kontemplująca, Przytomna, *Dasein* - to ktoś obecny Tu-i-Teraz, kto nie wybiega ku jakimkolwiek bliższym czy dalszym celom. Myślenie celowe - gdy nie jest istotne (czyli gdy nie jest zanurzone w kontemplacji, w pragnieniu metafizycznym) staje się myśleniem nieistotnym, nieprzytomnym czyli nieobecnym dla sensu eidetycznego, który otwiera się przed nami w każdej chwili z osobna i w każdej chwili cały: "*Werd' ich zum Augenblicke sagen: verweile doch, du bist so schön ...*".

Próba rozciągnięcia chwili na cały czas - mojej chwili na cały czas - jest wysiłkiem totalizacji czasu, chęcią sprowadzenia tego, co mnogie, niejednorodne do jednego wymiaru mojej chwili. Rozciąganie chwili wiecznej na wieczność to próba redukcji czasu do czasu synchronicznego, technicznego, do temporalności mojej chwili, która zapomina swoją transcendencję czyli swoją głębię wieczności czy transchronii. Rozciąganie chwili wiecznej na wieczność to redukcja czasu osobowego

(*ævum*), zawierającego w sobie nieprzewycięzalną diachronię metafizycznego pluralizmu, do czasu synchronicznego czy synchronizowanego, jakby owa wieczność była tylko potencjalnie wieczna. Chwila sama jest bowiem w swoim metafizycznym wymiarze wieczna, w sobie ma bowiem swoją wieczność: jest czasem transcendentnego indywiduum i nie potrzebuje jakiegokolwiek uwiecznienia przez synchronizację z innymi chwilami w ciąg (potencjalnie) nieskończony. Tylko ktoś nieprzytomny jak człowiek technicystyczny, człowiek przyznający prymat sprawianiu nad kontemplacją - może ulec tej pokusie. Każdy z nas odnaleźć może w swoim życiu chwile, które były dość niezwykłym przeżyciem czasu: z jednej strony świadomość, że wszystko toczy się jak zwykle, chwila następuje po chwili, słychać tykanie zegara, a zarazem wydarzyło się coś co miało charakter wieczności, ujawniła się chwila jako wylamana, chwila, która wylamała się z czasu doświadczanego jako suma chwil, jako pewien wektor. Chwila modlitwy, chwila kontemplacji piękna, chwila jakiegoś innego gestu miłości np. gestu czułości¹⁰⁹. Słowo czy gest liturgii wieczności - niby przemijająca kolejna chwila, lecz tak otwierająca doświadczenie, że odsłania zarówno mnogość istnienia nie do pokonania jakąkolwiek syntezą, jak i bliskość inną niż zdobywanie swoim działaniem tego, co poza mną inne. "Opisy celnych odstępów" dotyczących doświadczenia czasu znajdujemy często u Alberta Camusa. "Nie jesteśmy wrażliwi - pisze Camus¹¹⁰ - na słowo wieczność. Nie potrafimy go ocenić.

¹⁰⁹ Cfr. F. Mauriac, Teresa Desqueyroux. Warszawa 1984: "Teresie wydaje się, że pocałunek zatrzymuje z pewnością bieg czasu, że w miłości muszą być chwile, które zawierają w sobie wieczność."

¹¹⁰ A. Camus, Notatki. [w:] Eseje. PIW Warszawa 1971, 398.

Chyba tylko w tej mierze, w jakiej mówimy o >wiecznej sekundzie<. (...) Piękno jest nie do zniesienia. Przywodzi nas do rozpaczy wieczność chwili, którą chcielibyśmy rozciągnąć na cały czas." Lecz przecież tej właściwej chwili wieczności nie trzeba rozciągać na cały czas, jest bowiem owa wieczność bezpośrednio, bez żadnego jej rozciągania dostępna w każdym momencie czasu, gdy przeżywać go w atmosferze kontemplacji a nie w atmosferze owego aktywnego nienasyconego rozciągania. Kontemplacja zanurza w wieczności transchronicznego czasu, w mnogości która, choć nieprzewycięzalna, jest bezpośrednią komunikacją z innymi. Czas fizyczny, *tempus*, chwila co następuje po chwili - jest zawsze tylko terazniejszy i nieobecny czy nieprzytomny tego, co istotne. Ktoś skoncentrowany na przemijalności jest jestestwem nieprzytomnym - wybiega w przeszłość lub przyszłość chcąc uchwycić czas, zbudować sobie rodzaj wieczności przez synchronizację chwil retencją czy protencją. Nie dotyka absolutnego eidosu tego, co jest Tu-i-Teraz, w tej oto chwili, jak i w każdej przeszłej i przyszłej chwili. Tu-i-Teraz metafizyczne nie potrzebuje referencji: piękno ma swój sens bez żadnego odniesienia czy odwołania się do innej niż ono instancji. I tym właśnie niepokoi kogoś, kto nieprzytomnie szuka przyczyn i celów, kto chciałby je spożytkować. Wieczność transchronii na którą natrafiam, nie jest wieczna dlatego, że odbieram ją przez pryzmat jakiejś boskiej wieczności innej niż ona sama, jest wieczna po prostu: jest czasem transcendentnego indywiduum, nieprzekraczalnie mnogiego, bez odniesień, jakby bez przyczyn i celów czy lepiej - zanim lub inaczej niż przyczyny i cele. Bez referencji. Boskie czy przygodne lecz transcendentne etycznie; w świecie przygodnym ta transcendencja czyli wybranie etyczne doświadczane jest jako idea stworzenia *ex nihilo*.

Nie "*cogito ergo sum*" ani "*potrzebuję czyli jestem*" - lecz "*pragnę to znaczy istnieję*". Istnieję czy jestem

nie na miarę potrzeby, czy na miarę cogitacji - lecz na kształt i miarę miłości. "Kocham czyli istnieję." Gdy zanika miłość derealizuje się także moje istnienie; JA jest przeżywane, doświadczane nieistotnie, ponieważ wydarza się nieistotnie czyli zamyka się w sobie niepompne swojej konstytutywnej relacyjności: nieprzytomne. Nuda (cfr. TI, 284) i nienasycenie oraz ich przejawy są symptomem tej nieprzytomności.

Jawi się więc kontemplacja jako pewnego szczególnego rodzaju sytuacja i metoda transcendentálna: wizja rzeczywistości, w której są od razu dane "horyzonty" rozumienia naturalne, konstytutywne, te wymiary rzeczywistości, które są odpowiedzią na pytanie o warunki możliwości. Wizja transcendentálna w tym etycznym sensie to ani ja-transcendentálna i jego aksjomaty ani Bóg-byt jako Idea idei, ani przedmiot realistyczny osiągniany intencjonalnością i odzwierciedlany przez abstrakcję w naszej myśli - lecz to doświadczenie transcendentálne mające cechę bardzo osobliwą czy dziwną z punktu widzenia doświadczenia zmysłowego czy apodyktycznego - właściwość mianowicie obecności naraz w wielu punktach-postaciach (Ja, Drugi, "Horyzont") odniesienia, osobliwą właściwość przenikania rzeczywistości inaczej niż poprzez proces poznawczy. Czas procesualny jakby przestał obowiązywać, albo jeszcze nie obowiązywał. Owe punkty odniesienia jawią się jakby już nie do odnoszenia, lecz jako po prostu transcendentne. Także horyzont rozumienia jest transcendentny i w tym sensie nie jest już horyzontem w potocznym tego słowa znaczeniu czyli takim, którym można manipulować zmieniając własną pozycję względem niego. Mnogość nie tylko że nie przeszkadza poznaniu, ale jawi się jako jego warunek. Inne jest jednak to poznanie, myślenie i logika od poznania przez sprowadzenie do jasności idei-pojęć, tych które są "*claræ et distinctæ*". Jednak jest to poznanie, choć nie przez abstrakcyjne pojmowanie lecz przez rozumienie bezpośrednie. Tej inności mnogiej, by ją poznać, nie

trzeba oswajać przez neutralizowanie jej abstrakcją. Ona jest fenomenem *par excellence*. Czymś co daje się czy objawia samo, zanim podejmiemy aktywność sądzenia (aksjomatyzacji) "o-niej". Metafizyka to eidos rzeczywistości i jego wizja kontemplatywna (poznanie i myślenie go) zanim ma miejsce sądzenie i oceny i konstytucja sensu na bazie jakiegokolwiek apriorycznego interesu; zanim ma miejsce dyskurs i inaczej niż dyskurs z jego pojęciami i sądami uwikłanymi w proces. Kontemplacja i jej myślenie istotne a także komunikacja na jej poziomie operują symbolami enigmatycznymi dla pojęć i dyskursu. Zanim zaistnieje tematyzacja w sądach i w dyskursie - jest tematyczność bezpośredniej wizji umykającej tematyzacji próbującej cokolwiek abstrahować z tego, co w tej bezpośredniej wizji dane. Zanim ma miejsce refleksja dyskursywna - jest inteligencja kontemplatywna: etyka czyli relacja między terminami, "gdzie są one połączone przez intrygę, której wiedza nie mogłaby ani wyczerpać, ani wyjaśnić" (EDE, 225 przypis 1). Różnie tę kontemplację można nazywać. Za A. Camusem można ją nazwać "jasnością widzenia" czyli postawą wobec tego, co inne i przerasta (czy raczej uprzedza) zdolność naszej akceptacji: Jest za-dane jak dar: za-darmo. Kontemplowane przerasta czy raczej uprzedza zdolność naszej akceptacji; jest zanim potrafimy dokonać jakiegoś aktu ujęcia: akceptacji czy odrzucenia, scalenia czy rozróżnienia.

Analogia więc to stan rzeczywistości taki, że Bycie jest mnogie, indywidualia istnieją uniwersalnie w *perichoresis* czyli w bezpośredniej bliskości wewnętrznej z innymi, dając innym swoje istnienie bezpośrednio. Bycie jawi się więc na poziomie metafizycznym radykalnie zindywidualizowane, mnogie. I nie dość podkreślać tę radykalną przepaść separacji czy inności pomiędzy indywidualiami, której nie da się w żaden sposób zasypać. Ale Bycie jawi się zarazem w tym samym doświadczeniu jako uniwersum etyczne: jako bliskość wewnętrzna tych indy-

widuwów. Bliskość bezpośrednia, tak iż można ów stan nazywać jednością, choć nigdy jednią. Ta bliskość jest - mimo zewnętrzności Innego - jego wewnętrznym dotarciem do mnie. Lévinas nazywa to *psychizmem*. Nie jest ten psychizm intencją podmiotu. Zanim jest intencją uchwytną przedmiot intencji, przedmiot ów jest już przy mnie blisko. Obecny zanim ujęty czy pojęty. Kontemplacja jest wcześniejsza niż refleksja tematyzująca dyskursywnie, refleksja świadomości intencjonalizującej przedmiot podmiotu. Tematyczność świadomości etycznej - bliskość etyczna czy etyka - jest zanim mają miejsce akty naszej refleksji, akty tematyzujące; zanim ma miejsce nasza aktywność. Przytomność i myślenie mają miejsce zanim zaistnieje intencja uprzedmiotawiająca (intencjonalistyczna - cfr. SP, 124. 145 i EDE, 235) i jej świadomość. Bycie jawi się jako *ἦθος* a poznanie jako kontemplacja miłości (*θωπρία*). Intencja etyczna czyli "bliskość - [to] zniesienie odległości implikowanej przez >świadomość czegoś ...< - otwiera [ona] odległość dia-chronii pozbawionej wszelkiej wspólnej teraźniejszości, gdzie różnica jest przeszłością nie do odzyskania i przyszłością, niewyobrażalną. [...] Można to nazwać apokaliptycznie - rozsadzaniem czasu; ale idzie tu o diachronię czasu nie-historycznego." (AE, 113). Czas spotkania jest "wyrwą" w continuum czasu historycznego. Czas transchroniczny jawi się jako relacja etyczna z innym zupełnie innym, a mimo to relacja. Relacja etyczna otwiera nam głębię czasu, którą możemy nazwać transchronią, czy za Lévinasem - wiecznością. Ta relacja ujawnia bliskość nieporównanie większej wagi niż poznawcze uchwycenie czegoś: czy emocjonalne wczucie, rezonans empatii, czy wyobrażeniowe odzwierciedlenie czy jakiegokolwiek zbliżenie zewnętrzne czy tylko sąsiedztwo.¹¹¹ Kontemplacja to bezpośrednia zgodność

¹¹¹ Cfr. AE, 161 oraz E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*.

("z-goda", "u-goda") z innym zanim ma miejsce akceptacja fascynacyjna czy porozumienie sympatii. W kontemplacji ginie *antynomiczność* struktury bytu *empirycznego*; inność nie znaczy obcość, drugi biegun nie jest przeciwny, nie jest "anty-tetycznym" przeciwieństwem czy zaprzeczeniem. Inność jest bowiem tak radykalna, że niemożliwa jest synteza. Niepodobieństwo jest tak radykalne, że niemożliwa jest wszelka konkurencja bazująca na podobieństwie. Bliskość dzieje się o wiele intymniej niż przez intencjonalność (czy raczej "intencjonalistyczność") podmiot-przedmiot. Dojrzałość tej postawy kontemplacji, tego sposobu na poznanie i życie czyli na myślenie istotne to wizja rzeczywistości tak transcendentalna, że wygasają wszelkie dualizmy, jawi się całkowita integracja. Niemożliwe oddać ten stan rzeczy mową dyskursywną - jest on bowiem wygaśnięciem wszelkich sprzeczności i napięć, a mowa jest napięciem między myślą a językiem, między znaczącym, znaczoną i znakiem. Znak odwołuje się do rzeczywistości znanej (znaczone jest widoczne poprzez znaczące). Symbol zaś otwiera perspektywę na rzeczywistość nieznaną, enigmatyczną dla wiedzy: znaczone jest poza zasięgiem mowy i logiki rozumowej i w tym sensie nie-wymowne czy niewidzialne. "Symbol jest pomostem do nieba." Enigma symbolu jest bliskością bezpośrednią z czymś nieprzezwyciężalnie innym, a jednak bliskością. Nie napięciem, które zmierza do przewyciężenia rozziwu, lecz życiem. Czas enigmy, diachronia i transchronia jawi się jako relacja etyczna z zupełnie innym a mimo to jako relacja. Ten metafizyczny czas nie jest fizycznym przyrostem czasu zegarowego ani ontologią zmiany bytowej; jest to czas nie na poziomie fizycznym pożądaną (funkcja) czy ontologicznym potrzeby lecz na poziomie pragnienia metafizycznego. Czas metafizyczny to transchro-

nia, to bliskość z innym diachronicznym, to relacja etyczna czy psychizm (duchowość). Pragnienie bowiem metafizyczne zachowuje diachronię i inność nawet w wieczności. Czas metafizyczny to etyka, to psychizm substancji, jej wewnętrzność zdolna przyjąć przenikanie innego, wewnętrzność perichoretyczna, która jest relacją etyczną. Wieczność czy transchronia - to inność drugiego zupełnie i wewnętrznie bliska. Etyka to transchronia czasu a szczególnie uprzywilejowaną sytuacją graniczną dla jej analiz jest cierpliwość supresji¹¹² inna od niecierpliwej represji pożądania. Cierpliwość czerpie siłę z zatrzymania czasu tu i teraz przez zgłębienie chwili w jej transchronii.

Tymi więc indywiduami istniejącymi uniwersalnie są osoby: substancje i relacje zarazem. Istnieć uniwersalnie to bliskość z innymi tak wielka czy radykalna, że można ją nazwać wzajemnym przenikaniem (*περιχώρησις*). Nie sąsiedztwo części w całości, lecz bliskość bezpośrednia, wewnętrzna i bezgraniczna. Mimo indywidualnych granic - absolutna bezgraniczność. Te granice jawią się w zbliżeniu niezniszczalne: zbliżenie i bliskość nie zagraża granicom. W bliskości nie trzeba dokonywać transgresji granic tożsamości. *Paradoks ontologiczny* to fakt, że w zbliżeniu następuje zniesienie czy przecięcie obcości lecz nie inności indywiduów. Tylko na poziomie doświadczenia osobowego jawi się ta sytuacja bycia zarazem transcendentnego egzystowania indywiduum aż do granic niedefiniowalności poprzez relacje z innymi, do granic *sui iuris* autyzmu, oraz bycia immanentnym dla innych transcendentnych indywiduów bez naruszania (transgresji) własnej ani ich transcendencji.

Analogia jest więc teorią tego, co konstytuuje jed-

¹¹² Cfr. różnicę w tłumaczeniu terminu: *tłumienie* (ang. *suppression*, fr. *repression*) i *wyparcie* (ang. *repression*, fr. *refoulement*).

nostki w ich metafizycznej transcendencji i w ich wzajemnej jedności przenikania. Analogia jest suponowana przy wszystkich dalszych rozważaniach o strukturze konstytutywnej rzeczywistości; wszystkie inne właściwości transcendentalne przesiąknięte są metafizyczną analogią czyli faktem, że nie można ich analizować metafizycznie bez pamiętania o dynamice pragnienia metafizycznego.

Teoria analogii posiada też swoją tradycyjną terminologię techniczną, którą musimy dookreślić w ramach fenomenologicznej wizji metafizycznej: *Analogon* - to wymiar uniwersalny, wspólny perichoretycznym przenikaniem poszczególnym *analogatom* czyli indywiduom transcendentnym. *Analogon* w analogii metafizycznej to perichoretyczna bliskość (a więc nie uczestnictwo czy partycypacja) jednego indywiduum w innych indywiduach, zdolność pozwalania żyć innym moim życiem. Wspólnota bycia perichoretyczna, egzystencja - nie zaś monistyczna jednolitość czy wzajemne rozplnięcie się w sobie. Indywidua nie mają czegoś (co nie jest nimi) wspólnego, lecz wzajem są sobie "wspólne": są we wspólnocie.

Analogia transcendentalna jest ujęciem konstytutywnego wymiaru relacyjnego substancji-indywiduum: bycie jest egzystencją indywiduów nie zaś ogólną neutralną podatną na abstrakcję ich właściwością; jest komunikacją transcendencji indywiduum taką, że otwierając się zupełnie nie traci ono swojej tożsamości. Indywidua są wzajemnie powiązane ze sobą i to bezpośrednio samymi sobą - lecz mimo tej jedności nie stanowią jednego bytu. Analogia opisuje strukturę granicy etycznej indywiduów: egzystować metafizycznie to być jedno, ale nie być tym samym bytem, lecz "dzielić się" swoim istnieniem z innymi. *Paradoks ontologiczny* to być jedną a nie wielością rzeczywistości i być wielością bytów a nie jednym bytem.

Ten dramat postaci-osób, ta perichoretyczna wspólnota nie będąca partycypacją jest właśnie analogią meta-

fizyczną. Kształtem tej wspólnoty jest miłość. I dalsze transcendentalia uwyrażniają inne wymiary tego węzła miłości. Zasadę wyrażającą analogię można sformułować następująco: *każde jestestwo jest egzystencją czyli relacją wewnętrzną i bezpośrednią do innych jestestw.*

Podsumowując tę pierwszą transcendentálną cechę rzeczywistości jaką jest analogiczna egzystencja zauważmy raz jeszcze, że (1) analiza odbywa się na poziomie fenomenu pierwszego jakim jest miłość a (2) "oknem" uprzywilejowanym tej anlizy jest sytuacja graniczna derealizacji pokazująca istotną koneksję między miłością (i jej strukturą) a byciem (i jego strukturą - egzystencją). To, że zasada istnienia jest miłość znaczy więc, że istnienie jest indywidualne: to indywidualia istnieją i istnieją uniwersalnie mając zdolność bezpośredniej wewnętrznej komunikacji siebie innym tworząc tym samym rzeczywistość, jedność analogiczną. Analogia metafizyczna jest więc bliskością i jednością zanim wszelkie podobieństwa. Albo inaczej: analogia jako bliskość etyczna jest metafizyką z jej drogą poznania, jaką jest kontemplacja i z jej strukturą pragnienia metafizycznego.

Natomiast analogia jako podobieństwo jest ontologią z właściwą jej drogą poznania jaką jest scalająca wszystko wiedza i z jej strukturą potrzeby uzupełnienia braku czy przewyciężenia obcości. Analogia w tym sensie jest nieczuła na prawdziwą inność. Taka analogia ontologiczna wyabstrahowana z metafizycznej przeradza się w imperializm pożądania.

2.2. Bycie i substancja

Drugą właściwością transcendentalną rzeczywistości jest substancjalność każdego indywiduum z jej identycznością, niesprzeczną i odrębnością.

2.2.1. Identyczność metafizyczna

- *"Do ucznia, który nieustannie pełen niepokoju 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!<*

- *>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

"To be nothing is to be a nobleman."

Identyczność substancjalna czy tożsamość (*aliquid*, coś) jest opisem jednostki, indywiduum w jego właśnie indywidualności, ale opisem nie abstrahującym od całej struktury rzeczywistości, lecz akcentującym ten właśnie jej wymiar: jednostkę w jej tożsamości substancjalnej. Zasada, że każde jestestwo jest substancjalnie tożsame i tym samym indywidualne czy konkretne wyraża tę właściwość rzeczywistości, że każde jestestwo (*aliquid*) jest istotą (*quidditas*), jest jedyne czyli nie zewnętrznie lecz wewnętrznie określone (*hæcceitas*). Zewnętrznie natomiast jest jakoś bez właściwości, nieokreślone

ne, bez-okoliczności ("w bezokoliczniku"). Tylko owa wewnętrzna określoność czy samookreśloność czyli po prostu identyczność z samym sobą, tożsamość - pierwotniejsza niż jakiegokolwiek imię (czy tym bardziej nazwisko) i do oddania tylko "zaimkowo" jako "coś" czy precyzyjniej "ktoś" (ja, ty, on) - rozpoczyna możliwość *sui iuris* właściwości, okoliczności i określenia. Owa wewnętrzna tożsamość znaczy identyczność radykalną, określoność tak zasadniczą, że można ją nazwać jedynością, *hæcceitas*, wymykającą się czy uprzedzającą każde odniesienie. Każde odniesienie, właściwość czy okoliczność muszą liczyć się z ową tożsamością jedynego. Tożsamość to jestestwo nie tyle jako byt wzięty imiesłowowo (*ens*), czyli jako istniejący lub egzystencja lecz zaimkowo jako treść i to treść szczególna bowiem wymykająca się wszelkiemu kontekstowi. Więcej, sama ta treść stanowi o kontekście wszystkiego, co z nią się zmierzy. Być kimś tożsamym znaczy mieć własne granice, być ograniczonym od wewnątrz, być sobą - nie zaś być ograniczonym od zewnątrz czy być kimś z nadania a nie z siebie. Osoba "per-sona", być *per se* - to właśnie substancjalność transcendentna, wykraczająca poza wszelki kontekst czy raczej wszelki kontekst uprzedzająca. Mieć własne wewnętrzne granice, nie z nadania lecz z daru - to być substancjalnie tożsamym we wszystkich związkach i zmianach, nierozmywalnym, niezmiennym właśnie w swej istocie bez właściwości a więc w konsekwencji nieporównywalnej. Tożsamość ze sobą bezwarunkowa: nie zależy owa tożsamość od relacji z innymi. Jest jakby wyrwą w relacyjności totalizującej, albo właśnie inną, substancjalną stroną relacyjności. Relacja i substancja nie dodają się jak żarówka i przewody łączące ją ze źródłem prądu - są raczej jak dwie strony tego samego medalu. To substancja metafizyczna jest właśnie relacją, lecz zanim mówimy o sytuacji w jakiej znajduje się jako relacja, widzimy tę jej substancjalność jako istotowość bezwarunkową (*quidditas*, *hæcceitas*): udzielając czy

komunikując swoje istnienie innym nie kompromituje swojej tożsamości i otwierając swoje granice nie burzy ich i nie traci. Ma "w-sobność" ("l'en-soi"), która nie jest konkurencyjna dla relacyjności "wobec-siebie" ("le pour-soi") czy "wobec-drugiego" ("le pour-autrui"). Jego granice są do przejścia tylko miłością - poprzez relacyjność etyczną. Są przejrzyste tylko dla miłości, nieuchwytnie zaś dla żadnej manipulacji zapominającej o tożsamości. Jestestwo, owo "coś" jest rzeczą *par excellence*, tak dalece, że może być dostępne - i tu analiza Sartre'a o niedostępności rzeczy jest słuszna - tylko dla miłości, tylko dla relacji etycznej. Rzecz dla relacji etycznej ma wewnątrz, psychizm; jest otwarta. Nawet przedmioty i sytuacje przyrody objawiają swój antropiczny sens. Natomiast dla innych typów relacji jest pustką czy zamknięciem zupełnym. Substancja jest w swojej tożsamości (*Le Mème*) do tego stopnia sobą, że nie może być tezą jakiejś "anty-tezy", ani "anty-tezą" jakiejś "syn-tezy". To coś znaczy "dia" - inne, a nie "anty" - przeciwne. Jest nie "anty-tezą" lecz radykalną "dia-tezą", której czas to radykalna dia-chronia. Tożsamość umyka wszelkiej "syn-tezie" i wszelkiej "syn-chronii". "Dia-log" etyczny i "dia-lektyka" etyczna - jeżeli już używać tych nadużytych określeń - mają metafizycznie inny kształt niż dialektyczny dialog "anty-tez" i "syn-tez". Substancja nie może być przedmiotem żadnej syntezy, ponieważ zanim jest przedmiotem jest nieprzewycięzalnie inna. Zanim więc dialektyczny dialog i jego kompromisowe (*Aufhebung*) porozumienia - musi być "u-goda". Właśnie tożsamość bezwarunkowa czyli na miarę jedyności, *hæcceitas* - jest miejscem, w którym rodzi się godność. Godność jestestwa nie płynie z żadnego odniesienia czy nadania, lecz jest transcendentalną właściwością substancji. Jestestwo nie może uczestniczyć - przynajmniej na poziomie konstytutywnym - w żadnej dialektyce, a w dialogu jedynie wtedy, gdy odkryje ugodę: bliskość pierwotniejszą od jakichkolwiek

konwencji porozumienia. Substancja metafizyczna może wchodzić w różne związki, ale nie z nich czerpie swoją tożsamość, lecz to ona staje się czymś definiującym te sytuacje. Myślenie istotne zahacza o paradoksy czyli o pozorne sytuacje antytez i pytając ("pytanie jest *pobocznością myślenia*", myślenia istotnego) odkrywa diatetyczność każdej z pozoru antytetycznej sytuacji. Myślenie *nieprzytomne* wpada natomiast w ciągły absurd myślenia dialektycznego, w którym musi wybierać pomiędzy jedną a drugą tezą widzianą antytetycznie; jedna bowiem może być tylko prawdziwa a druga fałszywa, co wychodzi na jaw w syntezie. Porozumienie jest zawsze kompromisem immanencyjnym: jedna z tez "zjada" drugą albo są one obie "wtopione" w ogarniającą je całość syntezy. Absurdalność płynie z faktu, że wbrew logice dialektycznego myślenia - inność tej logice się nie poddaje, mimo że skazana na neutralizację w syntezie. W dialektyce nie ma miejsca na prawdziwą inność. Substancja metafizyczna jestestwa jest niealienowalna - nie do wyobcowania w żaden sposób. "*Nie zabijaj*" czy "*nie zabijesz mnie*" - jakie widać w oczach jestestwa, nie płynie z jego mocy, która w każdej chwili mogłaby się stać przemocą, lecz z jego bezbronności informującej, że jest obce, nieprzenikliwe, niedotykalne i niekomunikowalne dla relacji innych niż miłość. Ograniczoność jednostki - jej tożsamość czy granica etyczna - nie zależy od relacji z innymi. Substancja jawi się jako etyczna substancja, taka która jest zarazem etyczną relacją. Substancja nie tyle ma relacje, ale zanim ma relacje z innymi (funkcje) - jest relacją do innego, jest bezpośrednią bliskością z innym. Nie ma żadnego czynnika intermediującego pomiędzy Ja a Drugim. Relacja etyczna to bliskość, wyrwa w relacyjności jakiegokolwiek typu. Tożsamość czy "w-sobność" ("*l'en-soi*") jednostki jest "w-sobnością" tak wewnętrzną (*psychizmem*), że niekonkurencyjną dla relacyjności. To właśnie relacyjność ma właściwości substancjalne. Substancjalność ta jest tak wewnętrzną,

że niekomunikowalna dla jakiegokolwiek innego poznania niż miłość. Miłość zaś jest bliskością bezpośrednią. Granice owej tożsamości nie są do uchwycenia ani tym bardziej do przekroczenia dla żadnej innej relacyjności oprócz miłości, która jest bliskością bezpośrednią, wewnętrzną, relacyjnością *sui generis*: etyką. Jestestwo jest *rzeczą* ale tak radykalnie tożsamą z sobą, że aż dostępną bez żadnego zagrożenia; ma otwarte swoje granice bez lęku, że je zatraci. To otwarcie *rzeczy samej w sobie* widoczne i dostępne jest tylko dla miłości czyli dla relacji etycznej. Dla innych niebezpośrednich relacji - a tylko miłość jest naprawdę bezpośrednia - jest pustką, czy jak mówiono - chimerą.

Lecz substancjalność jest chimerą tylko dla innego stosunku poznawczego niż miłość, niż etyczne pragnienie zawężone w absolutności. Dla pragnienia etycznego tożsamość jest wymiarem fenomenu pierwszego, *primum cognitum*. Miłość i jej kontemplacja znaczy "z powrotem do substancji".

"*Stań się tym, kim jesteś*", odkryj, kim jesteś - oto dynamika odkrywania a nie tworzenia czy samorealizacji siebie proponowana przez tę transcendentną właściwość rzeczywistości jako tożsamości substancjalnej. Pedagog czy Mistrz czy ojciec uwalniają z przedstawiania się poprzez referencje do jakichś zewnętrznych punktów czy horyzontów odniesienia, absolutyzują z tych horyzontów umożliwiając otwartość substancji, jej samoobjawianie się w nagiej twarzy pozbawionej wszelkich masek. Substancja może być przedmiotem paradoksu: pozornej antyetyczności czyli sprzeczności z innymi, którą w konfrontacji trzeba przezwyciężyć, która dla myślenia pojęciowego może być absurdem czyli niemożliwością przezwyciężenia sprzeczności przy konieczności jej przezwyciężenia: antytezą, jedną z dwu, z których jedna jest fałszywa. Jest bowiem tak, że "dia", inne - jest niealienowalne, nie do wyobcowania w żaden sposób. Nie jest w żadnym antagonizmie czy konkurencji czy nawet

możliwości konkurencji w stosunku do innych. Substancja w swojej tożsamości jest niezniszczalna i nic prócz niedostrzeżenia swojej tożsamości (czyli zapomnienia o niej, *nieprzytomności* jej), nie może jej zniewolić. Wewnętrznie jest absolutnie wolna. Jedynie zło etyczne - owa nieprzytomność czy zapomnienie o swojej tożsamości absolutnej - pogrąża jej wolność wewnętrzną w cieniu. Lecz i nawet wtedy jej nie odbiera.

Zapomnienie swojej wolności może iść różnymi drogami fałszywych identyfikacji czyli utożsamiania się na fali reakcji lękowych - mających z natury charakter pseudo-relacji - zamiast ze sobą samym przez odkrywanie czy przytomność (*Da-sein*) swojej jedyności (być sobą) - z jakimś pojęciem ogólnym np. - parafrazując myśl ks. J. Tischnera:

- albo ze zniewoloną klasą (proletariat Marksa)
- albo ze zniewolonym narodem (mesjanizm zelotów)
- albo ze zniewolonym instynktem (libido Freuda)
- albo ze zniewoloną myślą (zniewolony umysł Miłosza)
- albo wreszcie ze zniewoloną moralnie duszą (oskarżycielska - cfr. Apok. 12, 10 - rola demona wmawiającego, że grzech bezpowrotnie zabija naturę - jak w protestantyzujących koncepcjach grzechu pierworodnego - czy bezpowrotnie zamyka w sobie, jak w pokusie goryczy, rozpaczy i niewiary w bezgraniczność miłosierdzia redukującej zło i dobro do moralizmu).

Utożsamienie wolności (swojej tożsamości) z wolnością klasową, narodową, instynktową, umysłową czy moralną - jest redukcją etyki do czegoś powierzchownego, jest zapomnieniem *ethosu*, owego *Bycia bytów*. Tożsamość własna i innych czytana bywa wtedy jako część jakiejś całości (np. klasy, narodu) czy funkcji (np. instynktowności, racjonalności myśli czy moralności). Substancjalność nie jest wtedy przeżywana jako bycie "in-se": "*Quod est in se et non in alio tamquam in subiecto inhaesionis*". Nie jest przeżywana jako *forma entis* w najmocniejszym tego słowa znaczeniu, lecz jest tożsamo-

ścią wyalienowaną na rzecz jakiejś większej, ponadjednostkowej, całości czy funkcji. Łatwo wtedy powiedzieć sobie, że "wolę nie żyć, niż żyć w niewoli", skąd już prosta droga do ucieczki nawet w samobójstwo. Wolność to sposób istotny czy konstytutywny istnienia: dobroć skryształizowana w bezwarunkowy dar i stąd w tożsamość absolutną. Nawet przywłaszczenie go - choć bezsensowne, bowiem po prostu niepotrzebne - nie odbiera tego daru i nie kompromituje tożsamości, choć jest ich nieprzytomnością czy zapomnieniem.

Substancja w swoim eidocie jest etyczna, jest psychizmem i jest absolutna czyli jest "w-sobie" ("in-se", "en-soi") bezwarunkowo. I tylko przytomność czy to siebie ("pour-soi") czy drugiego ("pour-autrui"), która jest na miarę owej tożsamości bezwarunkowej, owej "w-sobności", jest myśleniem istotnym jestestwa nie zniewolonego przez "zapomnienie" samego siebie ("zapomnieć się"). Substancjalność jest więc w swojej tożsamości nie do wyalienowania, nie do wyobcowania w żaden sposób. Jest obca, nieprzenikliwa, niekomunikowalna i w ogóle nieuchwytna dla relacji innych niż miłość, a miłość uznaje właśnie tożsamość.

Lęk metafizyczny krystalizuje się w nieprzytomności owej radykalnej określoności: jest zapomnieniem faktu własnej (czy drugiego) określoności, często ze strachu przed fałszywą urojoną określonością; źródłem tego strachu jest podejrzenie fenomenu własnego (czy innego) Ja jawiącego się w swojej konkretnej określoności i ucieczka w nie-określoność, w "ani tak ani nie" czyli w lęk przed określeniem (się) i ocenieniem (się) (np. odkryciem braku własnej wartości: "mniej niż zero"). W podejrzeniu tym, choć w formie negatywnej (stąd nieraz historyczna postać ekspresji-wołania), ukryta jest intuicja jedyności, która jest właśnie niczym zewnątrznie nieokreślona, określona natomiast wewnętrznie: jedyna. Stąd kochać znaczy nie tyle kochać wszystkich równo (miara), lecz kochać każdego innego (bez-mierność

jedyności). Lęk przed nie-istnieniem jest niedowierzaniem, że ja istnieje (stan derealizacji), niedowierzaniem, że ja jest wolne. W niedowierzaniu takim rodzą się chimery lęku. Lęk ten nie ma jednak waloru konstytutywnego metafizycznie. Byłby on wtedy nieprzewycięzalny. Lecz ma walor ontologiczny, który ma początek i może mieć koniec czyli jest przewycięzalny. Chimera lęku: nie jest tak, że się lękam, bo nie znam przyszłości, lecz jest tak, że nie wiem, nie znam przyszłości, bo się lękam. Szczególną sytuacją jest lęk przed śmiercią. Śmierć jako sytuacja graniczna właściwa cielesności odsłania zdolność ja do transcendowania ku drugiemu, zdolność do relacyjności wobec drugiego i zdolność do otwartości tego co ograniczone na Absolutne. Niepokój związany ze śmiertelnością (przygodnością, przemijaniem, cierpieniem, samotnością, zdradą czy śmiercią) odsłania cielesność a tym samym osobę poprzez tę jej cielesność jako w szczególny sposób zdestabilizowaną. Ograniczona do znanej terażniejszości cielesna osoba jawi się jako zagrożona przez przyszłość, wyrowadzona z równowagi homeostatycznej, z terażniejszości homogenizującej wszystko w synchronię. Śmiertelność to inny rodzaj ograniczoności niż przygodność, korelat pełni. To pojedynczość jednostki wobec mnogości. Ta pojedynczość jednakże nie jest izolacją, chociaż właśnie jest w śmiertelności pokusa (ona rodzi ontologiczny niepokój), że zło jest metafizyczne, że życie kończy się milczeniem a nie spotkaniem z Innym, spotkaniem krystalizującym się w mowie w słowo Drugiego czyli Innego Bliskiego. Milczenie śmiertelne daje do myślenia: Drugiego. Śmierć właśnie daje mi do myślenia Innego zarówno jako nie-obcego jak i nie-obecnego, lecz jednak jako etycznie bliskiego: Drugiego. Śmierć krystalizuje się więc w słowo, które mówi we mnie, słowo będące rozziewem czy milczeniem we mnie - frakturą na Mnie i na coś Innego niż ja; śmierć mówi we mnie obecność drugiego, ale obecność niemożliwą do immanentyza-

cji. Nie można jednak powiedzieć, że "gdyby nie było śmierci - nie byłoby filozofii" - śmierć to tylko sytuacja graniczna, która jednak bardzo ułatwia filozofowanie.

Nie wiemy o śmierci, że jest ostatecznym spotkaniem z Absolutnym, bo się boimy; boimy się, gdyż boimy się wolności czyli albo dynamiki oporu przed nie-wolą, albo swa-woli czyli nadmiaru wolności, arbitralności i jej kaprysów. Lecz dlaczego boimy się tej nie-woli czy swawoli? Lęk jest sygnałem poczucia stworzenia *ex nihilo* urojeniowo projektowanego w przyszłość - gdy zapoznana jest miłość czyli intymny kształt tego stworzenia. Z lęku przed kaprysami - nieprzypadkami miłości - załknięciem odwracamy się od Absolutu i jego dobroci i zwracamy do nicości, której nie ma, do urojenia. Morderca boi się tego, co zdziałał jako tego, co mu od tego momentu zagraża: projektuje urojone *in nihilum* zbrodni na przyszłe własne zagrożenie *anihilacji*, równie zresztą urojone i żywiące się zapomnieniem miłości.

2.2.2. Niesprzeczność metafizyczna

Trzecim transcendentale dookreślającym substancję jest metafizyczna *niesprzeczność* (absolutna wewnętrzna jedyność i w tym sensie wewnętrzna jedność, *unum*). Jest to jakby kontynuacja analiz poprzednich właściwości idąca jednak w kierunku wyakcentowania nie tyle tożsamości w związkach z innymi czy wbrew tym związkom, lecz jedyności zanim czy inaczej niż poprzez pryzmat związków z innymi. Jest to ujęcie transcendentnej substancjalności jednostki nie poprzez odniesienia do innych, czy ich brak, lecz w jej pozytywności, w jej wewnętrznej podmiotowości. Owo coś, owa istota czy jestestwo, które jest radykalnie jedyne (*hæcceitas*), jest na poziomie metafizycznym jedyne nie tylko jako tożsamość w związkach z innymi, ale jako tożsamość radykalna: *jedyność wewnętrzna, niesprzeczność, niepodzielność*. Nies-

przecznosc to jedynosc osobowa jawiaca sie nie tylko jako cos, jakaś tresc, ale jako jednosc Kogoś, jako *KTOŚ*, podmiot wszelkich odniesien i przedmiot wszelkich odniesien, jako *JA-METAFIZYCZNE*. Ja-metafizyczne, jestestwo czyli imię najbardziej własne i jedyne, nie zaś nazwa tylko jak referencja nazwiska czy nawet imienia czy tym bardziej numeru czy nazwy funkcji, lecz jako ktoś, ujęty w języku zaimkowo. *Każde jestestwo (był) jest substancjalnie jedyne (jedno), w żadnym jestestwie (bycie) par excellence substancjalnym na poziomie metafizycznym nie ma "niebytu"*. Niesprzecznosc metafizyczna jest transcendentną właściwością absolutnej (zupełnie rozwiązanej) biegunowości: jest jestestwem zanim biegunem jakiejś relacji. Jednosc - punktu jakby, czy zaimka - pochodzi nie z odniesienia do czegoś, lecz jest transcendencją pierwotną, substancjalnością pierwotną czyli nie z żadnego nadania. Zasada niesprzecznosci to na poziomie metafizycznym zasada absolutnej jedynosci czyli bezwarunkowo (absolutnie) transcendentnej substancjalności: zasada wolności substancjalnej i rodzącej się w niej podmiotowości. Jednolitość podmiotowa, niepodzielność "w-sobie", jednostkowość niepowtarzalna, bezkonkurencyjna więc i nieporównywalna, bowiem ona jest zanim pojawi się jakikolwiek kontekst. Krańcowa ta indywidualność jest do poznania tylko dla tego, kto zdolny jest poznać inne: także siebie jako "inne-JA", które nie ma regionów nie tylko zewnętrznych poza sobą ale i wewnętrznych, takich, które nie byłyby we władzy tego JA (wolność wewnętrzna).

Niesprzecznosc metafizyczna jest ujęciem separacji i transcendencji czy wewnętrznej podmiotowości substancji, która ma sens jako indywiduum, jednostka a nie poprzez związki z innymi, z jakimiś punktami odniesienia znaczącymi a zewnętrznymi dla substancji. Substancja jest wewnętrzną jednią: jej *hæcceitas* znaczy także jedynosc w sensie wewnętrznej jednorodności czyli iż nie ma metafizycznego podziału na regiony: jest

JA-metafizyczne, które nie jest zbitką np. dialektyczną *ego*, *id* i *super-ego*. Substancja jest niepodzielna, jest metafizycznym "a-tomem" (ἄ-τομος) rzeczywistości. Substancja jawi się jako Ktoś, Ja-metafizyczne, Osoba. Rzeczy natomiast nie są bytami etycznymi, metafizycznymi. Są one bytami względnie (funkcjonalnie) substancjalnymi: fizycznymi (kamień czy zegarek), biologicznymi (roślina czy zwierzę), psychologicznymi (osobowość jednostki czy społeczności jakiejś), socjologicznymi (jakaś społeczność) czy moralnymi (jakaś wartość czy idea). Tylko osoby są bytami *par excellence* metafizycznie substancjalnymi. Świat, świat nie osobowy w potocznym widzeniu, "świat materialny" jest jakoś "ciałem" osób wcielonych, ciałem ludzi; byłoby to mocne a nawet bardzo mocne znaczenie słowa "środowisko" i bardzo szerokie znaczenie słowa "ciało" z jego czasową i przestrzenną "atomizacją" i z jego osobliwą jednością, zarówno tą genetyczną (np. postulat "zasady antropicznej") jak i tą strukturalną (np. postulat ukrytego porządku "pól morfogenetycznych" Shekdrake'a). Powstrzymuję się od zbyt daleko idącej dygresji antropologicznej i przyrodniczej.

W stanach depersonalizacji osoby wyglądają jak rzeczy a rzeczy - przez projekcję - ulegają personifikacji. Ta wewnętrzna jedność czy jednolitość czy "atomiczność" nie pochodzi z żadnego odniesienia do czegoś innego niż sama moja czy drugiego substancja. Jest to transcendencja pierwotna czy substancjalność pierwsza: zasada niesprzeczności to zasada jedności bezwarunkowej czyli absolutnie substancjalnej transcendencji JA. Umyka więc wszelkim rywalizacjom i porównaniom i wszelkiej identyfikacji poprzez porównanie: medesimację i rywalizację. Jest to zasada substancjalnej wolności, wewnętrznej metafizycznej wolności.

Pokora to widzenie jedności (a nie funkcji), to wyczulenie na jedność właściwe pragnieniu metafizycznemu. Z takiej wizji rodzi się możliwość zupełnej bez-

bronności i bezpieczeństwa, możliwość życia z daru nieodwołalnego. Bezkonkurencyjność to życie z daru (dar radykalny czyli taki, jak wybranie etyczne widoczne w stworzeniu *ex nihilo*). Nie jakieś woluntarystyczne utrzymywanie "się" przy życiu, stwarzanie "się", realizowanie "się" czy tworzenie "się" - ale właśnie aktywność kontemplatywna czyli zdumienie i dziękczynienie ("*eucharystia*") czyli życie tym, co jest. Jawi się darmowość tej sytuacji, zbudowanie na hojności. Dziękczynienie to nie jest dziękowaniem, jakimś *dziękuję* przerywającym nawiązany na moment kontakt, lecz radością istnienia, kontemplatywnym przyjęciem daru; *à-Dieu* czyli odniesieniem do mediacji Absolutnego.

Pluralizm strukturalny (metafizyczny) jawi się odwrotnie niż w stwierdzeniu Lévi-Straussa, że *"nie jednostka nadaje sens strukturze, w której żyje, lecz struktura określa jej sens życia"*. W pozornej "anty-tezie" - na poziomie bytu empirycznego - substancja jest w antytezie do innych substancji. Wszystko co inne zdaje się zagrażać jej jedni. Ja próbuje - bezskutecznie - tę jednię w stanach lęku projektować na otaczający świat. Spotkanie tymczasem nie jest przewyżczeniem różnicy, inności substancjalnej, znoszeniem jej w jakiejś syn-tezie, w jakimś kompromisie - lecz jest wspólnotą perichoretyczną z innymi. Substancja jest "dia-tezą" innych substancji, jest w "dia-chronii". Umyka więc dialektyce antytez, umyka też dialogowi konwencji: tu w tym doświadczeniu rodzi się właśnie krytyka rozumu dialogicznego. Rozumność pierwsza to ani monolog syntezy, ani dialog kompromisowych konwencji - lecz *ethos* "u-gody".

W starzeniu się widać jak owa substancjalność nie umyka lecz dojrzewa. W cierpieniu i w cierpliwości (cfr. II, 5) ulega rozbiciu to, co jest drugorzędne i przypadkowe (lecz niekoniecznie przypadłościowe), a pozostaje substancja, osoba i związki z innymi na jej miarę. Gdy zapomnieć o tej substancjalności, gdy czer-

pać poczucie swojej identyczności i godności (integralności czy zintegrowania wewnętrznego) z zewnętrznych odniesień strukturalnych a nie z wybrania etycznego, wtedy nie-cierpliwość prowadzi do cierpienia etycznego: do smutku, nudy, goryczy, nienasycenia, niegodziwości (cfr. TI, 5) czy rozpaczy wreszcie. Pokora etyczna czyli metafizyczna to widzenie jedyności zanim ma miejsce widzenie funkcji odniesień, to wyczulenie na jedynność. W tej właśnie jedyności zakorzeniona jest możliwość zupełnej beztroski bezbronności i bezpieczeństwa substancjalnego - życia z nieodwołalnego daru czyli z etycznego wybrania.

2.2.3. Odrębność metafizyczna

Kolejne transcendentale to metafizyczna *inność*, *odrębność*, *relacyjność* (*aliud*) opisujące substancję, ową tożsamość i niesprzeczność jestestwa akcentując z kolei odniesienia zewnętrzne, ich typ czy charakter.

Tożsamość i niesprzeczność opisują doświadczenie osoby własnej czy drugiego, jako przedmiot i podmiot pragnienia metafizycznego; Bycie jako ujednostkowione, jako coś transcendentnego: istnienie jako ktoś. Transcendentale inności opisuje doświadczenie substancji akcentując omawiany już w analogii wymiar relacyjny, lecz jakby od strony negatywnej, jako brak ciągłości z drugim. Pierwotnym doświadczeniem tej relacyjności jest bliskość etyczna. Substancja opisywana jest w tej bliskości jako coś o ile *TO* a nie *TAMTO*. Odrębność - choć nie obcość. Nie część całości, ale nie nie-obecność dla innych; nie partycypacja lecz przenikanie. Separacja od wszystkiego innego, mimo że bliskość wszystkiemu innemu jest metafizycznie pierwotna: "zasada wyłączonego środka", czyli że w spotkaniu z innymi nie ma "płynnego przejścia" od jednego jestestwa do drugiego, bowiem to sam każdy byt jest relacją. Substancja, która nie tyle "jest w" relacji czy "ma" realację, ile sama jest bez-

pośrednio relacją, bezpośrednim i wewnętrznym (całą sobą) związkiem z innymi, bliskością czyli przenikaniem etycznym.

Zasada wyłączonego środka czyli zasada radykalnej - nawet w relacji - odrębności od nie-bytu względnego czyli od innego jestestwa znaczy transcendencję w relacji czyli niemożliwość immanencji totalizującej. Odrębność to wielość widziana od strony związków jednostki z innymi: to fakt, że sam każdy byt jest relacją, jest Drugi. *Aliud* znaczy nie tylko inny czy transcendentny czy w separacji wobec drugich. Inny jawi się jako Drugi (*Autrui*) czyli "*inny bliski*". Ta bliskość wydarza się nie przez ujednoczenie czy immanentyzację w jedni - lecz wydarza się "*z wyłączeniem środka*" czyli jako bezpośrednia etyczna bliskość przenikania. Transcendencja jawi się więc tak, że możliwa jest immanencja w drugim, lecz taka iż można powiedzieć *wzajemne przenikanie* czy *wzajemne "zamieszkiwanie"* drugiego: immanencja osobowa inna niż jednia.

*

ROZDZIAŁ TRZECI

3. Miłość

"Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν."

1 J 4, 8. 16

- "Czym jest miłość?
- Zupełną nieobecnością lęku
- odpowiedział Mistrz.
- A czego się boimy?
- Miłości - odparł znów Mistrz."

Anthony de Mello SJ

*"Twoim zadaniem nie jest szukanie miłości,
lecz jedynie znalezienie
wszystkich wewnętrznych barier,
które przeciwko niej zbudowałeś."*

A Course in Miracles

O ile różnorodną refleksją nad miłością ma niezwykle bogatą historię, o tyle filozofia miłości jest stosunkowo uboga a metafizyka miłości nie zakorzeniła się w myśli filozoficznej do tego stopnia, iż filozofię miłości można było postawić sobie jako program filozoficzny, co uczynił Maurice Nédoncelle w swojej *"Vers une*

philosophie de l'amour et de la personne" (Paris 1957). Nie można jednak oczywiście powiedzieć, że miłość nie była refleksyjna filozoficznie. Od "Uczty" Platona oraz obszernego i w znacznej mierze teologicznego traktatu Akwinaty (S. th. 2-2, qu. 23-46) po analizy Schelera i Teilharda de Chardin czy C. S. Lewisa analiza miłości przewijała się dość powszechnie. Nawet jednak w analizach bardzo precyzyjnych jak te Schelera i von Hildebranda, czy wreszcie Karola Wojtyły - nie były to zasadniczo refleksje metafizyczne.¹¹³ Różnicę poziomów dyskusji ogniskuje dobrze polemiczna refleksja Nédoncella dotycząca niektórych właściwości istotnych miłości opisanych przez Schelera i Nygrena. Refleksje nad istotą miłości, też te polemiczne, nie rozpoczyna się jednak jeszcze z poziomu metafizycznego. Stąd też ostrożność Emmanuela Lévinasa w używaniu określeń typu "miłość" przy analizach miłości właśnie *par excellence* metafizycznych.

¹¹³ Cfr. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*. Tł. A. Węgrzecki. Warszawa 1980; D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*. Regensburg 1971; E. Fromm, *O sztuce miłości*. Warszawa 1973; A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Berlin 1955; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*. Lublin 1960; C. S. Lewis, *Cztery miłości*. Warszawa 1962.

3.1. Wybranie etyczne i kwestia ontologiczna

*"Bóg stworzył człowieka,
jak morze tworzy kontynenty - cofając się."*

Hölderlin

*"Nie tylko przyszłość wieczna jest
- nie tylko! I przeszłość, owszem,
wieczności jest dołą."*

C. K. Norwid

Wejdźmy teraz w analizę morfologii i dynamiki tej struktury mnogiej i jednej, innej i bliskiej, transcendentnej i immanentnej.

Najpierw rodzi się pytanie o warunki możliwości, o naturę czyli o istotne lub konstytutywne właściwości metafizyczne jednostki "uwikłanej" w tę strukturę, o jej μορφή. Otóż w różnych sytuacjach granicznych np. w *derealizacji*¹¹⁴, możemy utracić spojrzenie kontemplatywne i wcale nie widzieć ani mnogości (lecz tylko siebie jako monadę: "ja tylko ja", albo innych a siebie nie) ani własnej tożsamości i jedyności (czy też jedyności czy tożsamości drugiego). Transcendentale opisujące te strukturalne warunki możliwości to miłość z jej trzema transcendentnymi akcentami: pięknem metafizycznym, dobrem metafizycznym i prawdą metafizyczną.

W sytuacjach granicznych jawi się spotkanie pomiędzy mnogimi elementami rzeczywistości nie jako chaotyczne, "nie-foremne" czy "a-nomiczne" - lecz jako rządzące się

¹¹⁴ Czy w innych podobnych sytuacjach granicznych ujawniających morfologię (μορφή) miłości jak zagrożenie śmiercią, wybranie etyczne czy rozwarstwienie ja ("divided self").

pewnymi naturalnymi czyli konstytutywnymi prawami. Spotkanie ma swoją μορφή, swój "gramatyczny paradygmat" czy archetyp czy νομος. Jest dramatem: spotkanie z drugim czy bliskość nigdy i to konstytutywnie nie jest spotkaniem "w cztery oczy" lecz konstytutywnie jest dramatem trzech postaci. Miłość, owa transcendencja i bezpośrednia bliskość są spotkaniem z drugim, w którym mediuje - nie na sposób jednak "inter-mediacji" - trzecia postać, która też jest osobą. Bezpośredniość związku ja-drugi jest konieczna ale niemożliwa bez tej mediacji trzeciego. W sytuacjach granicznych pluralizm strukturalny, analogia, jawi się jako dramat eidetycznie triadyczny. Intencja etyczna czyli owo pragnienie metafizyczne będąc bezpośrednim związkiem z drugim - rozgrywa się (zanim rozegra się wszelkie działanie się) w "horyzoncie", który wykracza poza ramy mojego ja i poza ramy drugiego i jest wobec mnie i drugiego transcendentny.

Dramat ten w perspektywie sytuacji granicznej stworzoneości *ex nihilo* rysuje się jako "wybranie etyczne". Sytuacja wybrania etycznego w stworzoneości *ex nihilo* doświadczana jest na płaszczyźnie nie metafizycznej już, lecz ontologicznej; analiza ściśle metafizyczna dokonuje się bowiem na poziomie rzeczywistości *in actu*, zanim dokona się analiza tego wszystkiego, co można nazwać zmianą. O zmianie filozoficznie zwykło się mówić¹¹⁵ w kategoriach szukania przyczyn sprawczych i celo-

¹¹⁵ Podobnie jak o strukturze bytu w neotomistycznych kręgach scholastycznych prawie wyłącznie zwykło się mówić filozoficznie w kategoriach złożenia bytu z aktu i możliwości; w tym też kontekście rozumiano istotę nie jako strukturę konstytutywną (*quidditas*) lecz jako możność (*essentia*). Takie rozważania są ewidentnie typu wtórnego, *ontologicznego* a nie pierwotnego, *metafizycznego* - bowiem dynamika zmian jest niezrozumiała bez

wych skutków, za które uważano wszelkie zjawiska przygodne czyli nie jawiące się jako absolutne. Pytanie ontologiczne krystalizuje się w postaci problemu skąd (racja) wzięło się jakieś zjawisko, którego początek i wzrost czy przemijanie obserwujemy, i dokąd (cel) zmierzają zjawisko w zmianie.

Ażeby lepiej zarysować poziom, na jakim zauważamy metafizycznie zmianę, warto znowu odwołać się do doświadczenia pragnienia metafizycznego, które ujawnia pluralizm metafizyczny czyli rzeczywistość nieprzewycięzalnie mnogą, zbudowaną z jednostek, i do fenomenu potrzeby, doświadczenia wpisującego się w horyzont fenomenu pragnienia metafizycznego. Doświadczenie potrzeby ujawnia coś, co można nazwać pluralizmem ontologicznym: doświadczamy w rzeczywistości nie tylko nieprzewycięzalnej mnogości, ale także i obcości tego, co inne, obcości czy braku bliskości, która nadaje pragnieniu metafizycznemu charakter potrzeby. Nie chodzi tu o pożądanie czyli o potrzebę wyabstrahowaną z pragnienia metafizycznego; w repertuarze naszych doświadczeń mamy także przeżycia różnych pożądań, w których zapomniana jest transcendentna inność drugiego. Pokusa właśnie - we wszystkich swoich formach - odwraca uwagę od tego stosunku etycznego z innym przeżywanego jako pragnienie etyczne.

Brak bliskości a więc doświadczenie niedoskonałości jawi się jako doświadczenie pozytywne, jako - mówiąc tradycyjnym językiem - bierna możność bycia w doskonalszej bliskości z drugim. Z jednej więc strony doświadczenie braku, głodu czy potrzeby - z drugiej pragnienie i możność doskonałości. Tak więc jest w nas *jakieś* doświadczenie doskonałości i to, idąc za pragnieniem Nieskończonego, doświadczenie doskonałości absolutnej

zrozumienia struktury samego aktu Bycia, czy precyzyjniej, *Bycia in actu*.

jako możliwości bliskości. Pomędzy mnie i drugiego rozdzielonych jakby obcością wkradło się doświadczenie świadectwa, że ów stan obcości nie jest stanem metafizycznym lecz tylko punktem wyjścia procesu prowadzącego do tego, czego doświadczenie pośrednie ("aprioryczne"¹¹⁶) daje świadectwo: procesu prowadzącego do zupełnej bliskości, do zupełnego przewyciężenia obcości, do zupełnego przewyciężenia pluralizmu ontologicznego czyli do *wzajemnego* (choć dalej *asymetrycznego*, czyli nie na zasadzie "do ut des") zjednoczenia z Absolutem. Oswojenie potrzeby - przemiana pożądania w pragnienie czy zatrzymanie degeneracji potrzeby w pożądanie - wydarza się jako odkrycie bliskości jako daru. Bliskości nie trzeba tworzyć ani zdobywać, ona jest, lecz ma inny kształt niż jakakolwiek bliskość, którą można wytworzyć. Odpowiedzią na odkrycie tej bliskości jest zdumienie o kształcie dziękczynienia; zdumienie "eucharystyczne" w etymologicznym tego słowa znaczeniu. Drugi, jeszcze obcy, jest już bliski, lecz bliskość ta nie jest odkryta i może pozostać nieodkryta: ja może pozostać nieprzytomne bliskości drugiego, solipsystycznie zamknięte i mimo bliskości drugiego realnie biedne i nie żyjące życiem drugiego. "Stań się tym, kim jesteś": droga do bliskości prowadzi przez odkrycie komunii i podjęcie jej a nie jej wytworzenie. W tej sytuacji rozwarstwienia naszego stosunku do drugiego na pragnienie metafizyczne (w którym drugi jest już obecny) i na potrzebę ontologiczną (w której drugi jest jeszcze daleki, jakby obcy) doświadczamy jakby podwójnej drogi, jaka wiedzie do drugiego. Droga bezpośrednia, będąca tutaj możnością zbliżenia, nie-aktualnością bliskości (bliskość *in potentia* nie *in actu*) i droga mediacji,

¹¹⁶ W transcendentnym (z "bocznego" wobec aposteriorycznego kierunku reakcji z Trzecim) a nie immanentnym czy transcendentalistycznym tego słowa znaczeniu.

świadczenia o drugim i o możliwości zbliżenia się do niego, możliwości która udoskonala. Ta mediacja przypomina syntetyczne doświadczenie aprioryczne, lecz ma transcendentne względem podmiotu źródło. Drugi, "obcy-nieobecny" jest mi jakoś, na innej niż bezpośrednia drodze bliski aż tak bardzo, że obietnicę przerwania obcości z nim doświadczam jako możliwość udoskonalenia i to udoskonalenia mającego cechy absolutności. Mam szczególne doświadczenie pełni, doskonałości, absolutności i Nieskończonego i to doświadczenie wydarzające się czy przychodzące (i w tym sensie z przyszłości: *à-venir* jak to opisuje Lévinas) do mnie z kierunku jakby bocznego w stosunku do mojej relacji z "innym-obcym". Ono jakby pilotuje moją aktywność wobec innego niezależnie od tego czy ma być ta aktywność akcją (*τέχνη*) albo kontemplacją (*θεωρία*) czy wiedzą (*ἐπιστήμη*) albo poznaniem (*σοφία*). On nie jest mi obojętny - chociaż znam go tylko jako jego a nie jako ty; chociaż jest mi obcy. Jawi się jako "jeszcze-obcy", a więc jednak jako już jakoś mi dany. Jeszcze nie bliski, choć już odkryty. Podobnie doświadczam siebie, jako kogoś, kto jest już, lecz przygodny: nie doświadczam swojej absolutności i pełni, są regiony mi obce, inne i obce, poza moim bezpośrednim doświadczeniem, chociaż jakby "apriorycznie" wiem o nich, że są. Doświadczam jednak tego, że te obce regiony nie są mi obojętne, że łączy mnie z nimi podwójna nić: są upragnione i są mi potrzebne, by doświadczenie tęsknoty za pełnią czy spełnieniem zostało rozwiązane. Jestem więc jakby zanurzony w absolutności, którą znam jako pełnię; to słowo nie jest dla mnie *flatus vocis* - to jest idea Nieskończonego we mnie, absolutne pragnienie metafizyczne. Tą swoją absolutnością świadczy, że to co inne i obce nie na zawsze jest obce. Że obcość jest przewycięzalna. Ono budzi we mnie tęsknotę za przewycięzeniem obcości

wyrywając tym samym z pokusy wegetacji i beznadziei¹¹⁷. Ono świadczy, że inny to nie obcy, choć tak go teraz przeżywam, ale "inny-bliski" czyli Drugi.¹¹⁸ Że może mi być bliski, że bliskość z nim jest możliwa, gdy pójść za tym absolutnym śladem, którym naznaczone jest pragnienie metafizyczne. Ten absolutny ślad wprowadza w pragnienie logikę potrzeby bliskości, która to bliskość staje się moją "obsesją". *Obsesja* jednak nie jest obsesją typu potrzeby czy tym mniej pożądania - jest obsesją *sui iuris*: "już, lecz jeszcze nie", albo jakby jeszcze obietnica lecz już spełniona. Nienasycenie pożądania czy ból potrzeby są w gruncie rzeczy nieprzytomnością siebie i bliskości z drugim, są powierzchownym czy naskórkowym (biologicznym czy psychologicznym, nie-istotnym bo nieprzytomnym) przeżywaniem siebie i związku z drugim jakby niepamiętanym. Drugi jest jakby niepamiętany, bowiem jest niepamiętny (diachroniczny radykalnie) i nie intencjonalistyczną pamięcią dostępny. Intencjonalność etyczna, intencjonalność intuicji etycznej jakby nie była intencjonalnością; drugi jest bliższy niż jakkolwiek nie-bezpośredni stosunek z nim poprzez jakąś intencję. Świadomość etyczna nie będąc *intencjonalistyczna*, czyli oparta wyłącznie o rodzącą się w ja transcendentálním *Sinnggebung*, nie jest jednak nie *intencjonalną* (cfr. SP, 258 oraz TIPH). Jest odniesiona do drugiego, tyle że *par excellence* bezpośrednio.

Ta sytuacja relacjonowania się, prócz dynamiki którą opiszemy jako *stricte* metafizyczną, jawi się w dynamice którą nazwiemy ontologiczną, jawi się w swojej zmienności, która jest doskonałą sytuacją graniczną pomocną

¹¹⁷ Cfr. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Kryjówka nadziei*. [w:] *Znak* 309 (1980) 343-355.

¹¹⁸ Cfr. HH, 48. 50; SP, 186-197 oraz M. Scheler, *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980, 159-160.

w analizie samej natury tej metafizycznej relacyjności. Zmienność relacji, która jawi się w sytuacji stworzenia *ex nihilo*, jest sytuacją graniczną podstawową dla obserwowanej natury relacyjności metafizycznej. Relacja metafizyczna generująca się w stworzeniu *ex nihilo* między Absolutem a jestestwami przygodnymi nie jest ani emanacją, ani produkcją z preegzystującego tworzywa, ani jakąś nieokreśloną *partycypacją*, lecz *wybraniem etycznym*.

Ta eidetyczna struktura rzeczywistości jawi się począwszy od doświadczenia intrygi czy dramatu czy węzła osobowego, od doświadczenia *ethosu* jako *eidosu* rzeczywistości. Osoby, szczególne centra tej intrygi, jawią się nie tyle jako elementy pewnej całości ale jako postaci, "węzły" dramatu etycznego, etycznego *zawężlenia*.

Doświadczenie Bycia jako realności wplecione jest nie w jakąkolwiek strukturę, ale w strukturę osobowej intrygi, w strukturę dramatu wielu postaci. Rzeczywistość jawi się jako struktura, jako wielość postaci i sieć relacji w jakie są zawikłane; od razu jawi się jako *pluralizm metafizyczny*, nieprzewycięzalna inność elementów a mimo to elementów komunikujących się między sobą, różny od przewycięzalnego *pluralizmu ontologicznego*, od przewycięzalnej obcości innego.

W doświadczeniu *pluralizmu ontologicznego* jawi się zmienność rzeczywista i wewnętrzna. Jej zaś pierwszym doświadczeniem jest doświadczenie własnej *przygodności*: moja substancjalność ma początek, mimo transcendencji nie jest absolutna. Jest to doświadczenie własnej stworzoneości (mniej lub bardziej anonimowe czy stematyzowane). Nie przezywam siebie jako trwającego zawsze i zmieniającego się tylko jakoś zewnętrznie (przypadłociowo a nie substancjalnie), ale doświadczam siebie jako kogoś, kto ma początek. Temu doświadczeniu towarzyszy od razu, bardzo nieraz delikatna czy wprost prawie niewyraźna intuicja związku z Absolutnym, z

Nieskończonym. Stąd więc konieczność jej uwyrażnienia: opis fenomenologiczny to w gruncie rzeczy eksplikacja tego co jest już obecne *implicite*. To doświadczenie własnej substancjalnej przygodności wzmocnione jest doświadczeniem substancjalnej przygodności innych i doświadczeniem zmienności bliskości z innymi od prawie zupełnej drugiego obcości (*quasi >ignotum "x"<*) do *perichoresis*. To doświadczenie własnej przygodności wplecione w doświadczenie absolutności pragnienia metafizycznego można nazwać doświadczeniem stworzoneości. Między mną a tym co absolutne jest z jednej strony *hiatus*, rozdział bardzo zasadniczy; ja nie jestem absolutny. Z drugiej strony jest intymny związek; ja wiem, co to jest absolutność i to doświadczenie otwiera mi cały świat, który przestaje być tylko obcy a staje się upragniony, także na sposób potrzeby. Owo pragnienie absolutne oswaja ("absolutyzuje" - w etymologicznym tego słowa sensie) potrzeby, relatywizując je. Nie przezywam w obliczu potrzeby oswojonej pragnieniem metafizycznym swojej sytuacji tragicznie, nie jestem skazany na poządanie przedmiotu potrzeby. Nie pozadam tego co inne i obce jako warunku, typu *conditio sine qua non*, mojej substancjalnej tożsamości. Drugi jest mi potrzebny ale nie jak w poządaniu: jest *upragniony*. Już jest bliski jakoś szczególnie: dany a nie do zdobycia. Do przyjęcia jak dar a nie do zdobycia, otrzymany i nie do przywłaszczenia. Obecny już lecz jeszcze nie odkryty: jestem zań odpowiedzialny, choć nie mogę go zakwestionować. Dany mi tak, jak ja sam sobie zostałem dany. A jakże ja sobie zostałem dany? Jawię się sobie jako jakby nieprzytomny siebie: do odkrycia. Do otwarcia się na siebie, na swoją głębię metafizyczną¹¹⁹. Inny niż

¹¹⁹ Cfr. Mencius (372-289 p.n.e.), *Dzieła* [w:] *Cztery Księgi*. Ho Kien Fou 21910: "Kto dochodzi do granic swego serca - zna swoją ludzką naturę. Poznanie swej

Absolut jestem w zazyłości czy obdarowny zazyłością z Absolutem. To obdarowanie jest bardzo mocne, lecz jakby w ogóle nie naruszało mojej tożsamości. Moje ja może zamknąć się w sobie, a owo obdarowanie, choćby nie przyjęte (nie odwzajemnione) - trwa asymetryczne wobec mojego odwzajemnienia i tym swoim trwaniem wcale na siłę mnie nie otwiera. Nie jestem częścią tego Absolutu i w tym sensie nie "uczestniczę" czy nie partycypuję w Absolutcie. Jestem jakby *ex nihilo*. Absolut nie potrzebuje mnie a mimo to pragnie. Odkrywam więc prócz własnej potrzeby absolutności i braku takiej potrzeby u Absolutu coś, co stanowi klucz do zrozumienia stosunku z Absolutem i z innymi. Odkrywam to, co leży u podstaw pragnienia metafizycznego a co za Lévinasem można nazwać *wybraniem etycznym*. Powróćmy do konstatacji Lévinasa: "Idea stworzenia z niczego wyraża wielość nie zjednoczoną 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." (TI, 77-78) Stworzonność *ex nihilo*, wybranie etyczne znaczy, że Bóg stwarzając nie tyle mówi jakies neutralne "ontologiczne" "stań się" i dopiero potem ocenia jako dobre to, co uczynił ("jesteś dobry Adamie, więc cię kocham") - lecz stwarza metafizycznym wybra-

ludzkiej natury jest poznaniem Nieba."

niem: "kocham cię", wybraniem, które od razu ma charakter nie-neutralny lecz jest dobrocią miłości ("Adamie kocham cię", i Adam stał się i jest dobry). Owa zewnętrzność natomiast znaczy - idąc za ideą Izaaka Lurii¹²⁰ - jakby wycofanie się Absolutu, Jego kontrakcję (cimcum)¹²¹. Jakby Absolut opuścił jakiś region wewnątrz siebie zostawiając mistyczną przestrzeń, z której wycofał się, by powrócić w stwarzaniu i objawieniu. Lecz zanim stanie się ów powrót w bliskości etycznej w stwarzaniu i objawieniu, rodzi się pytanie, co pozostało tam, by była to jednak przestrzeń, choćby zewnętrzna. Gdyby tę dynamikę rozważać pamiętając o triadycznym (trynitarnym) kształcie Absolutu, można by ten paradoks, myślę, łatwo rozwiązać, idąc np. za tropem związku stworzenia w pierwszym rzędzie nie od razu ze wszystkimi osobami Absolutu; tak jakby jedna wycofała się z przestrzeni stwarzania. My jednak ten problem w tym studium zostawmy w tak tylko zarysowanym kształcie.

Stworzenie *ex nihilo* jawi się jako wybranie etyczne czyli obdarowanie substancjalnością etyczną, obdarowanie możliwością wejścia przez podjęcie odpowiedzialności w bliskość z Absolutem bliskim już ze swojej strony i z tym wszystkim, co jest w jego zasięgu, czyli

¹²⁰ Cfr. G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*. Pyaot Paris 1960, 277-279.

¹²¹ Cfr. I. Kania, *Opowieści z żydowskiej "Księgi Świątliwości"*. [w:] *Znak* 356 (1984) 871: "Wypracowana przez Izaaka Lurię w XVI wieku teokosmogonia operuje kluczowym dla niej pojęciem cimcum (kurczenie się, skupiane) Boga; cimcum jest pierwszym "fizycznym" warunkiem rozpoczęcia stwarzania świata. Cimcum Lurii można zestawić z "wdech" Boga i "prasargą" Brahmę w myśli indyjskiej; obrazuje ono tę fazę dzieła kreacji, którą w pismach hermetyków spotykamy pod nazwą regressus."

z każdym. Obcy są mi obiecani, nie byli więc nigdy obcy. Są mi braćmi. Lecz ja stopniowo tylko dochodzę do przytomności tego faktu. Mogę iść do nich, jestem bowiem nimi obdarowany: mogę ich przyjąć nie muszę ich zdobywać. Między nami - z pozoru, z nieprzytomności czy z urojenia obcymi - jest enigmatyczna nić wybrania etycznego, która "oswaja" potrzebę tak, że nie staje się ona pożądaniem. Ta nić bliskości jako potrzeba przemienia się w przytomność tęsknoty. Lecz tęsknota to już rodzaj szczęścia - jej ból czy nieszczęścia są nieszczęściami szczęśliwego, czymś w gruncie rzeczy powierzchownym. Tęsknota to - inaczej niż nostalgia - nie jest brak obecności, lecz już obecność, choć bolesna. Inna to jednak tęsknota od nostalgii powrotu do już znanego i opuszczonego (cfr. II, 3), do siebie, do "syn-chronii". O ile nostalgia zmierza ku znanemu już na sposób tożsamości, o tyle tęsknota jest ekscentryczna, mierzy się z innym dia-chronicznym, radykalnie zewnętrznym.

Wolność wybrania etycznego jest wolnością transchroniczną, a więc wolnością z pozycji nieprzezwyčajalnej diachronii. Nie jest to wolność dialektyczna zmierzająca od iluzji antytez do urojania utopijnej synchronicznej syntezy. Wolność ta nigdzie już czy w ogóle nawet nie zmierza. Ona po prostu jest. Zamiast synchronii - transchronia. Zamiast syntezy - bliskość przenikania perichoretycznego. Sytuacja dynamiczna lecz nie proces: już wszystko dokonało się i trwa: *JEST*.

Poprzez ten mój, substancji przygodnej, stosunek z Absolutem, stosunek stworzoneości, poprzez tę sytuację graniczną dostrzegam lepiej - różnicuję od innych dynamik - to, co doświadczam jako pragnienie metafizyczne. Ze strony Absolutu nie ma nie tylko pożądania ale i żadnej potrzeby. Ze strony Ja stworzonego pragnienie metafizyczne jawi się jako tęsknota do drugiego (nie nostalgia do czegoś swojskiego w nim). Tęsknota ta może transmitować się na potrzeby czy degenerować w pożada-

nie. Absolut ze swojej strony jest pełnią i nie ma w nim miejsca na udoskonalenia. Nawet tęsknota jest już w istocie żywą obecnością, spełniona w samym akcie stworzenia. To właśnie niesie mi doświadczenie absolutności, które nie jest mi obce, choć nie jest cechą mojej osoby. Jest to doświadczenie jakos podobne do tego, które Kant w § 2 "Prolegomenów" nazwał doświadczeniem syntetycznym a priori, a czego aprioryczność rodzi się z innego niż aposterioryczność kierunku doświadczenia. Właśnie doświadczenie etyczne ma w sobie wymiar jakby z kierunku "bocznego" w stosunku do relacji podmiot-przedmiot. Ten kierunek w swej istocie jawi się jako idea absolutnego świadectwa, świadectwa, jakie Absolut daje o tym, do czego możemy też dotrzeć aposteriorycznie. Byłby to trzeci kierunek doświadczenia, prócz doświadczenia samego siebie (a priori we właściwym sensie tego słowa) i drugiego (a posteriori). Doświadczenie absolutności jest mi dane z zewnątrz ("to nie jestem ja"), choćby niewyraźnie, tak niewyraźnie, że mogę nie zaangażować się w analizę tego doświadczenia i przezywać np. absolutność jako moc nieskończoną neutralną i nie odkryć w stematyzowany sposób, że Absolutne to miłość i dopiero jako miłość jest mocą: mocą miłości.

Nie ma więc ze strony Absolutu żadnego pożądanego ani potrzeby. A jednak jest związek ze mną i to związek bardzo intymny, zazyły i pozytywny: obdarowujący mnie mną i obdarowujący mnie innymi jako utęsknionymi czyli już obecnymi: możliwością wejścia w życie Absolutu i tego, co jest w jego zasięgu. Ten związek umyka logice jaką proponuje¹²² sama przygodność, logice, którą można

¹²² Twierdzenie Lévinasa, że stosunek z Drugim nie zwycięża separacji (TI, 229) rodzi pytanie dla jakiej logiki logiczna jest taka sytuacja: cfr. G. Sommariva SJ, *Il pensiero non è un labirinto. Dialettica e mis-*

zredukować do perspektywy pytań o przyczynę i cel zmian. Choć jestem stworzony i wiem przez kogo jestem stworzony i ku czemu jestem stworzony, moje pytanie o dlaczego ($\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\iota$), pytanie o przyczynę i sens tego stworzenia jako cel - jest nie na miejscu. Choć jestem nie-potrzebny a nawet nie-utęskniony - *jestem upragniony*. Doświadczenie stworzoneości *ex nihilo* otwiera przede mną porządek dobroci. Choć jestem bezcelowy nie jestem bezsensowny. Metafizycznie, zanim (czy inaczej niz) przyczyna i cel, zanim ontologia czyli początek i wzrost (proces) i zmiana w ogóle - jestem ukochany. Dopiero w świetle tego ukochania, wybrania etycznego¹²³, początek i koniec, wzrost, zmiana, przyczyna, cel zaczynają znaczyć sensownie. Myślę, że absolutności nie sposób wyjaśnić przez analizy przyczynowości, lecz że jest dokładnie odwrotnie, czyli że przyczynowość jest zrozumiała przez odniesienie do absolutności ("zasada racji dostatecznej" więc metodologicznie ma charakter analityczny). Tradycyjna teoria partycypacji bytu notorycznie omijała to doświadczenie w swoich analizach i grzęzła w niedopowiedzeniach: Niby stworzenie nie jest emanatem Stwórcy, jego częścią, ani tym bardziej produktem z jakiegoś preegzystującego tworzywa uformowanym aktem twórczym, ale sam już termin "partycypacja" (*pars* - część) odsyła myślenie w dwuznaczność niedopowiedzenia tego, co naprawdę istotnie stało się i jest między Absolutem a stworzeniem w akcie stworzenia.¹²⁴ Dla filozofii tradycyjnej te stosunki z Absolutem są jakoś

tero. Jaca Book, Milano 1981, 321.

¹²³ Cfr. także Emmanuel Lévinas, *philosophe au pays du Sacré*. Wywiad dla Ch. Descamps, [w:] *Le Monde* 1-2. 11. 1980, XV-XVI.

¹²⁴ Cfr. W. Strózewski, *Creatio ex nihilo*. [w:] *Istnienie i sens*. Kraków 1994, 73-120.

bezosobowe, przynajmniej na poziomie metafizycznym. Sam Absolut, czyste istnienie - czyli istnienia (*esse*) akt czysty bez żadnej możności czyli istoty (*essentia*) - rozumiany jest jakoś bezosobowo, bezstrukturalnie w ogóle: "bez-istotnie" (w sensie bez *quidditas* czy *hæcceitas*). Dla tego typu scholastycznej mentalności nawet teologiczna wizja Trójcy bazująca na jasnym doświadczeniu teologicznym jest trudna do opisan¹²⁵ a filozoficzna wizja triadyczna wydaje się szaleństwem. Lecz zewnętrzność innego jest właśnie dla immanentyzującego myślenia nie tylko *enigmą* lecz nawet *ziarenkiem szaleństwa*¹²⁶. W Absolucie nie ma miejsca - idąc za logiką scholastyki tomistycznej - na żadne zróżnicowanie, gdyż groziłoby ono utratą absolutności. Lecz tym samym podobnie dwuznaczny w niedopowiedzeniu (czy to nie kompromitacja absolutności) staje się związek Absolutu ze stworzeniem: cóż bowiem znaczy w takiej perspektywie zjednoczenie z Absolutem. Co właściwie opisuje partycypacja? Jest ona raczej opisem negatywnym: stworzenie nie jest emanatem ani produktem, lecz nie wiadomo pozytywnie czym jest.

Wchodząc poprzez doświadczenie stworzoneości w to, co łączy mnie z Absolutem, napotykam od razu eidos rzeczy-wistości, miłość i jej triadyczną strukturę osobową. Przez "okno" sytuacji granicznej stworzoneości, odkrywamy wybranie etyczne i jego strukturę pragnienia metafizycznego - strukturę, która jest gramatyką spotkania z drugim, strukturę zarówno zaistnienia jak i istnienia

¹²⁵ Cfr. na ten temat: F. Bourassa SJ, *Questions de Théologie Trinitaire*. P. U. G. Rome 1970.

¹²⁶ Cfr. AE, 86 przypis 3: "*Dusza to inny we mnie. Psychizm, jeden-dla-drugiego, może być [nawet] opętaniem i psychozą; dusza jest już ziarenkiem szaleństwa*". Oraz SP, 150.

oraz bliskości. Gramatyką rzeczywistości, która to rzeczywistość jest komunikacją bezpośrednią istnienia mnogich elementów, osób, postaci dramatu metafizycznego - jest miłość. Miłość, owa transcendencja i bezpośrednia bliskość są spotkaniem z drugim, w którym mediuje - nie intermediuje - trzecia postać. Jest ona jak ja i drugi osobą z całym ciężarem ontycznej substancjalnej transcendencji. Bezpośredniość konieczna ale niemożliwa bez mediacji, jawi się jako cel, ideał w doświadczeniu ontologicznym czyli w doświadczeniu zmiany ontycznej. Pluralizm strukturalny jawi się eidetycznie dramatem triadycznym. Intencja etyczna, owo pragnienie metafizyczne będące bezpośrednim związkiem z drugim dzieje się w "horyzoncie", który wykracza poza ramy mojego ja i poza ramy drugiego; jest wobec mnie i wobec drugiego transcendentny. Hermeneutyka metafizyczna jest umiejętnością dostrzegania i uzględniania w analizach tego naturalnego horyzontu interpretacji, eidetycznego horyzontu poznania i rozumienia rzeczywistości jako triadycznego dramatu. Ta perspektywa jest *kluczem* czy *węgielnym kamieniem filozoficznym* istotnego myślenia: Nie mamy tylko naszego punktu widzenia, ani tylko punktu widzenia drugiego, ani nawet jakiegoś konwencjonalnie wspólnego punktu widzenia, *horyzontu* w sensie potocznym tego słowa¹²⁷, który by intermediuował wzajemne porozumie-

¹²⁷ Cfr. B. J. F. Lonergan SJ, *Metaphysics as horizon*. [w:] *Gregorianum* XLIV (1963) 307-318 oraz *Method in Theology*. London 1973, 235-237: Lonergan przypomina naszą aktywność względem horyzontu, który w potocznym sensie oznacza okrąg ograniczający, linię wyznaczającą granicę naszego własnego pola widzenia. Powoli, gdy przesuujemy się, linia ustępuje przed nami odsłaniając nam przedmioty dotąd niewidoczne i postępuje za nami zasłaniając przedmioty dotychczas widoczne. Zależnie od miejsca pobytu mamy różne horyzonty. Różny jest przede

nie, ale zanurzeni jesteśmy w kontemplacji w obecność *sui iuris* "horyzontu" rozumienia, który jest dramatem trzech transcendentnych postaci.

Tak więc *Triada* ta jest gramatyką, *μορφή* spotkania z drugim, strukturą nie tylko zaistnienia ale i Bycia "w ogóle", a więc gramatyką bliskości *in actu* (nie tylko *in potentia* czy *in fieri*): jest Gramatyką czy *Μορφή* rzeczywistości. Ta transcendentalna *μορφή* jawi się jako transcendentalne czy metafizyczne piękno, jako metafizyczna dobroć. Transcendentalia opisujące strukturalne warunki konstytutywne (czy, patrząc ontologicznie, warunki możliwości) "bliskości-i-transcendencji" czyli rzeczywistości - to transcendentalia metafizycznego piękna, metafizycznego dobra i metafizycznej prawdy.

Problem przyczyn sprawczej i celowej wpisuje się w problem ontologiczny: w zmianie ontologicznej czyli dynamicznie to co jest dobrem staje się celem a to co jest *sensem*, formą (*μορφή*) - staje się "racją dostateczną" w przyczynowaniu sprawczym. Różnorakie tzw. dowody na istnienie Boga są, myślę, w swej istocie *sytuacjami granicznymi*, w których jawi się w różnych aspektach doświadczenie Absolutnego, lecz samo to doświadczenie jest pierwsze a owe sytuacje służą tylko jego eksplikacji, nie są zaś jego dowodzeniem (uprawomocnieniem). Mówiliśmy o tym rozważając kwestię metody w metafizyce.

wszystkim podział całości przedmiotów widzialnych. Poza horyzontem znajdują się przedmioty, które, przynajmniej w tym momencie, nie mogą być widziane. Wewnątrz horyzontu znajdują się przedmioty, które teraz mogą być widziane. Lecz to my niejako decydujemy swoim postępowaniem, które z nich są widzialne a które nie. "Horyzonty mają to do siebie, że odsuwają się z szybkością równą prędkości marszu" (Z. Bauman). Podobnie jak z naszym widzeniem ma się rzecz z naszym poznaniem.

3.2. Enigma piękna¹²⁸

3.2.1. "Kształtem miłości - piękno jest, i tyle."

*"Na ten świat Miłość zstąpiła z Miłości,
a przybrała kształt piękna."*

Simone Weil

Poziom analiz transcendentálnego piękna nie jest poziomem *ja-aksjologicznego*, gdyż piękno zanim zostanie uznane za wartość jest *transcendentale*. Nasze analizy rozgrywają się więc na poziomie *Ja-metafizycznego*, i same warunki zejścia na ten poziom metafizyczny opisuje właśnie *transcendentale* piękna. Analiza kontemplatywności, która jako metoda rezygnacji (ubóstwa) ze wszystkich dogmatów krytycznych, ze wszystkich narzędzi redukujących ogląd fenomenu do rozmiaru okularu, którego się używa do badania tego fenomenu oraz rezygnacja ze wszystkich artefaktów jakie pozostawiają narzędzia, otwiera przed nami dostęp do samoprezentującej się struktury eidetycznej rzeczywistości.

Kontemplacja metafizyczna, której dynamizmem konstytutywnym jest miłość, nie jest ani kontemplacją estetyczną ani psychicznym emocjonalnym czy racjonalno-apodyktycznym stanem, lecz jest takim "w-nikaniem" w rzeczywistość, że ja naraz ma obecne we wglądzie wszystkie "punkty odniesienia": nie tylko siebie-podmiot, albo tylko przedmiot czy tylko "horyzont". Jest to taka

¹²⁸ Skrócona wersja tego paragrafu (3.3) ukazała się drukiem pt. *Enigma piękna*. [w:] *Zawierzyć człowiekowi*. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny. Znak, Kraków 1991, 185-211.

ἔκστασις JA, że jest ono obecnością poznawczą - w najmocniejszym tego słowa znaczeniu - nie tylko w jakimś regionie czy warstwie rzeczywistości, lecz obecnością poznawczą eidetyczną, na poziomie konstytutywnym. Tym poziomem jest ἦθος czyli dramat etyczny: "kształtem miłości - piękno jest, i tyle" (C. K. Norwid).

Także do uwyrażnienia metafizycznej struktury piękna służyć może doświadczenie źródłowe *pragnienia metafizycznego* (cfr. TI, 3-4), umożliwiające wyróżnicowanie *pragnienia etycznego* od *potrzeby*. Piękno metafizyczne nie jest potrzebą estetyczną, czymś tylko co się podoba czy jest ładne według jakiejś potrzeby psychicznej (przyzwyczajenia czy jego rozbicia przez coś co jawi się jako nowe). Piękno metafizyczne to *θεωρία* w mocnym tego słowa znaczeniu czyli kontemplacja, wymiar rzeczywistości taki, że *Ja*-metafizyczne w nią "w-nika": piękno metafizyczne jest enigmą czyli fenomenem dostępnym tylko miłości.

3.2.2. Problematyka epistemologiczna i metodologiczna opisu fenomenu piękna

*"Nie można nie mieć epistemologii.
Ci, którzy tak mówią, mają po prostu
złą epistemologię."*

Gregory Bateson

Przedmiotem tej analizy jest piękno w jego istotowym wymiarze, opisanie istotowych momentów, właściwych każdemu zjawisku piękna. Opisu istoty piękna zamierzamy dokonać w ramach fenomenologicznego nurtu filozofowania, w ramach tzw. nowej fenomenologii adaptującej analizę eidetyczną do *par excellence* bezzałożeniowego opisu.

Od czasów starożytnych, szczególnie w nurcie tradycji scholastycznej piękno uważane było albo za jedną z

naczelnych wartości albo wprost za taką wartość, której inne wartości naczelne (dobro i prawda oraz partykularne wartości od nich zawiste) są momentami¹²⁹. Piękno,

¹²⁹ Cfr. Tomasz z Akwinu (S. th. 1, 2 q. 27 a. 1 ad 3): "Pulchrum addit supra bonum quedam ordinem ad vim cognoscitivam."

Oraz E. Coreth SJ, *Metaphysik*. Innsbruck 1964, 396: "Das Schöne ist das, dessen Anblick gefällt, in dessen Anschauung also ein Streben erfüllt zur Ruhe kommt. Somit zeigen sich in der Schönheit zwei Aspekte, durch die sich das Schöne sowohl dem Wahren als auch dem Guten wesensverwandt erweist. Das Schöne ist ein Bonum, ein Erstrebenswertes und Liebbares, etwas, das ein Streben anzieht und ihm Ruhe und Erfüllung schenkt. Aber gegenüber dem Guten im allgemeinen kommt ein Element hinzu, durch das Schönheit das Wesen der Wahrheit in sich aufnimmt. Denn das Streben geht danach, den Gegenstand anzuschauen und sein Aussehen zu genießen. Dasjenige also, worin das Streben erfüllt wird, ist ein Erkenntnisvollzug; das Schöne ist also ein Erkennbares, ein Verum. Aber nicht jede Erkenntnis ist derart (...) sondern allein ein intuitives oder kontemplatives Schauen, (...) sondern die Unmittelbarkeit der Anschauung ist dem Schönen als solchen zugeordnet."

A także M. A. Krapiec OP, *Byt i piękno*. [w:] ZN KUL 1 (1963) 15-34, gdzie przeżycie piękna jest określone jako pierwotne intelektualno-emocjonalne przeżycie kontaktu intencjonalnego o charakterze kontemplacji. Krapiec pisze: "Jeślibyśmy nazwali całościową reakcję poznawczo-pożądawczą człowieka przeżyciem pięknościowym, to takie właśnie całościowe przeżycie byłoby czymś pierwotnym w ludzkiej psychice. I jeśliby takie pierwotne przeżycie ludzkie było źródłem dla wszystkich dalszych przeżyć poznawczych, czy też czysto wolitywnych, to przeżycie pięknościowe byłoby rzeczywiście transcen-

szczególnie w ujęciu scholastycznym, było uważane za właściwość transcendentalną bytu, czyli właściwość przysługującą każdemu desygnatowi pojęcia byt. Piękno, podobnie jak prawda i dobro traktowane było ponadto jako tzw. *transcendentale* relacyjne tj. jako właściwość bytu, jego aspekt czy strona, o ile ów byt w jakiegokolwiek postaci realnie istniejący stanowi przedmiot intencjonalnych aktów intelektu i woli. Piękno to sam byt - jak mówiono - o ile można w nim dostrzec konieczne przyporządkowanie do intelektu (poznania) i woli (pożądania)¹³⁰.

Analiza wartości, w tym także wartości piękna, była przeprowadzana tradycyjnie metodą przedmiotową, obiektywistyczną. Dopiero w XVII wieku rozpoczął się proces dowartościowania analiz podmiotowych, który osiągnął skrajność w subiektywistycznym traktowaniu piękna. Spór między obiektywizmem a subiektywizmem na terenie teorii piękna sprawił, że problem transcendentalnych właściwości bytu, szczególnie piękna, nie został jeszcze gruntownie opracowany¹³¹. Opracowanie takie nie wydaje się możliwe ani w ramach stylu filozofowania obiektywistycznego, ani subiektywistycznego. Aby umożliwić analizy wyczerpujące całą dramatyczną złożoność fenomenu piękna, trzeba dokonać - dając się prowadzić samemu fenome-

dentalne w stosunku do wszelkich dalszych przeżyć poznawczych wyrażających się między innymi też w transcendentaliach."

Cfr. także P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej*. KUL Lublin 1986.

¹³⁰ Cfr. M. A. Krąpiec OP, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*. [w:] *Znak* 130 (1965) 430.

¹³¹ Cfr. W. Stróżewski, *Filozofia wartości*. [w:] *Znak* 130 (1965) 405.

nowi - zasadniczej zmiany w postawie uprawiania filozofii piękna tzn. należy analizy metafizyczne rozpocząć od *sui iuris* analiz typu aksjologicznego¹³². Wartości jawią się bowiem jako rzeczywistość nierozzerwalnie związana ze wzajemnym przyporządkowaniem podmiotu oraz przedmiotu, ale przyporządkowaniem zawężonym w dramacie wielu postaci, nie tylko tych dwu. Ponieważ zaś arbitralnie aprioryczne tezy zaczerpnięte z metafizyki uprawianej podmiotowo, a więc tezy sformułowane przed dokonaniem opisu zjawiska, sugerują pewien określony sposób zależności podmiotu i przedmiotu, dlatego trzeba uwolnić się na wstępie analiz od wszelkich ontologicznych tez odnośnie piękna. Zależność bowiem podmiotu i przedmiotu opisywana w transcendentaliach jest czymś, co ma być dopiero ukazane w analizach. U początków metafizyki trzeba zająć postawę neutralistyczną tzn. zachować wolność w stosunku do wszelkich apriorycznych aksjomatów trzeba je "wziąć w nawias" (ἐπιποχή). Owo właśnie wzięcie w nawias jest istotą tzw. redukcji fenomenologicznej. Piękna nie analizuje się od razu jako bytu pięknego albo przeżycia piękna, ale jako zjawisko, fenomen piękna.

Piękno więc potraktujemy w naszym opisie jako fenomen, jako to, co jest dane bezpośrednio¹³³, uwzględniając zarazem sposób jego obecności dla podmiotu. Fenomenem nazywamy to, co jawi się świadomości prezentującej źródłowo rzeczywistość, razem ze sposobem w jaki się

¹³² Cfr. M. A. Krapiec OP, art. cyt., 432 i A. Jarnuszkiewicz SJ, *Subiektywizm czy subiektywność?* [w:] *Znak* 252 (1975) 795-798.

¹³³ Cfr. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* - I. Warszawa 1967, 94-101 i 207-237 oraz R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Warszawa 1974, 153-163.

jawi. W traktowaniu piękna wyzbywamy się już w punkcie wyjścia wszystkich wstępnych i samym opisem jeszcze czy w ogóle nieuzasadnionych uschematyzowań, np. twierdzenia, że *piękno jest aspektem bytu, o ile ten jest przy-
porządkowany poznaniu i pożądaniu człowieka* czyli twierdzenia ontologizującego i antropologizującego analizę piękna.

Redukcja piękna do zjawiska piękna uwalnia także w punkcie wyjścia opis z podziału na stronę czysto podmiotową i czysto przedmiotową. Badania metodą fenomenologiczną są raczej podmiotowo-przedmiotowe, ponieważ w punkcie wyjścia uwzględniają ścisłą przynależność do siebie tego, co podmiotowe i tego co przedmiotowe, widoczną w samej istocie fenomenu. Metoda fenomenologiczna umożliwi analizę zjawiska piękna bez oddzielenia aktu od jego przedmiotu. Niemniej dla jasności opisu będziemy wprowadzać terminologiczne rozróżnienia akcentując raz moment aktowy, egotyczny fenomenu, a raz moment przedmiotowy. Metodę tę jako zasadniczą w opisie piękna usprawiedliwia fakt, że już potocznie fenomen piękna jawi się jako podmiotowo-przedmiotowy. Dzięki zastosowaniu metody fenomenologicznej raz będziemy opisywać moment subiektywny a raz obiektywny fenomenu, mając zawsze na uwadze intencję ukazania ich wzajemnej *sui iuris* przynależności, która jawi się w dalszej analizie jeszcze bardziej skomplikowana niż relacja podmiotu i przedmiotu.

Fenomen piękna, a więc piękno jawiące się bezpośrednio, uwolnione metodologicznie od wszystkich struktur metateoretycznych - badamy w jego istocie, eidetycznie. Nie opisujemy całego zjawiska piękna tworząc jakby katalog zjawisk pięknych, lecz jedynie jego istotę, czyli te własności piękna, które ujmujemy się odpowiedzią na pytanie o "co" (was) fenomenu¹³⁴. Własności istotowe

¹³⁴ Cfr. E. Husserl, dz. cyt., s. 20 oraz M. Scheler, O

czy naturalne, to własności konieczne a w konsekwencji stałe czyli niezmiennie własności zjawiska oraz pryncypialne (*ἀρχή*) czyli warunkujące własności zmienne¹³⁵ fenomenowi związane z istotą. Stałość o jaką nam chodzi jest absolutna, ponieważ nasze analizy sytuujemy na poziomie metafizycznie *πρώτη*. Jako konieczne jawią się własności istotowo konstytutywne dla zjawiska, czyli te bez których dane zjawisko nie byłoby sobą¹³⁶, nie byłoby tym, czym jest, czy po prostu by go nie było. Istotowe więc własności są charakterystyczne dla wszystkich sytuacji, w jakich przejawia się fenomen: są więc niezmiennie. Dlatego też, nawiązując do platońskiej intuicji istoty jako czegoś absolutnego, można nazwać zespół własności istotowych *eidosem* fenomenowi. Te istotowe własności uchwytywane są bezpośrednio intuicją istotową (*ἐπαγωγή*) o charakterze intelektualnym, noetycznym czy noumenicznym a nie tylko numinotycznym czy emotywnym - w procesie nazwanym przez Husserla redukcją eidetyczną. Piękno więc zamierzamy opisywać w jego koniecznościowej budowie, a w konsekwencji uwyraźnić w opisie cechy właściwe każdemu *par excellence* zjawisku piękna.

Pozostaje jeszcze uwyraźnić zasadniczy termin będący określeniem zamierzeń naszych analiz: opis fenomenologiczny *eidosu* piękna. Chcemy dokonać fenomenologicznego opisu piękna, czyli bezpośrednio, w abstrakcji od wszelkich metateoretycznych ustaleń opisać to, co nazywamy pięknem, a więc doświadczenie, które kryje się za tym

zjawisku tragiczności. Lwów 1938, 8-9.

¹³⁵ Cfr. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*. T. II. Warszawa 1961, 206-207 i 240-242 oraz E. Husserl, dz. cyt., 19.

¹³⁶ Cfr. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*. T. II. Warszawa 1961, 205.

terminem. Pragniemy uczynić to w wymiarze istotowym fenomenu, a więc uwyraźnić opisem tylko te struktury fenomenu, które są absolutnie niezienne, które są stałym "wyglądem" piękna.

3.2.3. Piękno a wartości estetyczne

*"Ci (...) co lubią słuchać
i patrzeć, kochają piękne głosy i barwy
i kształty i to wszystko, co z nich wykonane.
Ale natury Piękna samego dusza ich
nie potrafi dojrzeć i ukochać."*

Platon

Idea piękna pochodzi od Greków, którzy w epoce klasycznej przypisywali je wszystkiemu, co cenne, co się podoba, co godne uznania i wyboru. Καλόν, piękno, - znaczyło dla nich prawie to samo, co αγαθόν, dobro¹³⁷. Grecy używali terminu piękna nie tylko na określenie rzeczy zmysłowych (αἰσθητά) ale także - jeśli nie głównie - na określenie rzeczy umysłowych (νοητά). Piękno widzialne wczesni Grecy nazywali raczej symetrią, a piękno słyszalne - harmonią. Dla Platona piękno stało się wartością centralną; konstatuje nawet w "Uczcie", że "jeżeli dla czegoś warto żyć, to dla oglądania piękna" i od niego też zapoczątkowuje się triada wartości podstawowych: prawdy, dobra i piękna. Piękno już przez Greków było określane jako synteza sprawiedliwości (czy też prawdy) i dobra. Jednakże w miarę rozwoju terminologii piękno jako wartość naczelną i własność przysługująca rzeczom umysłowym stopniowo ulegało estetyzacji

¹³⁷ Cfr. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*. T. I. Warszawa 1960, 135.

tn. opisywano terminem piękna coraz częściej własności zmysłowe. W. Tatarkiewicz nazwał ten proces "upadkiem pojęcia piękna"¹³⁸. Piękno stopniowo było redukowane do takich własności jak harmonia części czy właściwa proporcja albo "*membraorum commensuratio*" (Boecjusz) czy też "*numerositas*" (św. Augustyn). Jedyne w scholastycznych analizach piękna, zasadniczo po św. Tomaszu, nawracano do intuicji najdawniejszych. Ten zapoczątkowany już przez Greków proces estetyzacji piękna przybrał w XVII wieku swój zasadniczy kształt. Piękno z wartości nadrzędnej - czy pierwszej - w stosunku do innych wartości podstawowych (dobra i prawdy) oraz w stosunku do wartości estetycznych, w których się realizowało w rozmaitych odmianach¹³⁹ - stało się stopniowo jedną z wielu wartości estetycznych, by dzisiaj często nie zajmować w ogóle miejsca wśród nich. Idea piękna została wyparta takimi pojęciami jak wdzięk, wzniosłość, powab, wrażenie estetyczne czy subtelność. Wydaje się nawet, że z estetyki naukowej została zasadniczo w ogóle wyrugowana jako nie dająca się zdefiniować; jako zbyt enigmatyczna.

Problem stosunku piękna do innych wartości trzeba rozbić na dwa zagadnienia. Jednym jest stosunek piękna do innych wartości nadrzędnych, do prawdy i dobra, które jawią się - będziemy to analizować ponizej - dwoma momentami piękna, drugim zagadnieniem jest stosunek piękna do wartości estetycznych. Czy piękno jest wartością estetyczną nadrzędną, która "realizuje się w rozmaitych odmianach, czy też istnieje wiele wartości estetycznych niesprowadzalnych do siebie ani też nie

¹³⁸ W. Tatarkiewicz, *Wielkość i upadek pojęcia piękna*. [w:] *Droga przez estetykę*. Warszawa 1972, 90-100.

¹³⁹ Cfr. M. Gołaszewska, *Świadomość piękna*. Warszawa 1970, 511 nn.

dających się odnieść do żadnej wartości nadrzędnych"¹⁴⁰?

Wydaje się rzeczą niewątpliwą, że piękno można rozpoznać we wszystkich jakościach zaliczanych do wartości estetycznych. Piękno ulega w jakościach estetycznych modyfikacjom bądź ze względu na sytuację, w której się znajduje, bądź ze względu na aspekt w jakim ujmuje go opis. Arystoteles w "Poetyce" (n. 1449 b 24) wyróżnił takie odmiany piękna jak tragizm, komizm, epiczność i satyryczność. Jednakże prócz nieprecyzyjnego określenia tragiczności zawartego w opisie tragedii ["*Tragedia jest (...) przedstawieniem akcji poważnej (...) przez działanie, które (...) wzbudza litość i trwogę.*"] określenia innych odmian piękna nie przechowały się¹⁴¹. Do rozszyfrowania intuicji Arystotelesa przydają się raczej współczesne analizy np. analiza fenomenu tragiczności dokonana przez Maxa Schelera¹⁴².

Gołaszewska¹⁴³ wyszczególnia takie odmiany piękna jak:

- piękno proporcji: ładność, brzydota (inwersja ładności) oraz wdzięk (ładność formalnie oszczędna);
- piękno nastroju: wzniosłość, patetyczność, banalność oraz wspaniałość;
- piękno wewnętrznego kontrastu: dramatyczność, tragizm, komizm oraz poetyczność;
- piękno prostoty i skomplikowania: naiwność i koncepizm (inwersja naiwności), fantastyczność oraz brutalność.

Wyszczególnienie to, zdaniem Gołaszewskiej, nie jest

¹⁴⁰ Tamże, 511.

¹⁴¹ Chyba żeby się oprzeć na milej filozoficznej *fiction* jak choćby na U. Eco, *Il nome della rosa*. Bompiani, Milano 1980.

¹⁴² Cfr. M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*. Lwów 1938.

¹⁴³ Cfr. M. Gołaszewska, dz. cyt., 530-541.

wcale wyczerpujące i służy raczej jako ilustracja bogactwa możliwości sytuacji estetycznych i aspektów w jakich można ujmować piękno.

Rysem istotnym tak pojętej wartości estetycznej w porównaniu z pięknem jest sensualność, czyli obecność elementu zmysłowego od strony "podmiotowej" jako zmysłowej wrażliwości na "przedmiotowe" bogactwo przestrzenno-czasowo rozwijającej się sytuacji estetycznej. Innymi słowy, sensualnemu sposobowi doświadczania przez "podmiot" odpowiada przestrzenno-czasowy sposób istnienia jakości estetycznych "obiektu". Wartości estetyczne bowiem - takie, jak tragiczność czy komizm - rozgrywają się w przestrzeni i czasie. Ukazywanie się wartości piękna w wartościach estetycznych jest poddane prawom przestrzennego stawania się i dziania. Cząso-przestrzenność rozumiemy tutaj jako przestrzeń i czas przeżywane, jako fenomen przestrzeni-i-czasu, czyli poza wszelkimi epistemicznymi aksjomatami np. ujmującymi cząso-przestrzeń jako jednorodność matematyczno-przyrodniczą.

Ta sama wartość piękna w różnych sytuacjach wywołuje w "podmiocie" doświadczenia zmysłowe różnej jakości, zależnie od sytuacji w jakiej się sama znajduje. Przeanalizujmy dla ilustracji estetyczne partykularyzacje piękna wyszczególnione przez Arystotelesa - jednakże bez odwoływania się do nieistniejących właściwie opisów Filozofa - lecz do analiz współczesnych.

Tragiczność, którą Arystoteles opatrzył takimi określeniami jak "powaga" i "to co wzbudza litość i trwogę", Max Scheler określa jako swoistą sytuację dramatyczną tj. charakteryzującą się napięciem towarzyszącym walce sił przeciwstawnych¹⁴⁴, w jakiej znalazło się piękno i wartości będące jego momentami - mianowicie jako "konieczność i nieuniknioność zniszczenia

¹⁴⁴ Tamże, 535.

wartości"¹⁴⁵. Innymi słowy, jeżeli wartość piękna jest zagrożona, sytuacja jawi się jako dramatyczna, jeżeli zaś zagrożenie zmierza nieuchronnie do unicestwienia tej wartości, sytuacja jawi się jako tragiczna.

Przeciwnie, gdy dramatyczne napięcie zmierza ku ocaleniu wartości, w przeżywającym podmiocie budzą się uczucia pozytywne przejawiające się np. w radosnym śmiechu, reakcji na "słońce zza chmury". Radość towarzysząca pięknu przeżywana jest w procesie czasoprzestrzennym. Przeżywana jest jako sytuacja uczuciowa o zmiennej postaci. Napięcie uczuciowe oscyluje od zabarwionej niepokojem ciekawości związanej z samą dramatycznością toczącej się akcji, aż po uczucia związane z rozwiązaniem akcji np. gwałtownie ujawnionym zwycięstwem wartości pozytywnej, czemu towarzyszy wybuch radości przejawiający się w śmiechu. W tragedii zaś smutkowi może towarzyszyć empatyczny płacz. Przy niezmiennej wartości zmienna jest sytuacja tej wartości, co w konsekwencji wywołuje zmienne, czasem rosnące napięcie, któremu mogą na różnych etapach akcji dramatycznej towarzyszyć różne uczucia. Tak to ta sama wartość może być przeżywana w różnych kontekstach uczuciowych.

Obnazenie pseudowartości jawi się jako satyryczność. Dramatyczność sytuacji rozwiązuje się w satyrze przez zdemaskowanie kryjącej się za pozorami piękna (prawdy, dobra) antywartości, a tym samym przez analogiczne do sytuacji komediowej uwolnienie wartości właściwej. Przejawia się to w swoistym śmiechu, w którym zapęta się dystans wobec antywartości z radością z uwolnienia wartości.

Epiczność natomiast to niedramatyczne ujawnianie się piękna; poza sytuacją walki sił przeciwstawnych, jako

¹⁴⁵ M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*. Lwów 1938, 24.

stopniowe ukazywanie się wartości. Towarzyszy temu zaciekawienie.

Innym rodzajem napięcia, różnym od dramatyczności - jest poetyczność czy liryzm. Zachwyt będący reakcją na sytuację poetyczną wywołany jest napięciem w ramach wartości jednorodnych np. pozytywnych, gdy ujawnia się stopniowo ich struktura z początku zakryta.

Podobnym analizom można by poddać oczywiście i inne wartości estetyczne, które jawią się jako estetyczne "sytuacje graniczne" dla analiz piękna. Jednakże właśnie w całym tym obrazie wartości estetycznych pozostaje niezmienny element wartości fundamentalnej wszystkich tych sytuacji: piękno i jego momenty (struktura). Egotycznemu i przedmiotowemu aspektowi tej fundamentalnej dla sytuacji estetycznych wartości odpowiadają podmiotowe i przedmiotowe sytuacje sensualne. Są one bardzo różnorodne i charakteryzują się formalnie czasoprzestrzennością, w której rozwija się sensualność.

Piękno jawi się w tych sytuacjach jako transcendentne wobec nich. Fakt że jest ich istotą, znaczy że jest wobec nich transcendentne. Jest transcendentne w stosunku do wartości estetycznych, gdyż jest niesensualne czyli nieestetyczne (pozaestetyczne czy "inaczej niż" estetyczne). Z jednej bowiem strony w konkretnych sytuacjach w jakich jawi się piękno, świadomość piękna zależy od warunków doświadczanej przestrzeni i przeżywanego czasu - gdyż w nich się konstytuuje. Z drugiej jednak strony od nich nie zależy, gdyż pomimo zmian zachodzących w samej sytuacji estetycznej, idea piękna się nie zmienia. Jakby ona była "archetypem" czy "a priori". Intelktualny czy noumeniczny wymiar doświadczenia piękna przekracza relatywność tj. zmienność czasoprzestrzenną czy - jak to nazwał Husserl - przypadkowość, którą naznaczone jest sensualne postrzeganie. Przejście piękna nie ma charakteru numinotycznej chwilowej euforii lecz noumenicznej ekstazy. Możemy zilustrować sytuację piękna wobec wartości estetycznych

analogicznym rozróżnieniem dokonany przez Emmanuela Lévinasa (cfr. TI, 161-231) w doświadczeniu drugiego człowieka. Z jednej strony napotyka się na "oblicze", zmienną "zewnątrzną", warstwę "skóry" zmysłowo doświadczaną w kategoriach np. estetycznych. Zarazem w tym samym doświadczeniu napotykamy na jego "twarz" doświadczaną już nie sensualnie a nawet nie aksjologicznie, lecz przede wszystkim etycznie. Ta "twarz" wymyka się przestrzenno-czasowym kategoriom opisu. Jest "ani dotykana, ani widziana", "jest obecna w odmowie bycia treścią, jest poza nazwą" (cfr. TI, 108) i "w tym sensie nie może być pojęta, to znaczy ogarnięta". To zaś, co widzę i dotykam, "oblicze" przedmiotu napotkanego w postrzeganiu, pozostaje w stosunku przestrzenno-czasowym do podmiotu, daje się ująć w sensualne kategorie pojęciowe, zamknąć w sensualnych schematach czy nazwach. "Również noemat ("twarz" - w terminologii Lévinasa) mojego pojmowania jest odniesiony do mojego pojmującego spojrzenia, ale pozostaje on poza relacją do stanowisk przestrzenno-czasowych" i "w tym sensie pojmowanie przekracza relatywność i jest absolutne"¹⁴⁶, pojmowanie to jest jednak inne od ujęcia poprzez abstrakcję. Chodzi bardziej o ideę niż o pojęcie; idea jest enigmatyczna dla intencji pojmującej.

Piękno można rozpatrywać w wymiarze sensualnym, bez abstrahowania od sytuacji przestrzenno-czasowej i wtedy operuje się pojęciami z zakresu estetyki (ładność, tragiczność, czy harmonia elementów) albo rozpatruje się je w czystym noetycznym wymiarze tj. pozbawionym (w wyniku ἐποχή) wymiaru sensualnego i wtedy operuje się ideami eidetycznie aksjologicznymi, jak piękno czy kontemplatywność, ideami z zakresu czystej eidetyki piękna. Rozpatrując piękno w wymiarze estetycznym nie

¹⁴⁶ W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*. Warszawa 1972, 141.

da się dokonać abstrakcji od wymiaru noetycznego czy precyzyjniej noumenicznego (intelektualnego w sensie etycznym), gdyż człowiek zawsze doświadczając otaczającego świata wyróżnia w otoczeniu pewne uporządkowane całości, nie odbiera więc nigdy "rzeczywistości jako sumy niekoherentnych wrażeń zmysłowych, które dopiero dzięki założeniom teoretycznym przekształcane są w fakty, lecz spostrzega całości już ustrukturuwane"¹⁴⁷. Wyraźnie różni się koherencja odczytana od koherencji naprojektowanej na zjawisko, jak to ma np. miejsce w doświadczeniach desensybilizacyjnych, gdy człowieka pozbawić podnieć zmysłowych o charakterze sensowym, co wywołuje gwałtowną obronną reakcją psychiki w postaci urojeń i halucynacji będących namiastkami znaczeń¹⁴⁸. Doświadczenie piękna jest impregnowane już sobie immanentną teorią, jest "theory-laden", jakby powiedział K. Popper.

Sam "oczyszczony" z momentów estetycznych termin piękno był używany mimo wszystko w wielu nie zawsze pokrywających się ze sobą znaczeniach. W systematyzacji znaczeń terminu piękna przeprowadzonej przez W. Stróżewskiego¹⁴⁹ te różnorodne pojęcia piękna najczęściej nakładają się, a być może wzajemnie warunkują. Wobec

¹⁴⁷ M. Gołaszewska, *Zarys estetyki*. Kraków 1973, 50; cfr. także E. Husserl, *Idee*, I. Warszawa 1967, 36-37 oraz M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Paris 1953. Także C. Frick, *Ontologia*. Friburg 1894, 190-191: "*Pulchrum tale est perfectio non per se sensibilis, sed intelligibilis (...); sensu solo percipi non potest*".

¹⁴⁸ Cfr. V. E. Frankl, *Redukcjonizm*. [w:] *Więź* 149 (1970) 3-14.

¹⁴⁹ W. Stróżewski, *O pojęciach piękna*. [w:] *Znak* 61-62 (1958) 866-887.

faktycznej dużej wieloznaczności terminu piękna, Stróżewski postuluje każdorazowo dookreślenie, o jakie znaczenie terminu chodzi. Z natury rzeczy takie dookreślenie będzie miało charakter relatywny w stosunku do innych znaczeń terminu. Piękno, którego opisem eidetycznym zajmujemy się tutaj, zaliczyć by można do kategorii nazwanej przez Stróżewskiego "pięknem metafizycznym transcendentálnym" oraz "pięknem jako tzw. wartość najwyższa"¹⁵⁰.

Platon w "Uczcie" (n. 210-211) tak charakteryzuje to piękno: Ten, kto kolejne stopnie piękna prawdziwie ogląda "ten już do końca drogi dobiega. I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie i nie rozwija się, ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne (czyli poza estetyzmem zasady "de gustibus non est disputandum" - A.J.). - I nie ukaze mu się piękno niby twarz albo ręce jakie, lub jakakolwiek cząstka cielesna (...) tylko piękno samo w sobie niezmienne i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą (...) w nim. (...) Na tym szczeblu dopiero życie jest coś warte (...), gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda". Ideę piękna właśnie.

Piękno jako wartość najwyższą Stróżewski próbuje zilustrować intuicją Norwida łączącą piękno z miłością: "Cóż wiesz o pięknie? (...) KSZTAŁTEM JEST MIŁOŚCI."

¹⁵⁰ Tamże, 868-874. O tak pojętym pięknie mówią też np. R. Arnou, *Metaphysica Generalis*. Romae 21941, 143 nn., oraz P. Dezza SJ, *Metaphysica Generalis*. Romae 31952, 102 nn.

Także łączenie przez starożytnych pojęć piękna i dobra wskazuje na ten obraz piękna. Grecy określali zasadniczo piękno i jego dobro terminem *καλόν* a dopiero w łacińskiej terminologii uległy rozróżnieniu w sposób naprawdę wyraźny obydwie momenty piękna nazwane przez Cyncerona *pulchrum* i *honestum*, które zresztą połączyć miał znowu św. Augustyn stwierdzając, że piękno i dobro (*honestum*) są tym samym. Akwinata ten rodzaj piękna utożsamiał także z dobrem, stwierdzając, że "*pulchrum est idem bono sola ratione differens*" (S. th., I, II q. 27, art. 1 ad 3).

Jednakże obie te grupy pojęciowe: piękno metafizyczne oraz piękno jako wartość naczelną występują w tradycji w związku z jakimś systemem filozoficznym, są więc uwikłane w aksjomaty teorii, na terenie których są analizowane (np. w aksjomaty Platońskiego idealizmu obiektywnego). My zaś dążymy do uwolnienia idei piękna czyli eidetycznego doświadczenia piękna od tychże założeń teoretycznych przez stosowanie metody fenomenologicznej.

Wydaje się wystarczające jedno centralne określenie pozytywne tak pojętego piękna. Piękno jako metafizyczne i aksjologiczne charakteryzuje się jednym istotnym rysem, mianowicie *kontemplatywnością*. Właśnie kontemplatywność jest pięknem w jego istocie. I to zarówno kontemplatywność wobec piękna przyrody, piękna człowieka czy też piękna najwyższego, sakralnego. Dlatego poniżej posłużymy się opisami kontemplatywności zaczerpniętymi ze sfery sakralnej. Są to zresztą analogiczne doświadczenia jak u Platona, który najwyższemu pięknemu przyznawał atrybuty boskości.

3.2.4. Piękno a stawanie się piękna

"Miłości stanem nie jest
walka - lecz zwycięstwo."

C. K. Norwid

*"Ad rationem pulchri pertinet,
quod in eius aspectu seu cognitione
quietetur appetitus."*

Akwinata

Kontemplatywność która jawi się jako istota fenomenu piękna, charakteryzuje się swoistego rodzaju spolaryzowaniem na biegun egotyczny, który można nazwać "Ja-metafizycznym", Ja przytomnym siebie na poziomie głębszym niż "ja-aksjologiczne"¹⁵¹ oraz na biegun, który określimy jako biegun tego, co dane jako piękne, lecz ma bardziej skomplikowaną strukturę niż przedmiot intencji pojmującej. Będziemy starać się więc unikać określeń "podmiotowy" i "przedmiotowy", ponieważ treść tych pojęć jest o wiele węższa od tego, co jawi się jako istotna intryga w fenomenie kontemplatywności. O ile "ja-aksjologiczne" jest ja doświadczającym wartości, o tyle to, co dane jako piękno wykracza poza dynamikę wartości przeżywanej w relacji przedmiot-podmiot. Pięk-

¹⁵¹ J. Tischner opisuje "ja-aksjologiczne" jako ja pierwotne świadomości, będące warunkiem możliwości konstytuowania się takich czy innych odmian ja, lecz "ja-aksjologiczne" wydaje się być jeszcze zbyt ontologiczną a nawet antropologiczną świadomością siebie, jeszcze nie metafizyką; cfr. J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy*. [w:] *Współczesna filozofia człowieka*. Wrocław 1973, 53.

no inaczej splata ze sobą "podmiot" i "przedmiot" niż intencja wartości. Poddamy teraz analizie intrygę kontemplatywności rozważając ją w sytuacji stawania się.

Przyjrzymy się najpierw egotycznemu (Ja-metafizyczne) momentowi kontemplatywności. Kontemplatywność nie jawi się jako jakiś "głód", jako pożądanie (*appetitus*). Kontemplatywność posiada sobie właściwy dynamizm i napięcie; opiszemy je poniżej. Jednakże ten dynamizm czy napięcie pozbawione jest tego, co można by nazwać dynamizmem rośnięcia czy - idąc za językową tradycją scholastyki - napięciem potencjalności. Potencjalność doświadczana przez Ja jest czymś przypominającym "głód" czy niepokój nostalgii; jest dążeniem do spełnienia. Proces owej aktualizacji można by określić korzystając z językowej sugestii Heideggera jako "istoczenie się" widzenia. Otóż kontemplatywność wolna jest od takiego procesu. Ona już nie jest jakimś *appetitus*, pożądaniem *in potentia*, lecz jest *quies appetitus*, afirmacją czy pragnieniem *in actu*. Coś już jest dane, nie ma więc oczekiwania przyszłości, nie ma też w niej wspomnienia, które byłoby uobecnieniem czegoś, co już-¹⁵²nie-jest.

Kontemplatywność charakteryzuje się od strony Ja-metafizycznego także brakiem poczucia użyteczności rozumianej konsumpcyjnie. W konsumpcji Ja chce zniszczyć przedmiot w jego przedmiotowości podporządkowując go bezwarunkowo sobie, wbudowując go w siebie, czyniąc go czymś jednolitym ze sobą. W kontemplacji zaś Ja chce przedmiot zachować nietkniętym w jego budowie. Postawa ja w kontemplatywności jest postawą bezinteresowności. Nie jest to "głód", który stopniowo zaspokajany prowa-

¹⁵² Innego rodzaju wspomnieniem jest przywołanie do świadomości tego, co zaistniało ale nadal istnieje, tylko aktualnie nie jest *explicite* ujmowane świadomością będąc jakby w tle.

dzi do powstania coraz to nowego głodu. Stan nasycenia konsumpcyjnego głodu charakteryzuje się nudą. Kontemplatywność jest wprawdzie stanem nasycenia, lecz nasycenia pozbawionego groźby nudy. Nasycenie to nie przejawia się jako frustracja prowokująca nowe poszukiwania, lecz jako szczęście. Kontemplatywność jest "żywa". Przeżywana jest nie jako konsumpcja czy użytkowanie, lecz jako poddanie się przedmiotowi i ogarnięcie go zarazem: jako bezinteresowna wzajemna obecność Ja i przedmiotu, który jakby otwierał swoje niewrażliwe na konsumpcję wnętrze.

Jednolitość Ja i przedmiotu uzyskana w wyniku konsumpcji - a będąca stanem sytości, nie zaś szczęścia - stopniowo się rozpada. To, co utylitarne - rzeczy wzięte jako dla mnie pożyteczne - starzejąc się i psując umierają całe. Na analogiczne doświadczenie natrafiamy w procesie religijnego (w relacji z Absolutem) oczyszczenia, w którym stopniowo więź z *numinosum* zostaje uwolniona z elementu utylitarnego. Kresem tego oczyszczenia z magicznej zależności jest aż prawie uwłaczająca "zdrowemu rozsądkowi" ubogość sensualna symbolu religijnego czy gestu religijnej komunikacji. Mimo tej sensualnej, estetycznej ubogości - doświadczenie jedności Ja kontemplującego a *Numinosum*, przedmiotem kontemplacji - jest przeżywane jako szczęście, jedność nienaruszona w swoim zasadniczym wymiarze ową sensualną ubogością.

Kontemplatywność ma jakby własny czas. Nie jest to bowiem oczekiwanie na przyszłość ani też wspomnienie przeszłości, która bezpowrotnie się zdezaktualizowała. Jest to niezależna od czasu teraźniejszość, swoiste *ævum* czy *καίρῳ*, które rozpoczęło się i trwa. Jest kontemplatywność ponadczasowa czy "a-chroniczna", mimo swojej obecności w czasie. Jest wobec procesu czasowego transcendentna, procesy czasowe nie zmieniają jej, choć mogą modyfikować jej świadomość. Obecna jest np. w tego rodzaju wspomnieniu, które tylko przywołuje do świado-

mości coś bez przerwy aktualnego. Obecna jest też w wychyleniu się w przyszłość, które i tak nic już nie zmieni w tym co zaistniało, ponieważ wszystkie głody zostały zaspokojone, a zmiany które mogą zaistnieć, są czysto zewnętrzne i nie naruszają istotnych struktur kontemplatywności. Wiąż kontemplacyjna jest nieodwracalna w tym sensie, że nie podlega "starzeniu się", że jest niewrażliwa na zmianę elementów sensualnych. Wraz ze zmianą, np. redukcją elementów sensualnych, będącą procesem "starzenia się" - kontemplatywność się nie zatracą. Nasycenie i zadowolenie konsumpcyjne wraz ze starzeniem się elementów sensualnych przybiera postać głodu, choćby głodu oswojonego: potrzeby a nie pożądania. W kontemplacji ten proces nie następuje. Przeżywany stan szczęścia uprzytamnia Ja-metafizyczne, uświadamia mu jego trwałość w porównaniu z nietrwałością ja-aksjologicznego zdanego na walkę o przeżycie, na grę potrzeby i jej zaspokojenia. Ja-metafizyczne jawi się jako trwałe tzn. niezależne od związanych z przeżywaną czaso-przestrzennością zmian. Przeżywany stan szczęścia i właściwy mu pokój uprzytamnia "podmiotowi" jego naturę jako wymykającą się procesom czasowym, procesom obumierania czy rośnięcia. Ja zaczyna przeżywać siebie jako dar, jako coś "danego", czego nie trzeba zdobywać czy kurczowo trzymać, by ocalić przed przeminięciem. W kontemplacji ja przestaje być egoistyczne. Egotyczność zaczyna się bowiem jawić jako dar nie związany z przedmiotem i przezeń nieuwarunkowany. "Przedmiot" jawi się jako okazja świadomości siebie a nie jako źródło tej świadomości. Raz doświadczony fakt wieczności Ja - staje się podstawą uniezależnienia się w przeżyciu szczęścia od zmienności sensualnego aspektu przedmiotu.

Analogicznie jawią się "przedmiotowe" momenty kontemplatywności. Przede wszystkim to co dane w kontemplacji nie jawi się jako narastające, jako stające się, *in fieri*. Jest ono *in actu*, w pełni obecne i - jak to zauważyliśmy poprzednio - niezależne od zmiennego i

obumierającego czynnika sensualnego. Od momentu w którym zaistniała jego obecność, przedmiot nie jest do wymazania w wymiarze kontemplatywności. Wspomnienie przedmiotu ujętego w wymiarze kontemplatywności jest zawsze *par excellence* uobecnieniem go - jak w liturgii - przywołaniem do przytomności, z którą się związał.

Coreth określił ten stan zaistniały pomiędzy Ja a przedmiotem jako *Zur-Ruhe-Kommen*¹⁵³, Tomasz zaś wcześniej nazwał ten stan "*quies appetitus*"¹⁵⁴. Ten pokój pełnej już-obecności odznacza się statycznością swoistego typu, jak patetyczne sceny dramatu doryckiego, w których akcja została usunięta poza scenę¹⁵⁵. Wynika ona z tego, co starożytni nazywali jasność (*claritas*). W momencie pełnego uobecnienia ustala niejasność samego procesu "rodzenia się". Dane nienaoczne zostały wypełnione naocznością, której już nie trzeba interpretować, wywnioskowywać czy wyrozumowywać. Ona po prostu jest. Stan, który za Hansem Ursem von Balthasarem nazwać można chwałą (*Herrlichkeit*)¹⁵⁶.

¹⁵³ E. Coreth, *Metaphysik*. Innsbruck 21964, 398.

¹⁵⁴ "*Ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus.*" Cfr. S. th. I, II q. 27a 1 ad 2.

¹⁵⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Der Fall Wagner*. [w:] *Werke*. VI, 3. Berlin 1969, 26.

¹⁵⁶ Von Balthasar uzupełnia określenie *Herrlichkeit* takimi pojęciami jak *Seinslicht* czy miłość a także w nawiązaniu do Hölderlina - jako *heilig* i *göttlich*. Cfr. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. B. II, T. I, *Im Raum der Metaphysik*. Einsiedeln 1965, 644-664. 964-984.

Juz poprzednio wskazaliśmy na podobne doświadczenie, w którym *sacrum* jest obecnością niewrażliwą na czas.

Piękno w aspekcie kontemplatywności jest "czyste" od potencjalności jaką wnosi proces aktualizowania się, szczególnie gdy ujmowany jest estetycznie. Dzięki tej

Numinosum (lecz o charakterze noumenicznym) czy *sacrum* (albo precyzyjniej *sacrum* osobowe: - *sanctum*), w którym to wymiarze może jawić się kontemplowany "przedmiot" - jest, jak to ujmuje R. Otto (cfr. R. Otto, *Das Heilige*. München 251936 [Świętość. Warszawa 1968, 40. 43] oraz W. James, *Doświadczenie religijne*. Warszawa 1958, 56), ujawnianiem się *par excellence* obiektywności "przedmiotu" kontemplowanego. Ono jest podstawą wspomnianych egotycznych doświadczeń poddania się przedmiotowi kontemplacji: posłuszeństwa, "bojaźni" (*tremendum*) czy lepiej otwarcia ufności. Bojaźń ta czy trwoga (*tremendum*) jest jednak zatrwożeniem zycziwym. Jest powodowana przez radykalną inność "przedmiotu", jego radykalną niezależność, przez jego objawiającą się tajemniczość. Tajemniczość jest źródłem "lęku", który sygnalizuje ujawnienie się czegoś, co nie tyle zagraża Ja, ile zadziwia go swoją innością. *Sanctum* jest transcendentne wobec Ja, niepokojące, zdumiewające. Ale w występujących u R. Otto analizach piękna w wymiarze *sacrum* nie jest oddzielony element potencjalności, *in fieri* fenomenu. Tajemniczość piękna w wymiarze kontemplatywności jest otwarta - już nie zagadkowa. *Tremendum* w kontemplatywności jawi się jako radykalna inność, której Ja się oddało. Ja jednak nie przeżywa tego oddania się jako poczucia zagrożenia czy lęku związanego z obcością, lecz jako radość i bezpieczeństwo, szczęście zakorzenione w bliskości. To zjawisko występuje wyraźnie w przeżyciach piękna przyrody. Straszliwość pewnych fenomenów jawi się jako zagrożenie, póki nie jest traktowana w wymiarze kontemplatywnym lecz tylko utylitarnym. Stąd ambiwalencja ocen estetycznych i aksjologicznych w ogóle.

czystości *numinosum* przedmiotu kontemplacji odsłania się jako *fascinosum*, a nie jako *tremendum* zagrażające Ja czy tjemniczość obca i rodząca lęk.

Oba wymiary spolaryzowanej na Ja i przedmiot kontemplatywności są wzajemnie wobec siebie jakby "korelatywne", lecz nie warunkują się wzajemnie; są biegunami tego samego zjawiska: są sobie esencjalnie przynależne. I choć jest to przynależność *sui iuris*, trzeba ją mocno podkreślić, ponieważ nie traktowanie ich jako jedności, separowanie ich aż do granic obcości - może prowadzić do nieuprawnionych doświadczeniem arbitralnych założeń. Przeakcentowanie egotycznych aspektów obarcza analizy aksjomatami idealistycznymi, przeakcentowanie zaś wymiaru przedmiotowego - aksjomatami pozytywistycznymi, kiedy to nie bardzo wiadomo, na jakiej podstawie wyróżnić poszczególne całości przedmiotowe a czyni się to częstokroć całkiem arbitralnie. Nie ma podstaw, by którykolwiek z biegunów uznać za bardziej podstawowy względem drugiego. A jednak jest coś tajemniczego w tej dwubiegunowości, jest jakby otaczająca ją "atmosfera", która zarazem separuje i dementuje separację biegunów. Jest w tej dwubiegunowości dynamika dramatyczna inna niż stawanie się. W idei piękna jawią się jakieś jakby aprioryczne (czy pochodzące z "bocznego kierunku", jakby to zjawisko nazwał Lévinas) właściwości, jak w opisywanej przez Lonergana idei bycia (*notion of being*)¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Te właściwości idei bycia mają charakter paradoksalny (*unrestricted, spontaneous, all-pervasive, the core of meaning, puzzling notion*); cfr. B. J. F. Lonergan SJ, *Insight. A Study of Human Understanding*. New York London 1973, 348-364.

3.2.5. Dramat kontemplatywności

"Kontemplacja jest też, jak się zdaje,
 czymś jedynym, co się miłuje dla niej samej;
 bo nic innego nie rodzi się z niej
 prócz samej kontemplacji,
 z czynności zaś praktycznych usiłujemy
 w mniejszym lub większym stopniu wysnuć
 jeszcze jakąś korzyść
 poza odnośną czynnością.
 I szczęście zdaje się tkwić w zazywaniu wczasu;
 oddajemy się bowiem różnym zajęciom
 z myślą o późniejszych wczasach
 i prowadzimy wojny, aby zażywać pokoju."

Arystoteles

W trakcie dotychczasowej analizy fenomenu piękna pozbyliśmy się dwu momentów nieeidetycznych fenomenu. Wykluczaliśmy z rozważań zmienność charakterystyczną dla procesu aktualizacji piękna, w szczególności jej estetyczne formy oraz wykluczaliśmy zmienność związaną z sensualnością, jaka najczęściej towarzyszy pięknu. Doprowadziwszy tym samym analizy do poziomu czysto eidetycznego, przystępujemy do analiz będących pod względem metodologicznym uprawianiem swoistej "czystej eidetyki" piękna¹⁵⁸.

Ten transcendentálny wobec stawania się i czaso-przestrzenności uwarunkowań ("*perfectio intelligibilis non sensibilis*"¹⁵⁹) wymiar piękna określiliśmy jako kon-

¹⁵⁸ Cfr. E. Husserl, *Idee*. op. cit., I, 37. 99-101; II, 147-149. 274.

¹⁵⁹ C. Frick określa piękno rzeczy zmysłowych jako "*pulchritudo symbolica* (...) *in quantum est sensibilis re-*

templatywność. Kontemplatywność jest charakterystycznym wymiarem wszystkich fenomenów piękna, jest jego *eidos-em*. Charakteryzuje ona zarówno fenomeny przyrody jak też piękno w wymiarze *sacrum* czy *sanctum*. Elzenberg określa kontemplatywność jako "pewien rodzaj przedłużonego oglądania, taki mianowicie, przy którym w przedmiot wnikany nie wnikamy już dalej poznawczo, ale utrzymujemy w polu świadomości jego elementy i cechy poznane już uprzednio"¹⁶⁰. Elzenberg właśnie kontemplacji przypisuje uchwycenie istotnej właściwości piękna¹⁶¹. Termin ten rezerwuje zasadniczo do subiektywnego wymiaru piękna. My jednak rozciągamy go - zgodnie z przyjętą postawą metodologiczną redukcji fenomenologicznej - na momenty egotyczny i "przedmiotowy" fenomenu piękna ujętego eidetycznie¹⁶². Zgodnie z wypracowaną wyżej analizą kontemplatywności w fenomenie piękna przez opisanie, czym ona nie jest - wszystkie użyte w poniższym opisie terminy muszą być rozumiane w płaszczyźnie meta-

presentatio alicuius rei non per se sensibilis"; cfr. *Ontologia*. Friburg 1894, 193.

¹⁶⁰ H. Elzenberg, *O różnicy między pięknem i dobrem*. [w:] *Wartości i człowiek*. Toruń 1966, 24.

¹⁶¹ Cfr. tamże, 20-21.

¹⁶² Cfr. tamże, 21-22; Elzenberg wiążąc kontemplatywność z pięknem, jeden z jej momentów, dobro, utożsamił z kontemplatywnością nie *in actu*: "dobro to piękno jako przedmiot mojego pragnienia". Wielość konwencji dotycząca zakresu pojęć piękna i dobra pozwala na taką sytuację, ale równocześnie determinuje dalsze analizy. Nieodzowną więc rzeczą jest konwencje takie uzasadnić opisem, w którym wyjaśnia się treść pojęć. Czy owo pragnienie jest potrzebą i dążeniem, czy - jak u Lévinasa - napięciem bez żadnej już potencjalności?

fizycznej, noetycznej oraz *in actu*, nie zaś estetycznej i *in fieri*.

Na wstępie musimy uczynić jeszcze jedną uwagę dotyczącą problemu piękna "rzeczy" i piękna "osób". Otóż transcendentja piękna w stosunku do świata wrażeń estetycznych czy sensualnych w ogóle, umożliwia właściwe rozwiązanie trudności związanych z rozumieniem piękna rzeczy. Pojęcie "rzeczy" jako substancji we filozofii budzi pewną nieufność. "Krytyka teorii materii przeprowadzona przez niektóre kierunki współczesnego przyrodoznawstwa i krytyka substancjalistycznej koncepcji przedmiotów, które wyczerpują swoją przedmiotowość w samym tylko byciu narzędziem zrelatywizowanym do pewnych potrzeb człowieka przeprowadzona przez fenomenologiczne teorie spostrzeżenia zmysłowego"¹⁶³ uzmysławia nam status ontologiczny rzeczy. Rzeczy w świetle przeprowadzonych poprzednio analiz ukazujących transcendentję piękna wobec struktur czaso-przestrzennych nie mogą być uznane za substancje we właściwym sensie tego słowa, gdyż tej transcendentji same w sobie nie mają. Jak to nazwaliśmy, są relatywnie transcendentne. To co kontemplatywne wraz ze wszystkimi jego momentami, jawi się jako rzeczywistość transcendentna wobec samych rzeczy. Rzecz wzięta w sobie ukazuje się w ramach kontemplatywności jako zaledwie symbol tego, co jest rzeczywistym "przedmiotem" kontemplacji, co jest rzeczywiście samo w-sobie piękne¹⁶⁴. Zjawisko to występuje szczególnie

¹⁶³ J. Tischner, *Schytek chrześcijaństwa tomistycznego*. [w:] Znak 187 (1970) 10.

¹⁶⁴ Cfr. E. Fromm, *Zapomniany język*. Warszawa 1972, 32: "Symbole (...) wyrażają coś, co jest poza nami, a symbolizują coś, co jest czymś wewnątrz nas samych. Język symboliczny jest językiem, w którym wyrazamy wewnętrzne doświadczenie, jakby było ono doświadczeniem zmysło-

wyraźnie w przeżyciu piękna przyrody. Niejednokrotnie piękno w przyrodzie przybiera wprost sakralny charakter, majestat *sacrum*, wykraczając tym samym daleko poza rzeczywistość rzeczy samych w sobie. Odsyła do porządku innego niż ona sama. Podobnie ma się sprawa z symboliką sakralną i artystyczną w ogóle.¹⁶⁵

Ponieważ w naszym opisie używać będziemy ilustracji ("opisów celnych odstępów") kontemplatywności o charakterze *sacrum*, trzeba więc wyjaśnić powiązania pomiędzy *sacrum* numinotycznym, *sacrum* noumenicznym i pięknem.

Piękno w tradycji myśli ludzkiej w swoim noetycznym wymiarze opisywane było także innymi terminami. Szczególnym rodzajem istotowych określeń piękna, są terminy nawiązujące do wspomnianej już *claritas*¹⁶⁶. Podobnie ujmuje piękno termin wartość najwyższa a w języku religijnym termin "chwała" (hebr. *kabód*) zawierający w sobie ideę wartości. "Waga jakiegoś bytu w jego istnieniu określa jego znaczenie, szacunek rodzący się z

wym."

¹⁶⁵ Sakralność szczególnie ta o charakterze *sanctum*, którą rozumiemy jako piękno ujęte w wymiarze absolutności czy wprost boskości - jest wyraźnie czymś różnym w stosunku do podległej czaso-przestrzennym uwarunkowaniom rzeczowej warstwy symbolu i przeżycia. Piękno eidetycznie wykracza poza numinotyczną ambiwalencję sensualnych przeżyć *tremendum et fascinosum*, jest noumeniczne. Ma osobowy charakter a ambiwalencja *tremendum et fascinosum* rozwiązuje się w dramatyczną inność-i-bliskość etyczną, przeżywaną jako dobroć o charakterze noumenicznym, jako ufność i jasność intelektualną, jako dobro-i-prawda. Piękno i jego sakralna forma jawią się nie tylko jako λόγος rzeczy, lecz jako jej ἦθος.

¹⁶⁶ Cfr. W. Stróżewski, *Claritas: uwarunkowania historyczne i treść pojęcia*. [w:] *Estetyka* 2 (1961) 125-144.

owego znaczenia, *chwałę*" (D. Mollat). W języku hebrajskim "chwała" znaczy więc wartość, czy lepiej - by uniknąć rozumienia ontologizującego - doskonałość. Określenie to używane było do określania bogactwa, pozycji socjalnej zajmowanej przez jakiegoś człowieka, powagi urzędu, miary doskonałości właśnie. *"Prócz potęgi chwała oznacza również ideę promieniowania. Oznacza ona blask piękności"*¹⁶⁷ szaty czy świątyni. W stosunku do *sacrum* terminem chwały opisuje się samo *sacrum*, gdy ukazuje się ono w całej mocy swojego bycia, w pełnej aktualności, w blasku swej świętości. To tak powszechne w biblijnym języku określenie było równie powszechnie używane przez mistykę chrześcijańską. Zrosło się ono nierozdzielnie z ideą kontemplacji. Ponieważ nie interesuje nas cała struktura kontemplatywności ludzkiej, lecz jej *εἶδος*, nie ma potrzeby wprowadzać w poniższym opisie podziałów na różne kategorie kontemplacji¹⁶⁸. Ich eidetyczna struktura jest bowiem taka sama i nazwana jest właśnie terminem kontemplatywność. W analizie kontemplatywności nie musimy więc w ogóle posługiwać się jakimkolwiek egzemplifikowaniem piękna. Pisał o tym problemie Scheler odnośnie badania fenomenu tragiczności: *"Czy mamy sobie zebrać rozmaite zdarzenia i wypadki, o których ludzie powiadają, że robią wrażenie czegoś tragicznego, i potem indukcyjnie zapytywać, co też one mają >wspólnego<? (...) Nie posunęto by nas to nawet tak daleko, jak obserwowanie naszej jaźni wówczas, gdy na nas działa coś tragicznego. Jakim prawem mielibyśmy ufać sądom ludzi, że j e s t tragiczne to, co inni tak nazywają? Ilość głosów na pewno nie odgrywa*

¹⁶⁷ Cfr. *Chwała* [w:] *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. Leon-Dufour SJ, Poznań 1973, 134 nn.

¹⁶⁸ Cfr. *Contemplation* [w:] *Dictionnaire de spiritualité*. T. II (1937-1953), kol. 1643-2193.

tu roli. I jak mamy rozstrzygnąć, które doświadczenie jest ważne, a które nie, jeżeli nie wiemy, co to jest tragiczność? A przyjąwszy nawet, żeby nas kto o tym pouczył, że mielibyśmy przed sobą jakieś pstre zbiorowisko różnych rzeczy, które ludzie słusznie nazywają czymś >tragicznym< - to zachodzi pytanie, co by było wówczas >wspólnego< z tym zbiorowiskiem, co uzasadniałoby ten sąd? Z pewnością to tylko, że wszystko to nazwano czymś tragicznym. Wszelka indukcja zakłada przecież, że już wiemy i czujemy, co jest tragiczne, tzn. nie to, które rzeczy i zdarzenia są tragiczne, lecz czym jest sama tragiczność, czym jest jej >istota<".¹⁶⁹

Ilustracje do których sięgniemy, są "jedyne pewnym środkiem przygotowawczym, za pomocą którego chcemy dojrzeć, co też właściwie leży w kierunku wskazanym przez sens i znaczenie słowa"¹⁷⁰ piękny, jaki fenomen wypełnia to znaczenie, niezależnie od tego, przy przeżywaniu jakich przeżyć zjawisko to jest dane. Jako ilustracji ukierunkowującej naszą intuicję użyjemy paru "opisów celnych odstępów" kontemplacji i stanów z nią związanych znajdujących się w pismach Jana Ruysbroeka (*1293 +1381). Opisy te zbudowane są w oparciu o sakralną formę kontemplatywności, co ułatwia uwyrażenie pełnego zdramatyzowania fenomenu.

Kontemplatywność - jaak zauważyliśmy - jawi się przede wszystkim jako fenomen spolaryzowany wyraźnie na przede wszystkim dwa bieguny, "podmiotowy" i "przedmiotowy". Pierwszy nazwaliśmy terminem "Ja-metafizyczne", drugi, mniej precyzyjnie, "tym-co-dane". Pod terminem "kontemplatywność" nie kryje się więc przede wszystkim sama tylko strona egotyczna czy aktowa fenomenu. Kon-

¹⁶⁹ M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*. Lwów 1938, 7-8.

¹⁷⁰ M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*. Lwów 1938, 8.

templatywność nie jest w szczególności tylko reakcją na przedmiot piękny. Termin "kontemplatywność" nie określa również samego przedmiotowego bieguna, tego, co jest kontemplowane przez Ja. Mówiąc: kontemplantywność, chcemy wyrazić ujawniającą się wzajemną przynależność obu tych biegunów czy stron kontemplantywności. To, co jest piękne, jest dostępne w akcie kontemplantacji i sam akt kontemplantacji może pojawić się tylko wobec tego, co piękne. Owa konieczna przynależność bieguna egotycznego (przeżycia piękna) i przedmiotowego nie oznacza tożsamości aktu i przedmiotu. W akcie kontemplantacji piękna nie kontemplantujemy bowiem samych aktów Ja-metafizycznego, tzn. nie kontemplantujemy samych przeżyć i doświadczeń Ja, lecz to, co dane. To zaś, co dane, jawi się jako coś radykalnie innego niż Ja-metafizyczne. Z drugiej strony, akt egotyczny nie utożsamia się z przedmiotem; jaźń bowiem nie zapomina siebie, nie zatracza się w tym co dane, lecz wprost przeciwnie - właśnie w kontemplantacji świadomość Ja wzrasta i wyrażnia się, a nawet konstytuuje przytomność siebie.¹⁷¹

¹⁷¹ Zjawisko uwarunkowania świadomości egotycznej komunikacją kontemplantywną z pozaegotycznym przedmiotem ilustruje pewien opis T. Mertona (cfr. *Nikt nie jest samotną wyspą*. Kraków 1963, 33): *"Niekiedy świadomość psychologiczna zostaje szybko sparaliżowana na skutek wysiłków niepotrzebnej introspekcji. Ale istnieje inna czynność duchowa, która wyzwala i rozwija utajone w niej siły: odczuwanie piękna. Nie chcę przez to powiedzieć, że nasza świadomość ma szukać estetycznych wrażeń w jakiś ezoteryczny i bezpłodny sposób. Ale powinniśmy mieć na tyle żywe poczucie rzeczywistości, ażeby dostrzec otaczające nas zewsząd piękno. Piękno jest w istocie samą rzeczywistością oglądaną pod pewnym kątem widzenia, który wydobywa zawarty w niej szczególny brak. Wszystko, co istnieje jest piękne o tyle, o ile*

Wraz z ujawnianiem się samoświadomości Ja-metafizycznego także przedmiot kontemplacji jawi się w stosunku do Ja jako wyraźnie odeń dorębny, z innej sfery, "z innej bajki". "Choćby zjednoczenie z Bogiem - opisuje Ruysbroeck¹⁷² stan kontemplacji - odbywało się bezpośrednio, to jednak nigdy Bóg i stworzenie nie mogłoby ulec zmieszaniu. Jedność nie może nigdy stać się mieszaniną. Skoro stworzenia mogą łączyć się bezpośrednio, tym bardziej jest to możliwe w stosunku duszy do Boga. Jednakże różnice między nimi pozostają niezmiennie." Ja i to-co-dane jawią się w kontemplatywności jako dwie inności wzajemnie do siebie niesprowadzalne, czyli nie stanowiące jakiegś mieszaniny, w której by zatracaly swoją odrębność. Nie stapiają się czy nie zlewają w jedno na zasadzie uniformizowania:

jest rzeczywiste - choćby asocjacje jakie z biegiem czasu wywołały u ludzi różne stworzenia i przedmioty, odbierały im to znamię piękności. Węże są piękne, ale w nas budzą odrazę. W początkach życia wewnętrznego jednym z najważniejszych - i najbardziej zaniedbanych - czynników rozwoju jest zdolność reagowania na rzeczywistość, dostrzegania wartości i piękna rzeczy zwyczajnych, uwrażliwienia się na otaczającą nas zewsząd wspinałość wszystkich stworzeń Bożych. (...) W doznaniu estetycznym, w tworzeniu i kontemplacji dzieła sztuki świadomość nasza dochodzi do swego najważniejszego szczytu i najdoskonalszej pełni. Sztuka umożliwia nam jednocześnie i znalezienie i zagubienie siebie. Umysł reagujący na duchowe wartości zawarte w poemacie, w obrazie lub utworze muzycznym odkrywa w sobie nieznaną przedtem żywotność ducha, która go wznosi ponad własną osobowość i wyrwa go z jej granic. Zarazem jednak uświadamia on sobie i odnajduje w nich siebie, i to na takim poziomie istnienia, którego nie mógłby bez nich osiągnąć."

¹⁷² Księga o prawdzie najwyższej czyli Samuel. [w:] Myśli Jana Ruysbroecka. Poznań 1938, 43.

nie zatracą się indywidualność poszczególnych "elementów". Zarazem jednak Ja i "to-co-dane" - jak to zauważyliśmy - jawią się jako koniecznie wzajemnie sobie przynależne. Ta wzajemna przynależność obu biegunów jest swoistego rodzaju więzią. Więź ta ma charakter swoistego "napięcia". Nie jest to wprawdzie precyzyjne określenie, ponieważ napięcie kojarzy się z potencjalnością, z dynamizmem opisanym przez nas jako *in fieri* zjawiska. To co nazywamy tutaj napięciem, jest jakoś statyczne, tzn. pozbawione jest stawania się, ukazuje się jako stan ostateczny. Statyczność tego napięcia nie jest jednak "martwa", lecz właśnie napięta, *par excellence* żywa. Nie jest to spoczynek i spokój, który zwykło się nazywać kwietystycznym. Ruysbroeck nazywa taki nienapięty kwietystyczny spokój lenistwem, które jest "zaprzeczeniem owego pokoju otchłani, owego przedziwnego pokoju nabrzmiałego czynem, przepętnionego czułością (...) pokoju pałającego żarem a nienasyconego"¹⁷³.

Jest to jednak spoczynek, mimo że napięty. "Wieczny spoczynek i czyn wieczny przenikać się będą wzajemnie w wieczności. Gdyż posiadanie Boga wymaga nieustannego czynu (...) Całe życie nasze jest w Bogu pogrążone w szczęśliwości; całe życie nasze jest w nas, pogrążone w czynie. A oba te życia stanowią jedno."¹⁷⁴ "Nawet w życiu wiecznym bez czynu nie byłoby szczęścia, a sam Bóg, gdyby nie działał, nie byłby Bogiem i nie posiadałby szczęścia."¹⁷⁵ "Życie człowieka uduchowionego streszcza się w czynie i pokoju. Tkwi ono całkowicie i niepodzielnie zarówno w jednym jak i w drugim. Cały w Bogu -

¹⁷³ J. Ruysbroeck, *Ozdoba ślubów duchowych*. [w:] tamże, 38.

¹⁷⁴ J. Ruysbroeck, *Kontemplacja*. [w:] tamże, 41.

¹⁷⁵ J. Ruysbroeck, *Księga o dwunastu cnotach*. [w:] tamże, 42.

zażywa głębokiego pokoju; cały w sobie - pełni wszystkie uczynki miłości."¹⁷⁶

Napięcie kontemplatywne do niczego nie zmierza, charakteryzuje się pełnią. W kontemplacji "prości, spokojni i wolni przebywamy unoszeni na skrzydłach miłości w rozwartej nagości ducha, gdy miłość porwała nas ponad rzeczy ziemskie, ponad światło (...) - tam zostajemy przemienieni przez Słowo (...) jak powietrze prześwietlone słońcem, tak zostajemy ogarnięci i przeniknięci pełną pokoju jasnością."¹⁷⁷ Pokój ten dlatego jest jasnością, ponieważ napięcie nie jest napięciem wzrostu czy "rodzenia się" czegoś pełniejszego, lecz jest to po prostu żywość - statyczna w tym sensie, że nie jest dążeniem do żadnego już celu. Jest "elementem" samej struktury kontemplatywności: jest więzią jednoczącą, bliskością "przedmiotu". W szczególności napięcie to nie zmierza do tego, co Ruysbroeck nazywał mieszaniną, do przezwyciężenia odrębności Ja i "przedmiotu" aktem jakiegoś ujednoczenia podporządkowującego przedmiot jaźni czy też jaźni przedmiotowi. Odrębność Ja i przedmiotu oraz łączące je napięcie wzajemnie się warunkują. Inaczej: odrębność obydwu biegunów kontemplatywności konstryuuje się w jednoczącym je napięciu. Owo napięcie jawi się tym samym jako szczególny biegun tej sytuacji, ono nawet konstryuuje dramatyczność tej sytuacji. Odrębność Ja i przedmiotu nie jest więc prostą różnorodnością dwu elementów. Odniesienie ich do siebie nie jest przypadkowe, tj. skonstruowane np. przez arbitralną (konwencja) analizę, lecz jest czymś istotnym dla samej odrębności Ja i przedmiotu. Jest równie pierwotne jak różnorodność.

¹⁷⁶ J. Ruysbroeck, *Ozdoba ślubów duchowych*. [w:] tamże, 42-43.

¹⁷⁷ J. Ruysbroeck, *Kontemplacja*. [w:] tamże, 37.

Opisany powyżej fenomen ujawnia istotową strukturę kontemplatywności jako "jedność w różnorodności". Według opisaną przez Ruysbroecka intuicji, inność Ja i przedmiotu jest inaczej przeżywana od ich wzajemnej jedności. Inność Ja w stosunku do przedmiotu jest przeżywana jako pokój, jako bierność, w której jawi się wyraźnie przedmiot kontemplacji. Jest to otrzymanie przedmiotu konemplacji jako tego-co-dane, jako daru. Równoznaczne jest to z poznaniem przedmiotu przez Ja. Jest to poznanie noumeniczne, lecz nie tylko racjonalne. *"Kontemplacja - to poznanie wyższe od sposobów poznania, (...) wyższe od rozumu."*¹⁷⁸ W kontemplacji bowiem nie tylko dany jest przedmiot w swojej formalnej strukturze, ale staje się on obecny w całym swoim jakościowym bogactwie, w swojej doskonałości. *"Zażywanie jedności pogrąża nas w pokoju wyższym nad nas samych i od wszystkich rzeczy. Z tego źródła płyną wszelkie dobra."*¹⁷⁹ Przedmiot jawi się jako prawda i dobro. Termin "poznanie" odzyskuje tu swoje pierwotne znaczenie, które stopniowo podlegało dewaluacji przez ograniczenie tego, co nazywane było *"intellectus"* - do *"ratio"*: do racjonalności sterowanej zaspokojeniem jakiejś potrzeby.

Jedność przeżywana jest przez Ja jako miłość, jako "czyn" skierowany ku przedmiotowi kontemplacji. Aktywności tej towarzyszy samopoznanie. Otwieranie się ku innemu w czynie przeżywane jest przez ja jako własna prawda i własne dobro. Nas jednak tutaj nie interesuje charakterystyka ani bierności ani czynu, ani momentu prawdy czy dobra, lecz ujmowanie terminem "piękno" jedności tych wszystkich momentów.

¹⁷⁸ J. Ruysbroeck, *Kontemplacja*. [w:] tamże, 36.

¹⁷⁹ J. Ruysbroeck, *Ozdoba ślubów duchowych*. [w:] tamże, 45.

To, co piękne doświadczane jest jako dobre a zarazem prawdziwe. Grecy określali owo *specificum* piękna jako relację między sprawiedliwością i dobrem, jednakże nie uwyraznili warunków owej relacji. Określenie późniejsze: harmonia prawdy i dobra także niewiele wnosi w samo zrozumienie fenomenu. Współcześni idąc za tradycją scholastyczną określają owo *specificum* uzasadniające używanie odrębnego od dobra czy prawdy terminu jako jedność dwu owych - mówiąc językiem scholastyki - relacyjnych transcendentaliów¹⁸⁰. W kontemplatywności jawią się dwa momenty: prawda i dobro. Samo stwierdzenie przynależności obydwu momentów piękna do siebie¹⁸¹ nie uwyrażnia precyzyjnie wzajemnego warunkowania się prawdy i dobra wobec siebie, istoty owego *converntuntur*, które przejawia się jako *claritas*. Coreth łączy rozróżnienie prawdy i dobra z *in fieri* fenomenu¹⁸². W rzeczywi-

¹⁸⁰ E. Coreth ujmuje to tak (cfr. *Metaphysik*. Innsbruck 21964, 398-399): "Was ist aber der besondere Inhalt des Schönen gegenüber dem Wahren und Guten? Das Wesen des Schönen liegt, wie es scheint, gerade darin, daß es nicht einen eigenes abgehoben und abhebbaren Inhalt hat. Es besteht vielmehr in einer Verschränkung von Wahrheit und Gutheit. So kann man sagen: Das Schöne ist Wahre, insofern dieses eins ist mit dem Guten; es ist ein Gutes, insofern dieses eins ist mit dem Wahren. Und in diesem Sinn ist die Schönheit spezifischer Ausdruck der Einheit aller Transcendentalien: Einheit von Gutheit und Wahrheit ist Schönheit."

Cfr. także Akwinata (S. th. 2, 2, q 27, 1 ad 3): "Pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam."

¹⁸¹ Cfr. K. Kowalski, *Zagadnienie piękna*. [w:] *Studia Gnesnensia* III. Lwów 1932, 74-76.

¹⁸² E. Coreth, tamże: "Das Schöne ist das Wahre, inso-

stości takie ujęcie mało wyjaśnia, na czym ma polegać sama jedność obu momentów, w której właściwa im inność się nie zatracą. Jedność nie dokonuje się przez unifikację w momencie określonym przez nas *in actu*. Dobro i prawda nie zatracają się w sobie jako momenty kontemplatywności. To są dwa różne momenty sytuacji *in actu*. Racjonalność i dobroć są obecne nie tylko w dążeniu ku kontemplacyjnej pełni, ale i w niej samej.

Doświadczenie prawdy i dobra w pięknie ujawnia się w szczególnym doświadczeniu samego siebie przez Ja-metafizyczne oraz w szczególnym doświadczeniu "tego-codane". Inność biegunów kontemplatywności jawi się jako sprawiedliwość. Sprawiedliwość to doświadczenie przez Ja-metafizyczne wzajemności. Doświadczenie wzajemnej względem siebie - choć, jak ją nazywa Lévinas, *asymetrycznej* (nie mającej dynamiki "do ut des") - transcendencji Ja i przedmiotu, transcendencji warunkującej racjonalność dzięki powstaniu niechaotycznej różnorodności "elementów" - postaci dramatu. Ta niechaotyczność czy sprawiedliwość jawi się jako dobroć miłości (atmosfera bezpieczeństwa rozszczepiana przez obecność Trzeciego Absolutnego), doświadczana wzajemna lecz bezpieczna dla transcendencji "immanencja", w jakiej znajduje się zarówno Ja, jak i Inny nieobcy dla niego biegun; jest to bliskość etyczna. To doświadczenie bezpieczeństwa sprawiedliwości i dobroci miłości pociąga za sobą szczególne doświadczenie samego siebie przez Ja-metafizyczne. Ja doświadcza samo siebie nie tylko jako coś odrębnego, lecz także jako prawdziwe i dobre.

Przeżycie własnej odrębności można określić terminem wolność. Wolność ta doświadczana jest podwójnie. Z jednej strony doświadczana jest jako własne istnienie,

fern darin ein Streben erfüllt zur Ruhe kommt; es ist das Gute, insofern es ein Erkenntnisstreben erfüllt, das in ihm anschauend ausruht."

jako przeżycie własnej "substancjalności", czyli wolności od wszystkich koniecznych uzależnień od tego, co pozaegotyczne - jako bezwarunkowość istnienia. Jednakże "substancjalność" ta nie jest doświadczana jako izolacja od świata pozaegotycznego. Wprost przeciwnie, doświadczenie własnej substancjalności jawi się zarazem jako doświadczenie własnej "przedmiotowości". Ja doświadczam siebie jako dane, jako *ek-sistentia* (cfr. BH, 92). Heidegger idąc za tradycją grecką, określił to doświadczenie bycia w prawdzie terminem "ἀλήθεια". Ta nieskrytość - jak Heidegger określa bycie w prawdzie - jest pierwotniejsza niż prawda w sensie *veritas* (cfr. EWM, 62). W kontemplatywności rysuje się związek "bycia w prawdzie" z istotą Ja, które w swoim istnieniu jawi się jako "świadomość" albo jak mówi Heidegger - jako "przytomność" (*Dasein*)¹⁸³. Jednym z zasadniczych przejawów tej świadomości jest to, co Arystoteles nazwał zdziwieniem (*θαυμάσιον* - cfr. *Metafizyka*. A (I) 982 b: "Zdziwienie sprawiło, że ludzie zaczęli filozofować."), a co można nazwać pytaniem¹⁸⁴. Przytomność - sytuacja, w której Ja "czuje się" otrzymane, dane. Ta świadomość kondycji własnego istnienia rodzi się w pytaniu zadany własnym otrzymanym istnieniem.

Powiedzieliśmy, że własna odrębność doświadczana jako własna wolność jawi się podwójnie: jako wyżej wspomniane "bycie w prawdzie", jako świadomość oraz jako podmiotowość. O ile "bycie w prawdzie" przeżywane jest jako bierność (jest się danym, otrzymanym) - o tyle z drugiej strony odrębność Ja jawi się jako podmiotowość. Jest to doświadczenie własnej wolności już nie tylko jako wolności od konieczności bycia uzależ-

¹⁸³ Cfr. M. Heidegger, *Wprowadzenie do "Co to jest metafizyka?"*. [w:] *Znak* 240 (1974) 762.

¹⁸⁴ Cfr. E. Coreth, *op. cit.*, 81 nn.

nionym od tego co pozaegotyczne. To nie tylko doświadczenie wolności pozytywnej - jako możliwości "wychylenia się" poza to co egotyczne. Świadomość czy przytomność wzbogaca się o moment "egzystencjalny", o moment dobroci tzn. Ja doświadcza siebie także jako dobro, jako własną godność (*honestas*), jako zdolne do "troski" czy do "zyczliwości" w stosunku do pozaegotycznego. Własna dobroć Ja przeżywana jest w tym, co Ruysbroeck nazwał czynem. O ile bierności towarzyszy uczucie pokoju, o tyle aktywności - przeżycie szczęścia. Aktywność ta jest bezinteresowna (i w tym sensie bierna albo bardziej aktywna od wszelkiej aktywności) - jest bowiem zrośnięta z pokojem. Ja-metafizyczne nie dąży ku przedmiotowi, żeby się nim dowartościować, ono już jest całe otrzymane. To co *in fieri* doświadczane było jako powinność (*Seinsollen*) jawi się *in actu* jako własne istnienie (prawda) i własne dobro - jako własna "wartość". *"Wieczny odpoczynek i czyn wieczny przenikać się będą wzajemnie w wieczności. Gdyż posiadanie Boga wymaga nieustannego czynu. Całe życie nasze jest w Bogu - pogrążone w szczęśliwości; całe życie nasze jest w nas, pogrążone w czynie. A oba te życia stanowią jedno."*¹⁸⁵ *"Wierzyłem, że piękno jedynie, w przyrodzie czy sztuce, może nas zbliżyć do rzeczywistości, a forma prawdy, nie wyrażona w formie piękna, nic dla mnie nie znaczyła. Pojąłem prawdę ogromnej wagi, że myśl abstrakcyjna może być niebezpieczna, kiedy traci kontakt z konkretną rzeczywistością."* (Bede Griffiths)

Analogicznie do podmiotowego jawi się przedmiotowy biegun kontemplatywności. Jawi się on także podwójnie, jako prawda i dobro. Korelatywnym momentem dla egotycznego doświadczenia "bycia w prawdzie" (przytomności i sprawiedliwości egotycznej czyli zdolności do uszanowania transcendencji tego co nie jest egotyczne) od stro-

ny "tego-co-dane" jest realność, dobroć przedmiotu wychylona intencjonalnie ku Ja. Realność "tego-co-dane" Ja odbiera jako podmiotowość tego-co-dane. Można by tę realność określić modalnym zdaniem "dobrze, że" ("*dobrze, że jesteś*"), które stwierdza, że to-co-dane jest "tak samo dobre", ma taki sam egzystencjalny status jak Ja-metafizyczne. Realność jawi się jako egzystencjalna "takosamość" z jaką przeżywa siebie Ja-metafizyczne¹⁸⁶.

Korelatywnym dla egotycznego doświadczenia miłości momentem jest od strony tego-co-dane doświadczenie przez Ja obiektywności tego-co-dane, jego przedmiotowości. To-co-dane jawi się dla wychylonego w miłości Ja jako dostępne, jako nieskryte, ale jako zarazem odrębne od Ja. Obiektywność tę możemy wyrazić modalnym zdaniem "prawda, że"¹⁸⁷. Jest to doświadczenie prawdy obiektywnej. "To-co-dane" jawi się jako "substancja". Jest czymś w swoim istnieniu niesprowadzalnym do Ja, czymś wolnym od konieczności związku z Ja, czymś autonomicznym. Dzięki swojej autonomii doświadczane jest ono jako tajemnica. Jest to jednak tajemnica niezagadkowa, nieobca, otwarta ku Ja: nieskryta. Transcendencja "tego-co-dane" w stosunku do Ja jest zarazem immanentna dzięki "czynowi" miłości, w którym "to-co-dane" wychyla się ku Ja.

Podobnie jak egotyczne przeżycie własnej negatywnej i pozytywnej wolności jawi się Ja-metafizycznemu jako doświadczenie własnej konkretności i jedyności tj. niesprowadzalności do czegokolwiek pozaegotycznego jako poczucie własnej tożsamości, tak przedmiot kontemplacji

¹⁸⁶ Cfr. W. Sady, *Co to znaczy, że coś istnieje?* [w:] *Studia Filozoficzne* 11-12 (1982) 3-20.

¹⁸⁷ Cfr. T. Czeżowski, *Czym są wartości.* [w:] *Filozofia na rozdrożu.* Warszawa 1965, 120.

jawi się Ja jako odrębny od niego oraz od innych poza-egotycznych zjawisk jako konkretny i jedyny. Jest on dla Ja-metafizycznego dzięki swojej obiektywności substancją, bytem *par excellence*¹⁸⁸ oraz, dzięki swojej rzeczywistości, jawi się bytem podmiotowym, osobą. Jawi się więc Ja-metafizycznemu jako drugie takie samo Ja-metafizyczne.

Nie wystarczy więc - jak to uczynił Coreth - określić wzajemną jedność dobra i prawdy jako "wypełnienie przez dobro dążności poznawczej" oraz przejście tej dążności ze stanu *in fieri* do aktu. Byłoby to uproszczeniem w stosunku do sytuacji powyżej zarysowanej.

W powyżej zarysowanej analizie uwyraźniliśmy najpierw noumeniczną naturę piękna oraz fakt, że piękno jest transcendentne wobec wartości estetycznych i wobec procesu stawania się; że jest metafizyką zanim stanie się aksjologią i ontologią. Uwyraźniliśmy następnie konstytutywną strukturę wymiaru eidetycznego piękna: kontemplatywność. Analiza wyeksplikowała, że piękno jest sposobem bytowania dwu Ja-metafizycznych w ramach intencjonalnej relacji. Jedność obu momentów piękna - dobra i prawdy - warunkuje także egotyczne i przedmiotowe zjawiska, takie jak obiektywność i realność oraz nierzeczowość obu biegunów relacji.

Opis uwaraznił elementy struktury eidetycznej piękna - jednakże nie wydaje się być to opis pełny. Intencjonalna więź łącząca Ja i to-co-dane, drugie Ja - wymaga jeszcze dodatkowej analizy warunków zachowania wzajemnej jedności biegunów bez zniszczenia ich różnorodności. Rodzi się bowiem pytanie, co jest warunkiem możliwości faktu, że ruch ku stopieniu się obu biegunów w jedność uniformistyczną został jakby zatrzymany, że pozostało napięcie pomiędzy dwoma biegunami kontemplatywności. Jednakże nie jest ono już "głodem", zjawis-

¹⁸⁸ Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, 768-769.

kiem związanym z potencjalnością sytuacji, lecz wzajemnym nasyceniem płynącym z wzajemnego przenikania się. Odpowiedź na powyższe pytanie zdaje się kryć w analizie towarzyszącego kontemplatywności fenomenu, mianowicie odpowiedzialności: *"Kochać to nie znaczy patrzeć jeden na drugiego, ale patrzeć razem w tym samym kierunku"* (Antoine de Saint-Exupéry).

Dopiero po przeprowadzeniu analizy etycznego fenomenu odpowiedzialności (z jego momentami prawdy i dobra) wydaje się możliwe i celowe zastanawiać nad ujęciami sytemowymi, m.in. nad problemem transcendentności piękna, problemem sposobu istnienia wartości piękna i innymi problemami aksjologicznymi, które zebrał w postaci pytań R. Ingarden w eseju *"Czego nie wiemy o wartościach"*.

Ażeby głębiej poznać dynamizm takiej kontemplacji eidetycznej, można odnieść się do scholastycznego już spostrzeżenia, że piękno jest szczególną jednością dobra i prawdy; jakby spójnikiem "i" prawdy oraz dobra. Tak też i my możemy podejść do analizy piękna eksplikując dwa jego momety, które możemy nazwać "prawdą metafizyczną" i "metafizycznym dobrem". Zarysujmy więc teraz ową strukturę kontemplatywności czy piękna poprzez analizę dwu jej momentów: prawdy i dobra. Nazywam te wartości momentami, nie są to bowiem części, lecz jak wszystkie transcendentalia akcenty położone w opisie rzeczywistości na różnych wymiarach tego, co nazwaliśmy triadyczną strukturą. Analizy więc metafizycznych wartości piękna, dobra i prawdy suponują analizy egzystencjalne zarysowane w analizach analogii metafizycznej.

3.3. Enigma dobroci

3.3.1. Dobroć miłości

Kontemplatywność nie jest wartością abstrakcyjną, lecz jest ontycznym wzajemnym i bezpośrednim zaangażowaniem jestestw w życie innych. Mediacja Trzeciego jawi się jako *atmosfera dobroci*¹⁸⁹, która absolutyzuje związek między ja i drugim. Absolutyzuje ten związek zarówno w sensie etymologicznym, czyli zabezpiecza wzajemną wolność, jak i utrwała ów związek objawiając jego bezwarunkowość i pełnię Nieskończonego: *wybranie etyczne* i *pragnienie Nieskończonego*, którym jest w istocie "obsesja" drugim. Obsesja która, choć - według wyrażenia E. Lévinasa - jest "*ziarenkiem szaleństwa*", nie musi jednak zdegenerować się w autyzujący Ja lęk, w numinotyczną euforię. Można bezpiecznie być absolutnie blisko drugiego. To właśnie dobroć miłości (*hesed*) zmienia bojaźń w ufność. Ona ujawnia indywidualność własną i drugiego nie jako samotność i obcość - i piekło obcości osamotnienia - lecz jako transcendencję bliskiego, *bliźniego* i swoją własną; jako możliwość bezpiecznej bliskości. Poznanie okazuje się możliwe, lecz jako poznanie w sensie semickim, jako zazyłość inna niż poznanie zepistemologizowane; jako bliskość. Ta dobra bliskość, ta *ἔσθλασις* ma charakter noumeniczny: jest prawdą bycia.

¹⁸⁹ Cfr. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Twarz Innego"*. Kraków 1985, 154-165.

3.3.2. Prawda metafizyczna

Analiza prawdy metafizycznej, którą nazwiemy hebrajskim terminem "'emet"¹⁹⁰, najbliższa jest analizom prawdy jako ἀλήθεια, prawdy jako odsłonięcia czy nieskrytości tego co istotne. U Heideggera jednakże te analizy były zbyt zontologizowane i tym samym zrelatywizowane: nieskrytość analizowana była w procesie odsłaniania się dziejowego jako *proces ujawniania istoty*. Brak natomiast było analiz samej jawności a akcent padał na to raczej, co przeszkadza myśleniu istotnemu. Prawdę jako ἀλήθεια zastania przede wszystkim myślenie technicyzycznie przyczynowe i celowe.

Prawda zanim stanie się nieskrytością jest absolutną noumeniczną oczywistością tego co istotne: 'emet, czyli czymś na czym można zawsze w absolutny sposób polegać, lub czemu można ufać i co jest absolutnie wierne jak dobroć miłości (*hesed*, ἔλεος) czy żywe, czyli czułe na jedynność jak mądrość. Prawda metafizyczna to absolutna fenomeniczność właściwa miłości. Prawda w swej metafizycznej istocie jest prawdą dobroci, nie zaś czegoś nieistotnego czy nieabsolutnego. Zanim więc stanie się *prawdą poznania* jest *prawdą bycia*, myśleniem nie tylko wiedzy, lecz myśleniem istotnym (cfr. BH, 76. 126) mądrością. Nie jest to wiedza absolutna-ogólna ani tylko - jak o tym wspominaliśmy - umiłowanie mądrości, lecz mądrość miłości. Nie tylko świadomość lecz przytomność (cfr. BH, 99): przytomność dobroci.

Analiza metafizyczna prawdy jako prawdy dobroci, 'emet, rozgrywa się też na innym poziomie niż logistyczna analiza prawdy jako formalnej koherencji i niż logiczna analiza prawdy jako *adaequatio* czy korespondencja poznania podmiotowego przedmiotu (ὁρθότης). Prawda metafizyczna znaczy istotną dostępną poznawczą rze-

¹⁹⁰ Od hebrajskiego czasownika 'aman.

oczywistości dla jestestwa poznającego, fakt bycia fenomenem czyli bezpośrednią oczywistością istoty. Znaczą bliskość intelektualną (noumeniczną) pomiędzy jednostkami transcendentnymi, bliskość mimo separacji. Jest to bliskość inna niż zawłnięcie poznawcze przedmiotem jakby to była jakaś użyteczna (τέχνη) rzecz. Drugi nie jest przedmiotem poznania, które krystalizowałoby się w gnostyczną czy epistemiczną wiedzę "o-nim". Jest zawsze enigmatyczny i można być z nim w stosunku poznania tylko będąc z nim etycznie blisko. Stąd prawda metafizyczna krystalizuje się więc w mądrość (σοφία) a nie w wiedzę (ἐπιστήμη). Prawda *'emet* jest komunikacją, która "wy-darza" się, nie jak "litera" lecz jak "duch", który przychodzi, nadciąga z innego - czasu (z przyszłości - *avenir*) i diachronizuje każdy dyskurs, "dziurawi" go śladami, które bez żywej obecności Tego-Kto-Zostawił-Ślady są brakiem bezsensownie dziurawiącym strukturę, sprawiającym, że jawi się ona jako jakby bełkot czyli jako coś niedopracowanego albo popsutego. Prawda w spotkaniu z tekstem wydarza się tylko dzięki autentycznemu świadkowi, który uobecnia "ducha"; w ten sposób tekst nie tyle jest interpretowany, co staje się jakby "liturgia" czyli uobecnieniem tego co opisuje. Miejsce świadka w tekście jest właśnie jakby "między wierszami" tekstu. Także dla świadka fałszywego ("czwarty" Junga¹⁹¹). Mowa jest wtedy blokowaniem komunikacji zamiast jej uobecnianiem. Sama zaś mowa jest dla komunikacji tylko "miejscem" czy "okazją" komunikacji, "sytuacją graniczną" czy "miejscem filozoficznym". Sens drugiego, jego λόγος, dostępny jest bezpośrednio. Można to nazwać "zasadą oczywistości" czyli faktem, że każde jestestwo jest bezpośrednio dostępne i w swojej istocie

¹⁹¹ Cfr. C. G. Jung, *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej*. [w:] *Archetypy i symbole*. *Pisma wybrane*. Warszawa 1976.

par excellence oczywiste. Prawda metafizyczna jest więc modalnością relacji komunikacji intelektualnej. Jawi się bowiem w pragnieniu metafizycznym, że poznanie, komunikacja z innymi nie jest monologiczna jak w spekulacjach idealistycznych, gdzie moje poznawanie nadaje czy choćby tylko wydobywa a nawet tworzy sens tego, co poznawane. Prawda metafizyczna dzieje się czy raczej wydarza inaczej niż w rozumności monologicznej, gdyż spotkanie z drugim transcendentnym zaczyna się także w tym drugim, który mi siebie objawia czyli jest samooczywisty. Po przejściu w naszych analizach jakby spiralnej ("spirała hermeneutyczna" opisu fenomenologicznego) drogi, powróćmy raz jeszcze do pytania będącego wciąż "pobożnością myślenia": czy prawda ma charakter dialogiczny.

Od doświadczenia ethosu rozpościera się przede wszystkim innego typu niż abstrakcyjny czy apodyktyczny typ transcendentalności, doświadczenie mianowicie rzeczywistości nie tylko z jednego czy dwu punktów odniesienia (podmiotu i przedmiotu), ale z wielu punktów odniesienia naraz. Etyczne, transcendentalne doświadczenie prawdy nie jest jakimś procesem postępującym od punktu wyjścia, od podmiotu i jakiejś jego tezy do pewnego kresu, syntezy. Jest ono komunikacją naraz całej intrygi czy dramatu etycznego, trzech naraz nieprzekraczalnie transcendentnych (a więc swoją jedynością odpornych na abstrakcję) punktów odniesienia rozumienia. Komunikacja ta nie dzieje się poprzez ujęcia pojęciowe czy przedstawieniowe. Ta szczególna etyczna intuicja dociera do wnętrza tego, co transcendentne bez redukcji owej transcendencji do immanencji całości np. pojęcia. Ta etyczna transcendentalna intuicja jest rozumieniem pierwotniejszym od rozumowania i pojmwania i od konwencji dialogu. Teoria czy kontemplacja będąca owocem intuicji etycznej jest dotarciem do transcendentalnego eidosu rzeczywistości, lecz rzeczywistość jest nieprzekraczalnie mnoga i poznanie jej nie może operować zad-

nym rodzajem abstrakcji: jednym sposobem na poznanie jej i rozumienie jest bezpośrednia bliskość etyczna, etyczne "w-niknięcie" czy "w-gład" w nią. Intelkt pierwszy jawi się ethosem i owa rozumność etyczna nie jest dziejowa, choć dziejowe może być jej akademickie tematyzowanie¹⁹². Choć rozumność etyczna nie jest dziejowa, dobrze radzi sobie z czasem bez redukcji go do synchronii pojęcia: uchwytywa rzeczywistość nieprzekraczalnie mnoga także w wymiarze czasowym, w owej radykalnej wobec siebie diachronicznej transcendencji postaci dramatu. I nie jest w ogóle możliwa ani potrzebna w tym "uchwyceniu" jakakolwiek synteza na poziomie czasu, jakaś synchronizacja owej nieprzekraczalnej diachronii postaci. *Rozum etyczny* nie jest stającą się dziejową synchronizacją - lecz takim "zawężeniem" transcendentnych postaci, że ich czasy są w bliskości etycznej, we wzajemnym przenikaniu czyli w *transchronii*: są nieprzekraczalnie inne choć bardziej bliskie niż komunია syntezy. Ową bliskość Lévinas często nazywa - jak to wspominaliśmy już - "psychizmem" (cfr. TI, 35-36; AE, 384). Dzieje, mowa (także mowa dialogu) i jej rozumność (*Sprachvernunft*) to tylko sytuacje graniczne dla ujawnienia i analizowania tego czy innego wymiaru ethosu, dla jego tematyzacji. Samo poznanie ethosu jest jednak przedtematyczne dla rozumności dyskursywnej, jest bezpośrednie i eidetyczne. Właśnie to bezpośrednie doświadczenie ethosu samo jest odpowiedzią na pytanie o to, rozumność jakiej sytuacji jest pierwotniejsza nie tylko od transcendentalnego podmiotu ale i od dialogu. Komunikacja, jedność tej mnogiej rzeczywistości nie ma eidetycznie postaci dialogu. Jest inną intrygą niż dialog. Eidetycznie ma postać triadyczną -

¹⁹² Cfr. J. Tischner, *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu*. [w:] *Studia Filozoficzne*. 210-211 (1983) 124-125.

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 elementami byłyby postaci triadycznego dramatu, ani więc też natura w strukturalistycznym rozumieniu, ani nawet jakaś osoba "inter-mediująca" pomiędzy Ja a Ty (cfr. AE, 127 przypis 86; EDE, 230-231). Komuniam osób postaci tego triadycznego dramatu ma zupełnie inny charakter. Lévinas odsyła nas tu do doświadczenia, którego żadne wyobrazenie nie jest w stanie przedstawić, a które nazwał - jak to już wspominaliśmy - "etyką" (cfr. EDE, 225 przypis 1) i które jest *primum cognitum*, żadna więc definicja nie jest w stanie przedstawić tego bezpośredniego doświadczenia. Sam nawet opis Lévinasa ma charakter bardziej negatywny niż definiujący. Co łączy tę mnogą rzeczywistość, skoro nie jest to "coś" wspólnego? Mówiliśmy już o tym szczególnym etycznym fenomenie, który nazwaliśmy etycznym przenikaniem czy *περιχώρησις*, o bezpośredniej bliskości, w której jestestwa są zawężone: nic ich nie łączy, one się właśnie wzajemnie bezpośrednio przenikają. I logika takiej sytuacji jest oczywiście inna od jakichkolwiek logik systemowych. Drugi to nie tylko jakiś inny-obcy, do którego można się zbliżyć znajdując z nim coś wspólnego, lecz drugi to od razu - zanim zaistnieje proces zbliżania i wzajemnej asymilacji i zanim będzie "coś" wspólnego, i w ogóle *inaczej niż* "coś" wspólnego ("*inaczej niż być*", *inaczej niż wiedzieć*") - jest innym-bliskim, bliźnim czyli właśnie Drugim (*Autrui*). Tę bliskość wewnętrzną i pierwotną - jak wspominaliśmy - Lévinas nazywa często *obsesją*, lub opisuje ją poprzez sytuację graniczną substytucji *zakoładnika*. Drugi to ktoś inny tak bliski, że bliskość ta jest przenikaniem: to on sam jest mi "wspólny" bezpośrednio. *Ja mam jego "wspólnego"* z nim czyli zanim mamy coś wspólnego, jesteśmy razem. I to zanim podjąłem (akcja, proces) się tej wspólnoty bycia. Moja odpowiedzialność - tak nazywa

Lévinas (cfr. EI, 51) ową komunie etyczną - czy miłość jest pierwotniejsza od jakiegokolwiek mojej aktywności sprawczej: ona jest metafizycznym "prawem naturalnym" dla wszelkiej mojej aktywności (także więc dla rozumienia i jego prawdy) i jej warunkiem możliwości. Odstępstwo od niej kończy się niemożliwością: degeneracją prawdy i rozumności, *σχίσμα* "ja-psychologicznego" czy "ja-aksjologicznego" od "Ja-metafizycznego". Ta więc struktura miłości czy odpowiedzialności jest warunkiem możliwości dialogu "o-czymś" pomiędzy mną a drugim. Dialog ma więc swoje naturalne kryterium (krytykę): właśnie ową bliskość wewnętrzną, inną niż ontologia zbliżania się czy proces bycia myślany ontologicznie, jako historia potrzeb (przyczyn i skutków, racji i celów). 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 prawdy w sensie *ᾀσότης*.

Ta rozumność bezpośredniej bliskości jest poznaniem w najmocniejszym tego słowa znaczeniu (jak w semickim słowniku: *'emet*): To jasność noumeniczna pragnienia metafizycznego, a więc jasność zanim i w ogóle *inaczej* niż jakakolwiek potrzeba. Potrzeba każda, najbardziej nawet autentyczna a nie sztuczna, traci swoją noumeniczność (cfr. TI, 49; DL, 30. 79) i degeneruje się w numeniczną euforię pożądania, gdy brak w niej "kręgosłupa" noumeniczności pragnienia metafizycznego. Moja istotna lektura drugiego wymyka się wszelkiej interpretacji: jest wizją (*θεωρία*) zanim ma miejsce jakakolwiek interpretacja względem jakiegoś horyzontu. Mimo bliskości bezpośredniej owa jasność nie jest "bezmyślnością" zaniku wszelkiego dystansu wobec drugiego. Rozumieć nie znaczy łączyć w całość, wprost przeciwnie,

rozumieć znaczy - używając określenia Alberta Camusa¹⁹³ - rodzaj "absurdu"; rozumieć znaczy wnikać w drugiego i w sens, którym jest (a nie tylko "ma") on sam w sobie: transcendentny, bez kontekstu, jedyny. Rozumieć w sensie rozumienia *πρώτη*, znaczy rozumieć oddalenie, inność i zewnętrzność Innego (cfr. TI, 3-5). Drugi jest "tabu" czy *enigmą* dla "po-rozumienia" przez łączenie w całość, jest naznaczony dystansem nieprzekraczalnym. Drugi czyli Inny bliski nie jest ani *piekłem* (Sartre) ani *więzieniem* (Gombrowicz) lecz *ethosem*, miejscem bezpiecznego zamieszkiwania, dobrocią zadomowienia (Heidegger, Lévinas). Noumeniczna jasność bliskości z Drugim to nie jakaś neutralna jasność diady ja-ty, gdzie drugi jest jakimś moim "alter-ego", przedmiotem na dalszą metę solipsystycznej nudy (cfr. TI, 284). Neutralność bliskości diadycznej - i towarzyszący jej brak dystansu i martwota, fatalizm i nuda - jest konstytutywnie zaburzona, jest eidetycznie zagrożeniem tylko czysto psychologicznym. Ten dramat jasności noumenicznej właściwy bliskości etycznej nie dzieje się bowiem w "cztery oczy": owa jasność nie jest "krótkim śpięciem" ("acha"-efektem psychotycznego wybuchu) między mną a drugim, lecz jest jasnością dystansu nieprzewycięzalnego w ciemność. Moje ja może co prawda zapomnieć tę jasność czy być jej nieprzytomne, może nie myśleć sobie i związku z drugim istotnie. W obsesji drugiego nie jestem bowiem 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 "po-żegnaniem" (jakimś "z-Bogiem", "à-Dieu", "Abgeschiedenheit") z drugim. To bezpośrednie spotkanie z drugim - choć bez żadnej "inter-mediacji", bez żadnego odniesienia innego niż drugi i ja - wydarza

¹⁹³ Cfr. A. Camus, *Mit Syzyfa. [w:] Eseje*. Warszawa 1971, 103. 129.

się w szczególnej "przestrzeni", "czasie" czy "atmosferze". Mimo bezpośredniości - kuszącej numeryczną euforią - owa ekstaza "obsesji" drugim nie jest eidetycznie euforią szaleństwa, choć zawiera - jak to wspominaliśmy już za Lévinasem - jej zarodek. To "ziarno szaleństwa" nie eksploduje lekkiem, jest bowiem w tej bliskości bezpieczeństwo Dobroci, etycznej obecności Trzeciego, która mnie i drugiego znaczy swoim śladem, chroni swoim "poza (*au-delà*) mną" i "poza drugim", sferą z której i ja i drugi wchodzimy w spotkanie.¹⁹⁴

Owa Dobroć nie jest znowu ani idea, ani jakimś *principium* całościującym, ani także nie jest celem dążenia jakiegos *appetitus*. Nie jest też żadnym horyzontem kategorycznym, apriorycznym czy apodyktycznym. Ona nie jest po prostu *pośród* mną a drugim. Jest właśnie jak świetlista atmosfera - przestrzenią życia. Dobroć jawi się jako ślad trzeciej postaci dramatu, albo jako jej obecność, lecz jest to obecność etyczna umykająca *intencjonalistycznej intencji*. Lévinas jest bardzo ostrożny w opisywaniu i samej owej trzeciej postaci dramatu i jej obecności w samym dramacie. Nie bez racji. Wbrew bowiem zastrzeżeniu, że "nic" nie łączy mnie z drugim, że jest to bliskość bezpośrednia postaci transcendentnych - mogłoby się okazać, że jest jednak jakieś "coś" intermediujące, owa właśnie dobroć. Otóż, ta trzecia postać faktycznie mediuje bliskość i separację z drugim, ale mediuje ją na sposób inny niż scalająca intermediacja. Nie jest ona kanałem komunikacji pośredniczącym w kontakcie, lecz pozycja jej jest jakby w "bocznej linii" wobec kontaktu ja-drugi. Bliskość z drugim (wraz z jej jawnością) to nie żadna kolektywność wokół trzeciego wspólnego terminu (cfr. TA, 88-89), lecz komunია dobroci i jej właściwa jasność etyczna. Drugi jawi się nie jako "anty-teza" lecz jako "dia-teza" i rozpoczyna

¹⁹⁴ Cfr. EDE, 198-199. 215-216; HH, 48. 50; SP, 186-197.

w ten sposób inny rodzaj rozumności niż rozumność, w której możliwe jest "addytywne" czy syntetyczne scalenie. Bliskość z drugim, który jest dia-tezą nie jest ciemnością czy mrocznością obcości do przewyższenia lecz właśnie jasnością dobroci. Lecz dla umysłu rozumiejącego poprzez scalanie dobroć nie jest nawet zagadką, którą można z czasem rozwiązać, lecz jest enigmą czy tajemnicą. Miłość więc jawi się nie jako fuzja i jej numeryczna jasność, lecz jako dobroć i jej noumeniczna świetlistość. Drugi nie jest jakimś "alter-ego" komplementarnym mi i osiągalnym przez "krótkie spięcie" sympatii. Jego wolność nie jest równoległa do wolności mojego ja czy do niej symetryczna. Zanim moja wolność będzie rozumiana w referencji do drugiego, ja jestem jak i drugi transcendencją: rozumienie drugiego jako symetrycznej wolności prowadzi zawsze do gry zniewolenia, do wytworzenia sytuacji dominacji jednego nad drugim i do dynamiki oporu wobec takiej sytuacji. Transcendencja drugiego (jak i moja) jest radykalnie asymetryczna czyli nie wchodzi w żadne po-rozumienia, w żaden kompromis: bliskość z nią jest raczej "u-goda"¹⁹⁵,

¹⁹⁵ W tego terminu "quasietymologii" - bo dziś nie tylko analogii fonetycznej - jak wspominaliśmy, pobrzmiewa właśnie sens godności. W Polsce lat '80. naszego XX stulecia doszło do szczególnej konfrontacji nowomowy komunistycznego reżimu i języka obrony przed nią ze strony przede wszystkim Kościoła katolickiego. Eksploatowane szeroko było rozróżnienie pomiędzy "porozumieniem społecznym" proponowanym przez komunistów a "ugodą społeczną" proponowaną przez Kościół. O ile określenie "porozumienie" naznaczone było konotacją rozumności dialektycznej, o tyle w określeniu "ugoda" podkreślaliśmy (m. in. w kazaniach) rozumność bardziej podstawową, opartą o etyczną godność osoby ludzkiej, godność niepodatną na gry i syntezę dialektyczną.

jest właśnie dobrocią i jej Logos jest samojasnością jedyności Drugiego. Drugi sam jest sensem w swojej jedyności osobnej. Zanim wolność referencyjna, porozumienie czy język i rozumność scalająca - jest *ἡθoς*: odpowiedzialność dobroci (cfr. AE, 158) i "logika serca" czuła na jedyność i wymykająca się tym samym z wszelkiej systemowości. Bez tej "u-gody", jaką jest *obsesja* odpowiedzialności etycznej (bardziej podstawowej od powinności moralnej), czyli dobroć miłości - wolność znaczy obcość możliwą do "oswojenia" przez podporządkowanie sobie (czy przez podporządkowanie siebie) a porozumienie znaczy kompromis.

Ta przestrzeń dobroci jest więc kryterium dialogu i jego rozumności, jest metafizycznym "prawem naturalnym" będąc metafizycznym wymiarem konstytutywnym - dla wszelkiej mojej aktywności i jest jej warunkiem możliwości. Dobroć otwiera horyzont, który Lévinas określa jako znadujący się "w lini bocznej". Wszelkie jednak określenia przestrzenne mają tutaj bardzo ograniczony zasięg. Owa dobroć nie jest wpisana pomiędzy mnie a drugiego, lecz jakby "z boku" czy raczej od wewnątrz ogarnia mnie i drugiego, czy jeszcze znaczy mnie i drugiego swoim śladem. Nie jest ani mną, ani drugim, ani czymś wspólnym trochę moim trochę drugiego, lecz także on jest transcendencją. Dobroć to trzecia, absolutna postać tego metafizycznego dramatu. Lévinas różnie tę postać opisuje. Jest ostrożny, by nasze rozumienie jej pozycji nie zboczyło znowu ku immanencji systemu, którego i ta właściwość jest częścią. Najpierw jest to "świadek" transcendencji drugiego i to świadek absolutny. Jawi się on jako Nieskończone. Drugi (lecz asymetrycznie także i ja wobec drugiego) jest naznaczony szczególnym śladem, świadectwem dobroci: jest inny, lecz swoją szczególną bliskością absolutnie dobry. Ślad ów jest innym przejściem do diachronii drugiego niż poprzez synchronizację: jest wejściem w czas absolutny (cfr. EDE, 201), w czas Nieskończonego czy w wieczność,

która jest bliskością inną niż synchronizacja i fuzja. Z tego mojego zawężenia z drugim w atmosferze Nieskończonego jawi się więc coś, co można by nazwać *sui iuris* strukturą, a co Lévinas słusznie woli nazywać intrygą czy dramatem, terminami respektującymi lepiej transcendencję etyczną osób czy postaci tej struktury. Dobroć budzi swoim świadectwem bliskość z drugim. Lévinas nazywa też ten stosunek Dobroci wobec mnie i drugiego semickim określeniem "wybranie". Wspominaliśmy już o tym. Dobroć nie jest żadną przyczyną sprawczą ani zasadą celową: zanim zaistnieje jakakolwiek sprawczość jest to, co w stworzoneości *ex nihilo* jawi się jako obdarowanie czy "wybranie" (cfr. AE, 157. 163). Owa dobroć, jej świadectwo i jej wybranie, którym naznaczony jestem ja i drugi, nie są żadnym oparciem czy fundamentem czy ἀρχή transcendencji: są - jak to nazywa Lévinas - "horyzontem" świętości, "horyzontem" absolutyzującym transcendencję osobową. Stąd bierze się możliwość wyjścia poza myślenie antropologiczne i ontologiczne w ogóle. Dobroć rozwiązuje całość i immanencję bytu i instauruje w myśleniu istotnym nieprzezwyčajalną mnogość. Dobroć ta nie tworzy żadnej akcji, nie jest więc możliwa do ujęcia w dyskursywnym myśleniu. Zanim wszelka akcja jest właśnie ta sytuacja dobroci, ἦθος czyli dramat w sensie doryckim, czyli - jak to już wspominaliśmy - taki, w którym akcja jest jakby już statyczna, już wszystko się stało i trwa: JĘST. Zanim wszelka akcja, jest dynamika pragnienia metafizycznego, "inaczej niż być", "bardziej aktywna od wszelkiej akcji". Ontyczna, lecz nie na sposób ontologii, bliskość, Dzieło (cfr. EDE, 190-191; HH, 41) czy liturgia (cfr. EDE, 192) - jak to określa Lévinas. Dobroć uwalnia moją bliskość z drugim od zatroskania o siebie, o to czy drugi odpowie symetrycznie ("do ut des") na moją odpowiedzialność (cfr. AE, 106). Twarz drugiego przychodzi w mój świat ze sfery absolutnie innej, od Absolutu właśnie. Przeżywanie tego horyzontu absolutnego mojej bliskości z drugim

nazywa Lévinas "idea Nieskończonego" czy "pragnieniem Niewidzialnego" (cfr. HH, 48. 50). Nieskończone czy Niewidzialne rozbija przedmiotowość drugiego, uwalnia (*absolvere*) go od logiki transcendentalizmu. Drugi jest dostępny jako "rzecz sama w sobie" i nasza o nim przedaposterioryczna czy raczej inaczej-niż-aposterioryczna wiedza, kim jest, nie jest wynikiem syntetycznego apriorycznego doświadczenia, lecz owocem absolutnego świadectwa Transcendentnego Trzeciego. Trzeci Transcendentny świadczy absolutnie, że drugi to nie jest jakieś *ono, ty, - lecz On, Ty, Drugi* właśnie. Świadectwo Trzeciego nie jest porównywalne do zwykłego światła, jest ono jakby "wewnątrz" drugiego: drugiznaczony jest śladem Nieskończonego, śladem Dobroci i sam promieniuje jak postać na ikonie światłem ze swojego wnętrza. Światło go ani nie odsłania ani nie zasłania - lecz objawia. Wybrany przez Dobroć - promieniuje dobrocią.

Ta etyczna świetlista 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 komunikacją egzystencjalną, bardziej radykalnie ontyczną od bycia rozumianego w perspektywie pytania o bycie zadane w horyzoncie "nie-bycia" - bliskością właśnie. Stąd lepiej, aby nie dystansować się od terminu "być", filozofować w perspektywie *jenseits von "Autrement qu'être"*¹⁹⁶. Lévinas bowiem nie tyle próbuje ominąć bycie, ile uwyrażnia fakt, że jawi się ono w swoim "wymiarze głębi"¹⁹⁷, w *ethosie*, którego ontologia

¹⁹⁶ Analogicznie do komentarza St. Strassera, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie*. Den Haag 1978.

¹⁹⁷ Cfr. St. Strasser, *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*.

(w tym i *ontologia fundamentalna* Heideggera), były nieprzydatne. Drugi to nie przedmiot, część jakiejś struktury czy całości - lecz bliźni. Trzeci Nieskończony (czy jakiś jego "ambasador") otwiera w doświadczeniu ja-ty "wymiar głębi" czyli miłość; drugi nie jest tylko fenomenem, ale osobą i w tym sensie dla intencjonalności całościującej - *enigmą*. I w tym sensie jest drugi i bytem i fenomenem, lecz jako taki jawi się wyłącznie dla *sui generis* intencjonalności, dla etyki. Drugi - w śladzie świadectwa Trzeciego jest On. On *JEST* - właśnie w owym szczególnym naznaczeniu śladem przez Dobroć. Owo *JEST* znaczy być w sferze absolutnie ontycznej, lecz owo Bycie, jak wspominaliśmy, jest mnogie a byt jest substancją nieprzewycięzalnie mnoga, substancją etyczną czyli Osobą. Zaimek *On* wyraża właśnie nieodwracalność drugiego nie do wyrażenia, absolutnie nie do podporządkowania czyli absolutnie transcendentną etyczną substancjalność (cfr. EDE, 198-199). 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 o ile stoi w relacji do mnie, lecz jest właśnie sobą zanim jakiegokolwiek odniesienie do mnie czy do kogokolwiek. Świadectwo Trzeciego Nieskończonego¹⁹⁸ jest początkiem obiektywności drugiego podniesionej do rangi transcendencji bezwzględnej (cfr. EDE, 202).

Owo "być razem" jawi się w innej perspektywie niż ontologia; jawi się jako odpowiedzialność czy miłość (cfr. EI, 51), czyli w perspektywie etycznej. Owo zaś "być razem" etyczne już (a nie tylko ontologiczne) jawi

[w:] *Revue Philosophique de Louvain*. 75 (1977) 124.

¹⁹⁸ Lévinas opisuje je najobficiej, jak jawi się ono w sytuacji granicznej stworzonej *ex nihilo*.

się jako miłość czyli jako Pragnienie Dobroci rozwiązującą enigmę w etykę. "Być razem" etyczne jawi się jako "intryga trzech postaci". Powtórzmy ten fragment konstatacji Emmanuela Lévinasa: Otóż ja zbliża się do Nieskończonego idąc hojnie ku ty, jeszcze mojemu współczesnemu, lecz który sam zbliżając się do mnie w śladzie "oności" (*illicité*) staje przede mną wylaniając się z wieczności Nieskończonego. *"Ta niezwykła intryga (...), która zawęzła się w enigmę - jest etyką. (...) Ty włącza się między Ja a On absolutne. Korelacja jest rozzerwana."* (EDE, 215-216) Diada ja-ty jest zawężlona o owo poza-diadą, które jest trzecią osobą dramatu: Nim absolutnym. Dzięki Trzeciemu, *"dzięki Bogu"* - jak mówi Lévinas (AE, 201-202) - transcendencja także moja jest nieodwracalna a bliskość z innym możliwa. Dzięki Trzeciemu, dzięki jego etycznej obecności, która jest w istocie wybraniem etycznym, instauruje się *sprawiedliwość* w bliskości ja z drugim. Spotkaniem nie rządzi już konwencja dialogu z jej arbitralną rozumnością, lecz *sprawiedliwość dobroci* (cfr. AE, 200). Świadomość i intencjonalność nie rodzą się czy nie istoczą czy nie wydarzają ani monologicznie ani dialogicznie - lecz rodzą się w tym zawężeniu etycznym trzech postaci, z których jedna jest Nieskończonym lub jego "ambasadorem". Trzeci przerywa dobrocią Nieskończonego ontologiczną grę bytu, w której transcendencji ciągle grozi zapomnienie czy przewyciężenie, czy rozmycie w immanencji (cfr. EDE, 198-199) i objawia wewnątrz Bycia jako mnogość osób, jako dramat eidetycznie trzech postaci; jako dobroć miłości instaurującą *sprawiedliwość miłości* czyli odpowiedzialność etyczną i jej *Λόγος*. Znaczenie śladu Trzeciego umieszcza nas w relacji bocznej (cfr. EDE, 198-199) względem bliskości. Znaczenie śladu jest "nie-obecnością"¹⁹⁹, która reguluje obecność, niepoko

¹⁹⁹ Cfr. U. Eco, *La struttura assente*. Milano 1980.

obecność sprawiedliwością dobroci (cfr. EDE, 230-231). Trzeci nie jest kontekstem, lecz właśnie pozytywnym brakiem kontekstu czy wywikłaniem (*absolvere*) z kontekstu (cfr. EDE, 230-231). Jest wyrwą absolutną w bycie-całości. Trzeci instauruje nieprzewycięzalną mnogość, nieprzewycięzalną inność postaci dramatu Bycia i tym samym absolutne bezpieczeństwo, warunek prawdziwej bliskości, która nie zagraża immanentyzacją transcencji (cfr. DI, 134-135). Trzeci instauruje możliwość odpowiedzialności za drugiego "bez-interesownej", 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 znaczy jednak inaczej niż ogólna wszystkość (*All*) uniwersalności abstrakcyjnej. Teoria i Instytucje, także filozofia i fenomenologia, możliwe są jako autentyczne właśnie w obliczu dobroci trzeciego. Trzeci burzy symetrię interesu, ale burzy też podporządkowanie drugiemu: instauruje sprawiedliwość i płynącą z niej równość między tym, co nieporównywalne, między transcendentnym Ja a transcendentnym Ty. W bliskości z drugim zawsze dotyczy mnie Trzeci i świadectwo sprawiedliwości (cfr. DI, 132-133).

Bliskość więc z drugim ma swój jakby strukturalny "archetyp"²⁰⁰, etyczną sprawiedliwość: zawężenie o Trze-

²⁰⁰ Cfr. C. G. Jung, *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej*. [w:] *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*. Warszawa 1976, 173 przypis 1: "Często pytano mnie, skąd pochodzi archetyp - czy jest on czymś odziedziczonym czy też nabytym. (...) Archetypy to (...) czynniki i motywy, które porządkują pewne elementy psychiczne nadając im formę obrazów (trzeba je nazwać archetypowymi), i to zawsze w sposób rozpoznawany dopiero na podstawie uzyskanego rezultatu. Wyprzedzają one świadomość i przypuszczalnie stanowią strukturalne

ciego, o Nieskończoność, o Dobroć absolutną, którą On instauruje. Ta Dobroć absolutna instauruje nieprzewyższalność transcendencji i bezpieczeństwo bezinteresowności oraz nieporównywalność jedyności każdej z postaci mimo bliskości i równości.

Owa etyczna sprawiedliwość jest fundamentem świadomości: świadomość rodzi się jako przytomność obecności trzeciego. Sprawiedliwość instytucji, dyskurs tematyzujący i nauczający instaurują się - jak to nazywa Lévinas (AE, 203-204) - "z pomocą Bożą", poprzez obecność w bliskości z drugim Trzeciego Absolutnego. Bliskość z drugim nie jest odtąd jakimś obojętnym byciem "jednego-i-drugiego", neutralną wiedzą "o-drugim", lecz dobrocią nie-obojętności "jednego-wobec-drugiego", którą najjaskrawiej można zobaczyć w odpowiedzialności "jednego-za-drugiego" aż do granic substytucji zakładnika. Bliskość z drugim instauruje mądrość, umożliwia myślenie istotne - mądrość miłości (cfr. AE, 207; TI, 230).

Trzeci jest więc początkiem czy naturalnym warunkiem możliwości komunikacji egzystencjalnej, "nie-obojętności", także noumenicznej, między ja a drugim. Sprawiedliwość ustanowiona przez dobroć trzeciego nie neutralizuje bliskości z drugim, lecz ją pogłębia i

dominanty psychiki w ogóle, podobnie jak w tugu macierzystym istnieje niewidzialna, potencjalna forma sieci krystalicznej. Archetypy jako warunki a priori stanowią szczególnie psychiczny przypadek znanego biologom pattern of behaviour, który wszelkim istotom żywym nadaje ich specyficzny charakter. I podobnie jak przejawy tego biologicznego podstawowego projektu, również przejawy archetypu mogą się zmieniać w toku jego rozwoju. Ujmując jednak rzecz empirycznie, archetyp nigdy nie miał początku w zakresie życia organicznego. Pojawił się razem z życiem."

ostatecznie przerywa szaleństwo solipsyzmu oraz obcość, które zagrażają ja. W atmosferze ethosu, tej mądrości miłości czy dobroci miłości - instytucje, teoria, filozofia i dyskurs naukowy są możliwe bez popadnięcia w τέχνη wiedzy, w ἐπιστήμη (cfr. AE, 187-188; EDE, 225).

Intryga dobroci, intryga trzech absolutnie transcendentnych postaci byłaby więc naturalnym metafizycznym kryterium, transcendentalnym "prawem naturalnym" czy warunkiem możliwości wszelkiej komunikacji międzyosobowej i rozumności. Refleksję nad warunkami konstytutywnymi prawdy metafizycznej można zatytułować za Lévinasem (DI, 228; EDE, 228): "od dialogu do etyki". Ta refleksja jest przejściem do analizy warunków możliwości dialogu i rozumności dialogicznej. Metafizyka otwiera w antropologii horyzont absolutnej a więc niekonwencjonalnej i niesymetrycznej dobroci, jaką jest Nieskończone znaczące postaci dialogu śladem absolutności, która wyzwala nasze bycie z zapomnienia ethosu (Bycia bytów) a myślenie z nieistotności.

W rozważaniach nad prawem naturalnym, nad jego metafizyką, nad prawdą metafizyczną optyka klasyczna, kładąca decydujący akcent na τέλος, jest krytykowana jako wtórna (choć oczywiście prawdziwa lecz nieistotna) poprzez odniesienie zobowiązania, jakie niesie ze sobą to prawo czy ta prawda do poziomu bardziej podstawowego niż owa ratio czy τέλος, także racja dostateczna czy cel ostateczny. Zanim pojawią się racja i cel - obecny jest sens etyczny czyli Dobroć jako obecność Nieskończonego w samej możliwości myślenia istotnego (cfr. SP, 417-438). Owa Dobroć Nieskończonego instauruje pierwszy, πρώτη czy fundamentalny (lecz "an-archiczny", pierwotniejszy niż logika ἀρχή) wymiar naturalnej prawomocności. Zanim więc pojawią się racjonalność i celowość ontologii i konwencji dialogu, a tym bardziej zanim pojawi się koherencja monologu - jawi się etyka jako pierwsza i fundamentalna racjonalność: *Mądrość Miłości, Φιλο-Σοφία*.

Mówiąc więc o prawdzie jako dialogicznej pozostalibyśmy jeszcze na poziomie niekonstytutywnym, na poziomie porozumienia z drugim ujętego jako proces porozumiewania się z drugim; pozostalibyśmy na poziomie, który bez zapytania o warunki transcendentálne czy transtranscendentálne, o metafizyczne warunki możliwości takiego komunikowania się łatwo mógłby zostać zanalizowany powierzchownie i wyrażony jako prawda konwencji, *dogadywanie* się z drugim na zasadzie jakiegoś "po-rozumienia", być może bardzo powierzchownego, na miarę bowiem sytuacyjnie kompromisowej konwencji, a nie ugody odnoszącej się do tego, co absolutne. Prawda konwencji jest ideologią a nie mądrością, gdy tymczasem zanim pojawi się demokracja i jej konwencje obowiązują zarówno prawa ciężenia jak i prawa osobowe, etyczne. Potrzebna jest więc krytyka rozumu dialogicznego wychodząca z metafizycznego doświadczenia prawdy. Prawda metafizyczna nie dzieje się "w cztery oczy", nie jest sprawą abstrakcyjnej relacji przedmiotu i podmiotu. Prawda metafizycznie - czyli gdy jest interpretowana w swoim naturalnym "horyzoncie" - jest dramatem trzech postaci. Jest ona kontemplatywną (nie tylko podmiotową czy nie tylko przedmiotową czy nie tylko "aprioryczną") oczywistością. Jest oczywistością pełną i spontaniczną, oczywistością bezpośrednią a nie wytworzoną jakby jakieś "sztuczne ognie". Naturalnym horyzontem prawdy w dialogu jest jej status aksjologiczny bardzo konkretny: absolutna *Dobroć* pragnienia metafizycznego. Dobroć metafizyczna to zawężenie ja i drugiego, dwu postaci dramatu, z trzecią postacią, z Trzecim transcendentnym, który to zawężenie absolutyzuje rozwiązując z ograniczeń bliskości pomiędzy ja i drugim. Prawda *wydarza się* (inaczej niż porozumienie, które *dokonuje się* wokół jakiegoś konwencjonalnego tematu czy wartości) w obliczu (czy raczej w "ślądzie" - jak nazywa to Lévinas) trzeciego transcendentnego. Dzięki tej dobroci jest komunikacją na miarę drugiego dotykającą jego jedność-

ci, bazującą na "u-godzie" z drugim. Tę bezmierną miarę (zupelnie bowiem rozwiązującą dostęp do jedyności drugiego) konstytutywnie umożliwia Trzeci swoją etyczną obecnością wobec niego. Prawda metafizyczna jest więc bardziej spotkaniem zanim stanie się ontologicznym dialogiem dochodzenia do porozumienia. Warunkiem konstytutywnym spotkania jest triada etyczna: Ja, Drugi, Trzeci. Spotkanie jest więc warunkiem możliwości dialogu; dialog możliwy jest dopiero między bliskimi, w spotkaniu już, a nie między obcymi. Dlatego dialog z marksistami był tak trudny, bowiem nie uprzedzało go spotkanie lecz próba narzucenia konwencji, innej niż spotkanie, konwencji horyzontu politycznej koniunktury.

Prawda wyprana z dobroci obecności trzeciego marnieje: staje się "tylko-potrzebą" czyli pożądaniem: prawdziwe staje się to tylko, co wydaje się pragmatycystycznie użyteczne czyli użyteczne na miarę tego, co ja postanowiło, że jest mu użyteczne. Taka prawdziwość jest na miarę potrzeb ja zredukowanych do pożądania, czy do sztucznych nieraz potrzeb wyrastających z lęku samotności i gnanych tym lękiem ku niemożliwemu nasyceniu. Zatraca się wtedy nawet dynamizm ontologiczny poszukiwania logosu w sytuacji zmian ontologicznych jako racji dostatecznej tego, co przygodne. Bez tego trzeciego, bez dobroci, prawda marnieje do wymiarów homeostazy sterowanej potrzebą zredukowaną do pożądania - nigdy zresztą nienasyconego, lecz nienasyceciem innym od napięcia pragnienia metafizycznego: jak "dziura nie do załatania", brak w moim bycie.

Sensowność metafizyczna jest więc oczywistością drugiego w jego jedyności, mediowaną przez naturalny, konstytutywny horyzont trzeciego transcendentnego absolutnego i absolutyzującego całą sytuację czy dramat.

Prawda metafizyczna konstytuuje się w obliczu świadectwa trzeciego. Trzeci mówi o drugim, że to nie jest zwykły przedmiot (mojego poznania), jakies pisane z malej litery ty, z którym mógłbym się spoufalić, lecz

ze jest to Ty szczególne, ze jest to On, Ktoś transcendentny, Ktoś będący sobą niezależnie od relacji ze mną, z Ja. Trzeci jest świadkiem transcendencji, świadkiem jedyności drugiego. Funduje u podstaw mojej woli porozumienia z drugim dobroć; bycie w prawdzie i dobrą wolę. Sens konstytutywnie jawi się jako bliskość z drugim z całą jej intelektualną oczywistością. Ontologicznie w zmianach (w stawaniu się) ten logos etyczny, logos dobroci czy sens etyczny - staje się pytaniem o rację dostateczną: o skąd, dokąd i dlaczego czy dzięki czemu, o ἀρχή czy o διαίτι zmiany. Prawda metafizyczna ma swoją naturalną gramatykę, którą jest triada spotkania etycznego. Kontemplacja jest więc hermeneutyką prawdy. W kontemplacji dostrzegamy metodę analiz prawdy metafizycznej jako jawność struktury pragnienia metafizycznego. Kontemplacja jest więc metafizyczną hermeneutyką, dostarczeniem metody analizy metafizycznej dla analiz istoty także samej prawdy i dobra. Sytuuje bowiem Dobrocią od razu mój podmiot poznający i rozumiejący w wielu miejscach naraz, ujawnia moją naturalną "poprzez" perichorezę "bilokację" (czy raczej "trilokację"): jestem bezpośrednio bliski Sobie, Drugiemu i Trzeciemu. Tę dobroć bliskości przezywam jako piękno czy jako dobro czy jako prawdę, zależnie który moment tej bliskości akcentuję w opisie. Rozwarstwienie wartości na piękno, prawdę i dobro to tylko akcenty momentów konstytutywnych tej struktury.

W prawdzie na poziomie metafizycznym nie ma zainteresowania, ciekawości nowości i tym samym zagrożenia nudą: prawda jest "bez-interesowna" póki nie zapomnimy o dobroci, w której się ona rozgrywa - o obdarowaniu bliskością. Prawdziwe na poziomie konstytutywnym nie znaczy sympatyczne, atrakcyjne czy potrzebne. Eidetycznie zanim pojawia się sympatia, atrakcyjność, czy potrzeba racji dostatecznej - jest Dobroć, jest ἡδονή. Prawda to bezpośredniość czy prostota, czy pierwotna

oczywistość kontemplacji właściwa rzeczywistości konstytutywnie czy naturalnie.

3.3.3 Dobro metafizyczne

Dobra bliskość, ἔκστασις ma nie tylko noumeniczny charakter i jest prawdą metafizyczną czy etyczną, lecz ma także ontyczny charakter: jest dobrem metafizycznym czy etycznym.

Podobnie jak prawda metafizyczna, dobro metafizyczne nie jest to moje tylko zapotrzebowanie na coś, ani tym bardziej moje pożądanie czegoś. Zanim zaistnieje *appetitus*, zanim wartość (ἀξία) znajdująca swój punkt odniesienia, swoją wagę we mnie, w moim zapotrzebowaniu na coś, dobro jest - dzięki atmosferze dobroci - dostępnością egzystencjalną drugiego, dostępnością, którą gwarantuje (czy konstytuuje) obecność trzeciego: Trzeci otwiera i w tym sensie absolutyzuje czy objawia mi także egzystencjalnie drugiego jako bliskiego. Drugi zanim stanie się celem (τέλος) mojego dążenia jest doskonałością już mi bliską. Trzeci objawia mi doskonałość drugiego jako bliską mi i dla mnie dostępną z daru. Logiką tej bliskości jest obdarowanie oparte na wybraniu właściwym dobroci, nie zaś zdobywanie oparte na wyborze właściwym ocenie. Trzeci jest skutecznym świadkiem doskonałości drugiego bliskiej mi, komunikowalnej mi. Mogę żyć życiem drugiego, gdyż jest mi bliski. Zanim pojawi się jakikolwiek mój interes (potrzeba, brak, nuda), zanim pojawi się cel moich dążeń - jest etyczna obecność drugiego w jego doskonałości ontycznej, która jest ethosem miłości. Dobro to konstytutywne czy naturalnie pierwotne spotkanie wewnętrzne z drugim uprzednie wobec zakłamania myślenia nieistotnego; ἔκστασις egzystencjalna, a nie tylko intelektualna, "w-gład" egzystencjalny "w-Drugiego", a nie tylko jakiś jego zewnętrzny, z boku niezaangażowany, obojętny "o-gład". Dobro to eidetyczny "w-gład" ontyczny, a nie

tylko intelektualny. Intelektualność bez dobra degraduje się w abstrakcyjny solipsystyczny racjonalizm, w intencjonalność, która z nikąd sięga do nikąd. Zanim pojawi się τέχνη i właściwa jej ἐπιστήμη - jest etyczna bliskość, która jest obdarowaniem mnie także doskonałością ontyczną drugiego, a nie tylko jego fenomeniczną świetlistością. Drugi jako dobry jest oczywisty (φαίνόμενον) egzystencjalnie, ontycznie. Podobnie jak prawda także i dobro jest enigmą dla intencji innej niż miłość: ich ontyczność ma charakter etyczny. Poznanie jest poznaniem egzystencjalnym, a nie tylko intelektualnym, chociaż moment noumenciczny jest istotnym stanem tej sytuacji. Zanim ma miejsce zdobywanie wartości jest już odpowiedzialność za drugiego, właściwa pragnieniu metafizycznemu. W metafizyce dobra Trzeci objawia mi, że Drugi jest dla mnie w bezpieczny sposób egzystencjalnie dostępny, że mogę nim żyć, że jest dla mnie doskonałością, przestrzenią mojej wolności, że nie jestem ontycznie zamknięty w sobie, a doskonałość drugiego jest mi bliska, dostępna, że jestem nią obdarowany tak mocno i nieodwołalnie, że przezywam to jako sui iuris obsesję. Obsesja znaczy, że jestem w ekstazie, w sytuacji spotkania - zanim będzie miało miejsce moje spotkanie się i działania wobec Drugiego, czy zanim pojawi się jego użyteczność np. pomocy mi. Jestem zadomowiony w drugim: to znaczy właśnie ἡθος. Zanim rozpocznie się zdobywanie wartości (tzw. realizowanie się poprzez nabywanie wartości) jest już odpowiedzialność pragnienia metafizycznego za drugiego. Zanim zaistnieje szukanie przyjemności (uti) - jest radość (frui) obecności etycznej drugiego, obecność w innym.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

4. *Enigma antropologii.*

Antropologiczne aplikacje metakliniczne.

Zamiast zakończenia, kierując oczy w stronę dalszych analiz, naszkicujmy zarysowaną dynamikę metafizyczną w szczególnych sytuacjach antropologicznych, a więc z jednej strony osobowych, z drugiej uwikłanych w fenomeny związane z kondycją ludzką: w czas czasowość i historyczność, w przestrzenność i cielesność czy w technikę i kulturę. Fenomeny antropologiczne budzą uwagę filozofii na dwojaki sposób.

Przede wszystkim jako okazje metodologiczne. W metodologii filozoficznej tzw. sytuacje graniczne jawią się - jak już o tym wspominaliśmy - jako uprzywilejowane miejsca wglądu metafizycznego. Choć sama wizja struktury metafizycznej możliwa jest także w wielu banalnych sytuacjach, istnieją jednak sytuacje szczególnie ułatwiające metafizyczny wgląd i opis tego co istotne. Są one swego rodzaju laboratorium. Szczególny typ sytuacji granicznych, to sytuacje antropologiczne, gdzie element człowieczeństwa z jego wymiarami materialno-czasowo-przestrzennym i materialno-biologiczno-psychologicznym odgrywa szczególną rolę w śledzeniu granicy normy struktury konstytutywnej. Wśród tych antropologicznych sytuacji szczególną rolę odgrywają sytuacje rozwojowe i chorobowe. Dojrzałość i zdrowie, niedojrzałość i pato-

logia wytwarzają tak bogate w napięcia sytuacje, że sytuacje te są wysmienitym laboratorium filozoficznym. Refleksja filozoficzna nad nimi może być określona za V. E. Franklem mianem refleksji metaklinicznej²⁰¹.

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 czy w ogóle metakliniczne, nie mogą - pod sankcją rozminięcia się z istotą analizowanych zjawisk - być uwikłane w byle przypadkową antropologię i metafizykę. Przepadkową czyli opartą o jakieś mechanicznie arbitralne ideologiczne zaplecze, w abstrakcji od analizy metafizycznej czy antropologicznej. 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 do rozwiązywania kwestii antropologicznych, choć w procesie aplikacji rozstrzygnięć metafizycznych same one ulegają kolejnej eksplikacji. Antropologia dzieli los swojego metafizycznego fundamentu: jest enigmatyczna.

²⁰¹ V. E. Frankl, *Człowiek wolny. Wykłady metakliniczne*. [w:] *Homo patiens*. Warszawa 21976, 139-267.

4.1. Symptom rozwarstwienia *Ja*-metafizycznego od *ja*-psychologicznego²⁰²

Jako pierwszą naszkicujmy dynamikę metafizyczną w szczególnej sytuacji antropologicznej, mianowicie w psychiatrycznej sytuacji tzw. symptomu "divided self".

Stwierdzenie, że "psychoterapia wie więcej o strukturze patologii niż o procesie uzdrawiania a z kolei etyka więcej o strukturze winy niż o procesie nawrócenia"²⁰³, stawia nas przed pytaniem o normę zdrowia

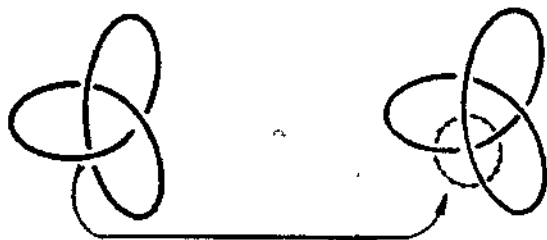
²⁰² Podrozdział nawiązuje do referatu wygłoszonego na "zebraniu wtorkowym" 21. 11. 1989 r. Katedry Psychiatrii ówczesnej Akademii Medycznej w Krakowie i jest kontynuacją głosu w dyskusji nad różnicą pomiędzy modelem medycznym w psychiatrii i w ogóle w psychoterapii a modelem pedagogicznym czy rozwojowym. Problem ten ożył na zebraniu 18. 4. 1989 r. ale wcześniej 13. 2. 1985 r. został postawiony w krytycznej dyskusji pomiędzy Andrzejem Kokoszką i Stefanem Lederem sprowokowanej krytyką A. Kokoszki określenia psychoterapii dokonanej przez S. Ledera (cfr. A. Kokoszka, *O istocie psychoterapii - jakie wątpliwości budzi określenie psychoterapii dokonane przez profesora Stefana Ledera.* [w:] *Psychoterapia* 50 (1984) 39-42; S. Leder, *Przedmowa.* [w:] S. Kratochvil, *Psychoterapia.* PWN, Warszawa 1973; S. Leder, B. D. Karwasarski (red.), *Psychoterapia grupowa.* 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.

²⁰³ J. Tischner, *Ludzie z kryjówek.* [w:] *Znak* 283 (1978) 71-72. Por. także polemikę z tym artykułem: A. Jarnusz-

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 przeczyciu psychicznym rozerwany "węzeł" sensu, węzeł komunikacji. *Lapsus* symptomu powstaje dokładnie w miejscu, w którym zawodzi ów węzeł sensu. Lacan próbuje strukturę podstawową sensu przedstawić symbolicznie jako tzw. "węzeł borromejski" i taki właśnie węzeł rozerwany w jednym miejscu nie jest już więcej węzłem trzech pętli lecz jedną pętlą udającą dzięki symptomowi węzeł triadyczny²⁰⁴. Poprzestańmy jednak -

kiewicz SJ, *Kryjówka nadziei*. [w:] *Znak* 309 (1980) 343-355.

²⁰⁴ J. Lacan rozważał te problemy w ramach swoich seminariów (*Le Sinthome*), szczególnie na seminariach 10. IV, 15. V 1973, 18. XI, 9. XII, 16. XII 1975, 13. I, 10. II, 17. II 1976 oraz wcześniej 10. IV, 15. V 1973;; cfr. J. Lacan, *Le séminaire. Livre VII, 1959-60, Livre XX, 1972-73, Livre XXIII, 1975-76 (Le Sinthome), Texte établi par J.-A. Miller. Éd. du Seuil* oraz cfr. *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*. 1-11 (1975-78).



węzeł borromejski

węzeł borromejski przerwany
i naprawiony przez symptom

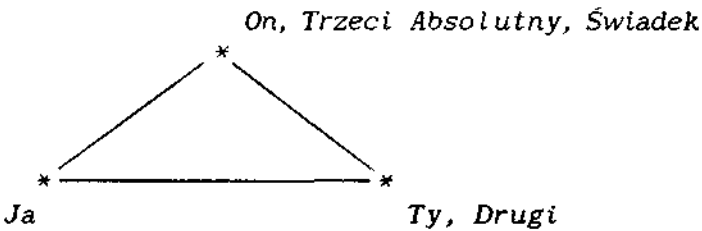
omiając ciekawy temat lacanowskich teorii²⁰⁵ - na czysto formalnym zachowaniu z nich określenia symptomu jako struktury latającej na poziomie przeżycia psychicznego lapsus komunikacji i sensu. Symptom w swojej istocie jest namiastką sytuacji realnej. Czym różni się od niej? Czym różni się dynamika symptomu 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 nieprzytome swojej rzeczywistej sytuacji, swojej osoby i dlatego w odróżnieniu od *ja-rzeczywistego*, *Ja-metafizycznego*, od osoby właśnie, możemy je określić jako *ja-psychologiczne* czy *ja-aksjologiczne*, osobowość nieprzytomną osoby. Symptom rozwarstwia przeżycie własnego ja na aktualną świadomość psychiczną nieprzytomną rzeczywistej sytuacji ja i na aktualnie w dużej mierze - 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" nazwaliśmy pragnieniem etycznym (cfr. TI, 3-5. 34. 77-78; EDE, 175). Pragnienie to (*désir*) ma dynamikę różną zarówno od dynamiki jakiegokolwiek - choćby najbardziej subtelnej - potrzeby (*besoin*) jak szczególnie od roszczeniowego požądania (*demande*) czyli potrzeby nie odniesionej już do niczego obiektywnie innego niż własne ja. Ma dynamikę - jak to już poprzednio analizowaliśmy - w ogóle inną od dynamiki intencjonalności przedmiotowo-podmiotowej, której modelem jest poznanie przez pojęcia ogólne. Przy pomocy

²⁰⁵ Cfr. SP, 360-367 oraz U. Eco, *La struttura assente*. Milano 1980, 325-343.

pojęć ogólnych ufundowanych na abstrakcji poznaje się w sposób niedoskonały, nie dociera się do *jedyności* (*hæcceitas*), a więc i radykalnej inności drugiego. Pragnienie etyczne ma dynamikę intuicji o charakterze noumenicznym. 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 do innych, uzależnia od innych. Intuicja ma sobie właściwą intelektualną jasność o dynamice innej niż rozumowa, jest poznaniem, które Bergson opisuje w "*De l'intelligence*" (1902) jako absolutne poznanie przedmiotów w przeciwieństwie do poznania ich stosunków z innymi przedmiotami, jako twórczość umysłową (podmiotowość) jednostki, jako zdolność rozumienia faktów w przeciwieństwie do prostego ich stwierdzenia i jako coś spontanicznego czy naturalnego, instynkt jakby. Intuicja etyczna nie ma charakteru intuicji oślepionej, jakiegoś fideizmu, lecz ma wyraźnie charakter intelektualny, noumeniczny. Nie jest numinotyczną euforią emocji, lecz noumeniczną 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 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 pełniąca rolę *sui iuris* mediatora (nie "intermediatora"), rolę świadka czy "apriorycznego" tła umo-

zliwiającego spotkanie ja z drugim. Bezpośrednia bliskość z tym co poznawalne w swojej niepowtarzalnej jedynostkowości ma relację jakby "boczną" względem intencjonalności podmiotowo-przedmiotowej, relację mediacji świadectwa. Tak więc etyczne poznanie intuicyjne na poziomie metafizycznym jawi się jako coś bardziej skomplikowanego niż relacja ja-ty czy ja-przedmiot.²⁰⁶ 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 obyczaju i moralności lecz strukturę osobową komunikacji na poziomie konstytutywnym. Prawda poznania jest uwikłana w prawdę byciaa paradygmat, archetyp czy natura poznania i myślenia istotnego ma triadyczną strukturę:

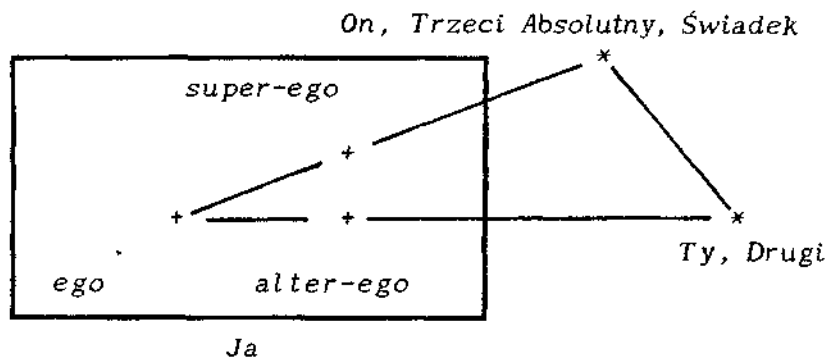


Samo *Ja-metafizyczne* ma postać, którą można symbolicznie oddać bezstrukturalnością punktu, punktu który nie ma żadnych wewnętrznych i zewnętrznych regionów, jest

²⁰⁶ Cfr. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Krytyka rozumu dialogicznego*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne"*. Kraków 1987, 164-177.

bez właściwości, jest "a-tomem" w etymologicznym znaczeniu, niepodzielny, nie składa się z części, nie jest też więc jakąś całością. Transcenduje, wykracza poza wszelki system, choćby dla tego systemu był punktem odniesienia. Mówiliśmy o tym szeroko powyżej.

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 infantylnizm, 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 *symp-tomem*, czyli czysto psychologiczna struktura rozbijająca - na poziomie jednak tylko przeżywania psychicznego - atomiczną jedność ja na trzy odpowiadające archetypowi komunikacji triadycznej regiony. Można im dać psychoanalityczne nazwy, gdyż dość dobrze odzwierciedlają one istotę zjawiska; wszędzie mianowicie chodzi o własne ja: *ego*, *super-ego* i *alter-ego*:



O ile świadectwo trzeciego absolutyzuje czyli uwalnia swoją dobrocią moją intuicję z euforycznej intencjonalności i przemienia ją w intencjonalność ekstazy, o tyle w lęku, skutku deficytu dobroci zawiązywanej przez trzeciego, moje Ja-metafizyczne zostaje zredukowane lękiem do ψυχή zautyzowanej czy solipsystycznie zamkniętej w sobie: do ja-aksjologicznego czy ja-psychologicznego. Ztraca się przede wszystkim kontakt z trzecim czyli sumienie etyczne. W moim Ja pojawia się - jak wspominaliśmy - rozbitcie (σχίσμα):

- na ego - słabą pozostałość po moim ja,
- na coś podobnego do *super-ego* psychoanalityków - pozostałość literalną bliskości z trzecim, coś co zamiast bezpieczeństwa właściwego dobroci wzbudza lęk, oraz
- na *alter-ego* podobne do przedmiotu *id* psychoanalityków - pozostałość po drugim, coś co zamiast dobroci nasycenia jaką budzi ktoś ukochany, jest przedmiotem nienasyconego pożądania. Ztraca się więc także kontakt z drugim, pragnienie etyczne i w ja pojawia się coś podobnego do *id* popędowego: euforyczne nienasycone i symbiotyzujące pożądanie.

Super-ego jawi się jako coś o zupełnie innej dynamice niż sumienie. W literaturze psychologicznej nie ma zgody wśród autorów i jednoznacznych definicji, a w każdym razie ulega z biegiem czasu 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 uwewnętrznionego 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 ze ślepią 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 niemotywowanie kary. Dziecko miało niejasne uczucie, że jest igraszką kaprysu znaczących dlań osób. Najważniejsze w całym procesie jest to, że czuto 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 nieprzebaczące. Zawiera w sobie agresję i nienawiść, nie może być uciszone, uspokożone, gdzie sumienie żaluje, 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 zaasymilowaliśmy. 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 odczu-

wa doświadczenie wewnętrzne: to powinno być zrobione. Nie tylko wie, że inne zachowanie nie jest pochwalane, ale ono samo je gani (Mc Kenzie)."²⁰⁷

Samo natomiast centrum ja traci poczucie swojej substancjalnie atomicznej przedmiotowości i podmiotowości i pojawia się przeżycie siebie nieprzytomne czyli zredukowane do $\psi\upsilon\chi\eta$ - siedliska pożądań i potrzeb zamkniętej w sobie i dążącej do homeostazy, podobnej do przeżycia ego psychoanalityków, czegoś tak słabego, że tylko lęka się *super-ego* i nie jest w stanie kontrolować *id*. *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 a nawet derealizację. Stosunek z innymi zredukowany zostaje do wartości (*ja-aksjologiczne*): piękno np. jawi się jako wartościowość według moich gustów, 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 imperatyw-

²⁰⁷ S. Kuczkowski SJ, *Poczucie winy w świetle praktyki klinicznej*. [w:] Znak 230 (1973) 1021-1022 przypis 1.

Cfr. także S. Kuczkowski SJ, A. Jarnuszkiewicz SJ, *Rola poczucia winy w tworzeniu się postawy moralnej*. [w:] *Powołanie człowieka*. VI, Red. B. Bejze, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1983, 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, Idee 86, Città Nuova Ed., Roma 1991, 166-172.

nej litery jakiegoś prawa, które wcale nie musi jawić się jako dobroć.

Te regiony są epifenomenem czysto psychologicznym, 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 self"). Psychiczne regiony ego są w ciągłym "krótkim spięciu" między sobą, w symbiotycznej zależności czy w walce o dominację jednego nad drugim, w walce w gruncie rzeczy o zjednoczenie ja, które to zjednoczenie stanie się jednak możliwe wyłącznie w bliskości etycznej z Drugim i Trzecim.²⁰⁸ Owe krótkie spięcia odpowiadające dynamice wewnętrznej lęku działają euforyzująco. Nie jest to już więcej pokój *ἔκστασις* lecz lęk pod różnymi postaciami smutku, depresji czy euforii. Ta ostatnia jawi się namiastką jak sztuczne ognie czy sacharyna czy "dotyk, który wstydzi się, ze

²⁰⁸ Można by pokusić się o systematyzację typowych form owych różnych "krótkich spięć" paralelnie do systematyzacji zaburzeń psychicznych i typów osobowości zaburzonych czyli:

- 1. forma bez realnych kontaktów z rzeczywistością (zautyzowanie i rozbitcie lękiem; *σχίσσις* która rozwarstwia osobowość od osoby i tym samym rozszczepia samą osobowość na trzy fragmenty), oraz
- 2. forma o *sui generis* dynamice wewnętrznej; brak kontaktu z realnym Drugim i Trzecim może być całkowity (psychopatyczny, psychotyczny) albo fragmentaryczny (neurotyczny), dynamika wewnętrzna może być natomiast statyczna lub degradacyjna (brak konfliktu) albo rozwojowa (obecność konfliktu).

Systematyzacja przebiegałaby ze względu na relatywne mniejszą czy większą moc w "konflikcie-krótkim spięciu" ego, *super-ego* i *alter-ego* względem siebie.

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 transcencji - całe są "utkane" z mojego odniesienia się do nich. Nie mają żadnego wnętrza. Tylko lęk ja je utrzymuje. Im większy lęk, tym one są wyraźniejsze i zdają się być realnymi partnerami spotkania i niweczyć tym samym 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) 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 zamyka się i staje się samonapędzającym się "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 spię-

cie z *alter-ego* i *super-ego*. Dwa więc są kierunki działania na przerwanie błędnego koła lęku:

Pierwszy to nawiązanie relacji realnej, a raczej pogłębienie czy umocnienie jej; przy radykalnym zerwaniu nie wiadomo czy byłaby jeszcze możliwość nawiązania od nowa relacji.

Drugi to zniesienie lękorodnej roli symptomu. To znoszenie lękorodnej roli symptomu 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 dynamiki konstytutywnej 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 samego symptomu tego zamknięcia (postawę 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 umożliwiającą 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 odśłania Drugiego w jego jedyności, a więc w radykalnej inności od Ja, czyli w fakcie nie bycia *alter-ego*. To świadectwo odśłania zarówno z mojego ugrzęźnięcia w wyobrażeniach-projekcjach o drugim na obraz, podobieństwo i miarę własnych lęków, jak i z zasłoneń-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 ekstazy: uwalnia z lęku, skutku deficytu do-

broci zawiązywanej przez trzeciego, który to lęk redukuje moje *Ja-metafizyczne* do - jak mówiliśmy - *ψυχή* zautyzowanej czy solipsystycznie zamkniętej w sobie: do *ja-aksjologicznego* czy *ja-psychologicznego*.

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. Czy inaczej to nazywając: od "monologu" czy symbiotyzującej konwencji "dialogu" do etyki, lub od "po-rozumienia" i "po-jednania" do "z-gody" czy "u-gody" z drugim realnym.

4.2. Paradoxs systemowy.

*Z filozofii systemowej koncepcji walki z lękiem*²⁰⁹.

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

Ludwig Wittgenstein

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

Jean Lacroix

4.2.1. Trochę najnowszej historii

Traktuję ponizsze 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

²⁰⁹ Podstawą tego (4.2) i części następnego (4.3) paragrafu był referat poświęcony filozoficznym założeniom sytemowej koncepcji walki z lękiem w perinatologii wygłoszony w Krakowie 20. 2. 1992 r. na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego. Tekst opublikowany pt. "Od dialogu do etyki" - *paradoxs systemowy. Z filozofii koncepcji systemowej walki z lękiem*. [w:] *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1991-92*, 183-201.

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 w związku z tym, iż ma ona swoje źródło poza pacjentem jako wynik działania naturalnych systemów, a mianowicie jako 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 dociekaniami naukowym, stało się także problemem kulturowym, moralnym, a nawet - jak w wypadku antypsychiatrii - politycznym"²¹⁰.

Eksperyment ma miejsce we Włoszech w Lombardii, a precyzyjnie w Cittiglio (Varese). Główną postacią wśród teoretyków eksperymentu jest Mara Selvini Palazzoli²¹¹ z

²¹⁰ B. Barbaro, *Brzemie rodziny w schizofrenii. Próba ujęcia systemowego*. Kraków 1992, 21.

²¹¹ Cfr. 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; M. Selvini Palazzoli, L. Boscolo, G. Cecchin, G. Prata, *Paradosso e controparadosso. Un nuovo modello nella terapia della famiglia a transazione schizofrenica*. Feltrinelli, Milano ¹1975, ¹⁰1990; G. Cecchin, *Hypothesizing, Circularity and Neutrality Revisited: An Invitation to Curiosity*. [w:] *Family Process* 26, 4

Mediolanu, a osobą centralną zarysowanej poniżej sytuacji jest Michele Mozzicato²¹². Szerszy kontekst eksperymentu to sytuacja szpitalnictwa psychiatrycznego w Europie. Do lat 60. naszego wieku powszechnie obowiązywał medyczny model choroby i leczenia psychiatrycznego i opierał się on we Włoszech na istniejącym od 1904 roku ustanowionym modelu zamkniętych regionalnych szpitali-miasteczek psychiatrycznych. Pod wpływem ruchu antypsychiatrycznego²¹³ 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 postulatyczny linearny model przyczynowo-skutkowy powstania choroby psychicznej (głównie schizofrenii) nie odpowiada rzeczywistej sytuacji. Choć

(1987) 405-413; 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) 3-12.

²¹² Cfr. M. Mozzicato, G. Agnetti, G. Rangone, F. Vadi-longa, *Insegnamento e apprendimento del modello sistematico 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*. 1989, 5-16.

²¹³ Cfr. R. D. Laing, Cooper D., G., *Reason and Violence*. (Z przedmową J.-P. Sartre'a) London 1964.

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 systemowe²¹⁴. Okazywało się z czasem, że to nie sam pacjent jest chory, lecz że chory jest cały układ osób wzajem sobie znaczących wchodzących w skład systemu (esencjonalnie układ dziecko-matka-ojciec) i że pacjent jest zasadniczo "miejscem" ujawnienia się patologii a nie jej przyczyną, że układ 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 kontrolowany²¹⁵.

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 tor to wymuszone przez ideologów z kręgu anarchizującej Partii Radykalnej, pod groźbą ogólnospołecznego referendum nad

²¹⁴ Cfr. F. B. Simon, H. Stierlin, L. C. Wynne, *The Language of Family Therapy. A Systemic Vocabulary and Sourcebook*. Family Process Press, New York 1985.

²¹⁵ Jednym ze sposobów kontroli było niewprowadzenie reformy z 1978 roku w części Włoch biednej i nie przygotowanej do niej; obraz ten był naturalną grupą kontrolną dla eksperymentu reformy.

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 dość szybko osiągnąć na tyle, że 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 r. umocniła tę tendencję uniemożliwiając przewlekłe hospitalizacje z wyjątkiem pacjentów jatrogenie zinvalidyzowanych dotychczasowym sposobem leczenia.

Wgląd filozoficzny lekarzy zaangażowanych w ten eksperyment częściowo sprowokowany własnymi wyjściowymi przekonaniem antypsychiatrycznymi, częściowo zaś administracyjnymi dekretami zmieniającymi warunki funkcjonowania szpitalnictwa psychiatrycznego ewoluował od ideologii marksizującej i egzystencjalistycznej, obciążającej winą za chorobę rodzinę pacjenta, od inspiracji

teorią F. Fromm-Reichmann nadopiekunczej "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 Weaklanda²¹⁶, poprzez modele psychoedukacyjne odbarczające stopniowo rodziców (inspiracja teorii "family burden")²¹⁷ od brzemienia winy i odpowiedzialności za chorobę pacjenta i jego los, 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 systemowego²¹⁸ ku myśleniu związanemu coraz bardziej z kategoriami teorii chaosu²¹⁹, co jest określe-

²¹⁶ Cfr. głównie G. Bateson, Jackson D., Haley J., Weakland J., (1956) *Toward a Theory of Schizophrenia*. [w:] *Behavioral Science* vol. 1, 4 (1956) 251-264 i C. E. Sluzki, D. C. Ransom, *Double Bind. The Foundation of the Communicational Approach to the Family*. Grune & Stratton, New York 1976.

²¹⁷ Cfr. B. Barbaro, *Brzemie rodziny w schizofrenii. Próba ujęcia systemowego*. Kraków 1992.

²¹⁸ Cfr. L. von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów*. Warszawa 1984 i G. M. Weinberg, *Myślenie systemowe*. Warszawa 1979.

²¹⁹ Cfr. I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi*. Warszawa 1990.

niem 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. Zatrzymajmy się nad istotą zagadnienia, którego historię w jednym tylko środowisku zarysowaliśmy.

4.2.2. Od linearnego monologu ku systemowemu dialogowi

W naukach przyrodniczych, zgodnie zarówno z epistemicznym paradygmatem wyjaśniania poprzez porządkowanie osnute na kanwie tzw. 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"*.²²⁰ 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 za w ogóle prawdziwy. Obserwator diagnozujący czyli odczytujący wyjaśniane zjawiska stopniowo ingeruje w samą rzeczywistość. Widać to wyraźnie w badaniach nad układami koevoluującymi czyli tam, gdzie występują sprzężenia zwrotne, szczególnie w badaniach nad zagadnieniami związków pomiędzy genezą schizofrenii a strukturą rodziny, gdzie podejś-

²²⁰ Cfr. F. B. Simon, H. Stierlin, L. C. Wynne, *The Language of Family Therapy. A Systemic Vocabulary and Sourcebook*. Family Process Press, New York 1985, 212.

cie 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 nasyconych treściami emocjonalnymi o wyraźnie stroniczym charakterze (np. przypisywanie decydującego znaczenia w powstaniu choroby by matce pacjenta, jak w teorii nadopiekuńczej tzw. "schizofrenogennej matki", albo całej rodzinie, jak np. w antypsychiatrycznej teorii R. D. Laing'a 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 realności rodzinnej stawały się, nie przypadkowo, ocenianiem kto jest winny powstaniu psychozy u pacjenta czy powstaniu brzemienia u członków rodziny".²²¹

Przyczyną bardziej podstawową, dla której linearność przy opisie realności 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 zasadniczy 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,

²²¹ B. Barbaro, *Brzemie rodziny w schizofrenii. Próba ujęcia systemowego*. Kraków 1992, 12-42.

"cybernetyczny" charakter, czyli jest koewolucją, procesem wprowadzania i utrzymywania stałości.²²² Koewolucja jawi się jako fenomen podstawowy w patogenicznym 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 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.²²³

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?

Próba dotarcia do odpowiedzi na powyższe pytania może być np. prześledzenie "gry rodzinnej" opisywanej przez Marę Selvini Palazzoli²²⁴ i jej współpracowników z

²²² Cfr. F. B. Simon, H. Stierlin, L. C. Wynne, *The Language of Family Therapy. A Systemic Vocabulary and Sourcebook*. Family Process Press, New York 1985, 38.

²²³ Cfr. B. Barbaro, *Brzemie rodziny w schizofrenii. Próba ujęcia systemowego*. Kraków 1992, 44.

²²⁴ Cfr. 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.

Mediolanu, gry 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 zaczyna²²⁵. 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 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

²²⁵ Cfr. 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, 164.

aktywnym, >zwycięzca< 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 dostrzeższy, 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 niezwykłe. 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 materskiego, 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. >Juz więcej nie będzie skazany na prze-

grywanie, nareszcie może przechytrzyć 'zwycięzcę' i pokazać kiepskiemu, zależnemu 'przegrywawcowi', czego on - ich syn - jest w stanie dokonać²²⁶.

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 chroniczacja. Objawy zaczynają być częścią toczącej się nadal gry między rodzicami. W tej grze jest stale pat."²²⁷

Eksperyment psychiatryczny staje się okazją do coraz precyzyjniejszego wglądu w metafizyczną naturę relacji międzypersonalnych i odwrotnie, rozstrzygnięcia metafizyczne pozwalają na precyzyjniejsze poruszanie się w doświadczeniu psychiatrycznym. Choroba czy trudność emocjonalna i duchowa jest sytuacją graniczną toposem analiz teoretycznych - 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 i apostoelskich. Być może podstawową wartością wspólną i analizie teoretycznej i aplikacjom praktycznym jest opis i pomoc w przywróceniu tej wartości podstawowej, którą nazwaliśmy wolnością metafizyczną a

²²⁶ Cfr. 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, 172.

²²⁷ B. Barbaro, *Brzemie rodziny w schizofrenii. Próba ujęcia systemowego*. Kraków 1992, 51-53.

która przejawia się jako antropologiczny fenomen nadziei.

W sytuacji granicznej cierpienia chorobowego, jak właśnie szczególnie wyraźnie widać to w schizofrenii²²⁸, podmiotowość jawi się jako "chora" na tzw. ideał hybris (ὕβρις), gdyż nie może zdrowo ani jako podmiot znaleźć przedmiotu ani stać się zdrowo przedmiotem. Hybris opisywana przez Marę Selvini Palazzoli jest rodzajem pychy. Podmiot niedowierza, że 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 nie został przyjęty-uznany przez matkę, która powinna była mu objawić jego istnienie jako dar, przyjmą go jako dar a nie jako dziecko np. jakoś niechciane. Niedowierza i usiłuje konstituować 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 symetrycznością. Podmiotowość oscyluje między dwoma skrajnościami. Jedna 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 ogranicze relacyjności z innymi do jedynie jakiejś, choćby istotnej, funkcji w systemie. Sposobem na ową oscylację jest

²²⁸ M. Selvini Palazzoli, L. Boscolo, G. Cecchin, G. Prata, *Paradosso e controparadosso. Un nuovo modello n ella terapia della famiglia a transazione schizofrenica*. Feltrinelli, Milano ¹1975, ¹⁰1990, 32nn.

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 włączaniu do gry rodziców w pozycji intermedatora²²⁹, czyli ulega naduwikłaniu go w oscylację, której istotą jest mieszanie aprobaty osobowej (koalicji etycznej) z dyspozycyjnością funkcjonalną (koalicją instrumentalną).

Gra schizofrenogenna jest oscylacyjna, jak gra w kółko-i-krzyżyk z "Gier komputerowych", 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 (ὕβρις): "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 nie panowanie nad jej definiowniem 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 pozorona gra: zmienia się w niej bowiem nieustannie reguły gry i role (nie są bowiem ważne) tak, by gra się nie

²²⁹ M. Bowen, *The Use of Family Theory in Clinical Practice*. [w:] *Comprehensive Psychiatri* 7 (1966) 345-374.

skończyła i by nie zostać samemu, co oznaczałoby anihilację. Owa gra "na pata" (zeby nie wygrać i nie przegrać) jest w gruncie rzeczy (mimo pozorów symetrii) grą będącą tylko zabawą (gra w organiczną komplementarność) - 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 piciowość w ogóle czy erotyzm i rodzinność.

Powróćmy do analizy powyżej streszczonego opisu tej gry dokonanego przez Marę Selvini Palazzoli, opisu uzupełnionego przez inne analizy Selvini Palazzoli zawarte w jej sztandarowym tekście "*Paradosso e controparadosso*" [1975]²³⁰.

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" ("zwycięzca"). 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

²³⁰ Cfr. M. Selvini Palazzoli, L. Boscolo, G. Cecchin, G. Prata, *Paradosso e controparadosso. Un nuovo modello nella terapia della famiglia a transazione schizofrenica*. Feltrinelli, Milano ¹1975, ¹⁰1990.

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, że bycie "aktywnym prowokatorem" jako "rebeliant" prowadzi do przegrania 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.

4.3. Enigma spotkania.

*Inaczej niż system czyli "od dialogu do etyki"*²³¹. *Psychiatryczne i filozoficzne kłopoty z bliskością.*

Tak więc w tej grze podmiotowość jednostki oscyluje między totalnością symetryczną a totalnością komplementarną, między próbą monologu z pozycji symetrycznej izolacji a próbą dialogu z pozycji komplementarnej zależności²³². Zarówno monolog jak i dialog jawią się

²³¹ E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris 1982, 228 oraz cfr. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 1964, 228.

²³² Cfr. M. Selvini Palazzoli, L. Boscolo, G. Cecchin,

jako rodzaje totalności, w obydwu bowiem nie ma miejsca na etyczną pozycję osoby. Zarówno monolog jak i dialog omijają skutecznie paradygmat, który moglibyśmy nazwać etyczną miłością, mającą dynamikę zupełnie nie podatną na logikę jakiegokolwiek gry, zwłaszcza gry pozorów. Podstawą bowiem wejścia w grę oscylacyjną jest niski poziom "dyferencjacji ja"²³³, czyli niski poziom określenia granicy pomiędzy tym, co "emocjonalnie" czy aposteriorycznie płynie z bezpośredniego intencjonalnego doświadczenia przedmiotu a tym co "intelektualnie" czy jakby apriorycznie płynie z "bocznej relacji", z relacji poprzez mediatora, który jest radykalnie niezależny od podmiotu i od 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, a tym czynnikiem staje się właśnie np. dla rodziców ich dziecko, na które mają zapotrzebowanie intermediacyjne, które w efekcie okazuje się jednak pseudoobiektywizujące²³⁴. Nb. emocjonalne naduwikływanie dziecka przez schizofrenogenną lub podobną grę²³⁵ może następować w bardzo wczesnym, perinatalnym nawet²³⁵, okresie jego życia.

G. Prata, *Paradosso e controparadosso. Un nuovo modello nella terapia della famiglia a transazione schizofrenica*. Feltrinelli, Milano 1975, 101990.

²³³ B. Barbaro, *Brzemie rodziny w schizofrenii. Próba ujęcia systemowego*. Kraków 1992, 20.

²³⁴ Cfr. M. E. Kerr, *Family Systems Theory and Therapy*. [w:] Gurman A.S., Kniskern D.P. (red.) *Handbook of Family Therapy*. Brunner-Mazzel, Publ., New York 1981, 248.

²³⁵ Cfr. J.-P. Relier, *L'aimer avant qu'il naisse. Le*

Dziecko ulegając "triangulacji" czyli włączaniu do gry rodziców w pozycji intermediatora, jest naduwikłane i zmuszane do zatracania przytomności swojej jednostkowej etycznej tożsamości przez mieszanie aprobaty osobowej (koalicji etycznej) z dyspozycyjnością funkcjonalną (instrumentalnością). Konsekwentnie nie spełnia skutecznie roli obiektywizującej relację między rodzicami a jego psychiką broni się przed naduwikłaniem dekompenzacją psychotyczną. Czuje się używane. Ten szczególnie delikatny fenomen etyczny naturalnego naduwikłania jako tzw. użycia opisał szeroko i zanalizował Karol Wojtyła w "Miłości i odpowiedzialności"²³⁶.

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 (intermediatora), stawia je ona w sytuacji pomieszania poziomów komunikacji a mianowicie komunikacji bezpośredniej każdego z rodziców z nim i komunikacji rodziców poprzez nie. W terapii zmierzającej do przezwycięzenia tego pomieszania poziomów komunikacji uzyskiwano pozytywne wyniki poprzez²³⁷ wytworzenie metajęzyka wspólnego wszys-

lien mère-enfant avant la naissance. Paris 1993.

²³⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*. Lublin 1960.

²³⁷ Wypracowywane przy pomocy różnych technik terapeutycznych, np. interwencji paradoksalnej, pytań cyrkular-

tkim zamieszonym w sytuację, czyli języka, w którym obecna była wizja nie tylko jednej czy drugiej osoby czy pary osób, ale wizja całej sytuacji systemowej z metapozycji czyli z pozycji jakby zewnętrznej wobec poszczególnych par konfliktów i koalicji.

Rodzina w patologicznym i w patogennym naduwikłaniu konstruuje stopniowo paradoksalny system. Paradoks tego systemu polega na tym, że funkcjonuje on dobrze tylko wtedy, gdy jest kontrparadoksalnie rozbijany: najpierw samą strategią "gry na pata", a później w ewentualnej interwencji terapeutycznej. W sytuacji użycia kontrparadoksu jako techniki jawi się, że norma komunikacji nie ma charakteru systemu "cyrkularnego". Terapeuta, by uzdrowić system musi stosować "postmodernistyczny" chwyt, a mianowicie przemieszczenie (*displacement*) znaczenia paradoksu takie, by dokonało się odblokowanie sytuacji absurdalnej, by dokonała się dekonstrukcja paradoksu polegającego esencjalnie na szukaniu rozwiązania problemu wolności i bliskości w sztywnym zniewoleniu i odległości gry "na pata". Kontrparadoks objawia naturę relacji etycznej jako jedynego możliwego rozwiązania problemu wolności i bliskości etycznej. Rodzi się tu pytanie, jakie "zachowania" terapeutyczne działają kontrparadoksalnie. 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. Zgoda na separację (na istnienie transcendentne względem relacji linearnych i systemowych) jako warunek konieczny umożliwiający bliskość otwiera możliwość przerywania gry bez rezygnacji z samego ideału jedności. Jednakże jedność będąca wynikiem bliskości etycznej różni się zasadniczo

nych czy ciągłego burzenia kontrparadoksami przez terapeutów czy superwizorów schematów widzenia sytuacji tworzących się w czasie terapii.

zarówno od jedności symetrycznej jak i od jedności komplementarnej. Sama Mara Selvini Palazzoli nie do końca dostrzega, 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 obecności 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 jej jako absolutnie bezpiecznej. Tym swoim świadectwem odwołującym się do absolutnej transcendencji terapeuta objawia absolutną heteronomię postaci zamieszanych w sytuację, heteronomię nieprzezwycięzalną w jakakolwiek homonomię. Wyzwala (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. Terapeuta rozbija te elementy paradoksalnej sytuacji, które zapobiegają objawieniu nieprzezwycięzalnej heteronomii postaci chorobowego dramatu a tym samym objawieniu 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 metajęzykiem całej systemowej sytuacji. Terapeuta odwołując się do

etycznej bliskości (περιχώρησις) sam jest 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 subtelą grę. 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 (urodzenia czy urazu) w komunikacji lęk, na którym osnuta jest logika gry "na pata". Jak dziecko chore synchronizuje (chroniczna choroba) sytuację rodziny w totalny system, tak terapeuta - zajmujący pozycję "dziecka" zdrowego radykalnie diachronizuje sytuację z procesu (z systemu) przekształcając ją w etykę, której czasową właściwością zamiast temporalnej "synchroniczności" jest "trans-chronia" (opisywana przez Lévinasa w kategoriach wieczności respektującej diachronię osób).

Dalsze analizy tej dynamiki winny odsłonić jeszcze wyraźniej naturę metafizycznie prawidłowego tj. nie generującego choroby związku pomiędzy poszczególnymi postaciami dramatu spotkania²³⁸. Analizy takie postulowane są przez psychiatrów jako zadanie dla filozofii oferującej psychiatrii nie tylko metodę fenomenologicz-

²³⁸ 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 eideycznych i w tym sensie jest sytuacją graniczną.

239
 ną ale także kryteria oceny wglądów psychiatrycznych 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." - tak można określić słowami Emmanuela Lévinasa (AE, 86) istotę metafizycznych dociekań filozoficznych nad sytuacją, która przynosi tyle kłopotów w praktycznym życiu, sytuacją separacji i bliskości jednostek. Cała filozofia "największego żyjącego metafizyka inspiracji personalistycznej" jest w istocie poświęcona możliwie celnemu opisaniu współistnienia radykalnej i nieprzezwyteczalnej 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 z kolei obrońa 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"²⁴⁰? Czy istnieje tylko język analogii, który wyklucza

²³⁹ Cfr. H. W. Cohn, *An Existential Approach to Psychotherapy*. [w:] *British Journal of Medical Psychology* 57 (1984) 316.

²⁴⁰ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*. [w:] *Osoby*.

prawdziwe poznanie tego co inne, czy też mamy 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" (TI, 4), a więc rozumie jego "nie-podobieństwo".

To 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. Emmanuel 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", 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 przewyciężenia 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 one połączone

przez intrygę, której wiedza nie mogłaby ani wyczerpać, ani wyjaśnić" (EDE, 225 przypis 1).

Owa etyczna bliskość jest właśnie samą istotą meta-języka, który rozwiązuje schizofreniczną grę "na pata". Naturą tego *par excellence* metajęzyka jest, jak to już powiedzieliśmy, *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, w trzech conajmniej punktach na raz (nie równocześnie), że ma bardziej skomplikowaną strukturę niż relacja przedmiotu i podmiotu czy nawet ich systemów opartych na sprzężeniu zwrotnym. Pominięcie tej metapozycji prowadzi do naduwikłania, do komunikacji rodziców poprzez dziecko, tak że ono jest tylko kartą w grze rodziców, którzy nie umieją się - choć próbują - komunikować ze sobą bezpośrednio. Rodzice ignorując transcendencję dziecka używają go - w sensie wystylizowanym w analizach Karola Wojtyły w *"Mitości i odpowiedzialności"* - jako "teren walki" czy jako "tor kolejowy" dla swoich spotkań-gier i tym samym 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 a jest to w gruncie rzeczy komunikat nadwikłający dziecko w nadodpowiedzialność (postawę analogiczną do opisywanej przez V. E. Frankla "hiperintencji" i "hiperrefleksji") za los rodziców postrzegany jako korelat ich partnerskiego związku. Owo naduwikłanie prowadzi dziecko do pełnienia ról różnie się krystalizujących, jako np. "bufor", "zderzak", "tor", "kontroler", "katalizator" czy "zakładnik". 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 intermedatora. Metapozycja opisywana w kategoriach czasowych jawi się jako świadectwo dawane o wymiarze komunikacji, który nie jest - jak to już zaznaczyliśmy - liniową synchronizacją lecz transchronią możliwą przez odniesienie do wieczności, która choć nie jest pozaczasowa (jest "na świecie") lecz jest jakby "nie z tego świata" - jest inaczej niż proces czasowy. Trzeci obecny jest inaczej niż przedstawiciel metadyskursu, jest świadkiem metajęzyka, który 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 niebycie, lecz przeciwnie, bycie jest determinowane przez sens"* (AE, 166) struktury etycznej. Sens, który rodzi się *"inaczej niż system"* a mianowicie sens struktury etycznej rodzi się w bezwarunkowej akceptacji bycia, w bezwarunkowej ufności wobec bycia jednostki, w przytomności własnego bycia, w przenikaniu (*περιχώρησις*), jakie jawi się jako naturalny stan bliskości elementów radykalnie innych. Paradoxy gry schizofrenicznej dementowane przez kontraparadoxy odsyłają do odkrycia - do przytomności czy do przebudzenia - 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 swoją logiką do wybrania leżącego u podstaw stworzenia *ex nihilo*. Prawda etyczna jawi się jako objawienie (*'emet*): kontraparadoxy redukujące paradoxy umożliwiają dziecku stanięcie na etycznej metapozycji, a wszystkim zamiast gry zaproponowanie 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 (czyli w sensie w jakim rozumiana była ona początkowo) nie odzwierciedlają istoty Logosu takiej terapii a tym bardziej sytuacji normalnych metafizycznie warunków możliwości komunikacji. Cykularność, gdyby pozostawić ją jej własnej logice, jest w gruncie rzeczy dłuższym lub krótszym łańcuchem linearnym z *feedbackowymi* przeplotami (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). Wyjście poza dialektykę, system i dialog dokonuje się przez odkrycie i eksplikację "meta-języka" prawdziwie "meta" czy "au-delà". 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 przez swoją uprzedniość wszelką grę. 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 ten język przenika, jest usytuowany "między wierszami": jest obecnością Absolutu "wewnątrz" każdej mono- czy dialogicznej 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 w więc i Logosem wszelkiej realnej komunikacji między jestestwami umożliwia zdystansowanie się wobec namiastek komunikacji, nie zakłóca dialogu. Etyka odnajduje to posłu-

zeństwo jako wcześniejsze od przyjęcia rozkazów i ewentualnej dialektycznej gry związanej z tym przyjęciem czy odrzuceniem. I "wychodząc od tej sytuacji anarchicznej odpowiedzialności, analiza - bez wątpienia w wyniku nadużycia języka - nazywała Dobro" (HH, 77). "Być zdominowanym przez Dobro, to nie to samo, co wybrać Dobro wychodząc od neutralności, stojąc przed dwubiegunowością aksjologiczną. Pojęcie takiej dwubiegunowości odnosi się już do wolności. (...) Otóż być zdominowanym przez Dobro, to właśnie wykluczyć się z samej możliwości wyboru. (...) Niemożliwość wyboru nie jest tutaj skutkiem przemocy - fatalizmu lub determinizmu - lecz skutkiem nieodpartego wybrania przez Dobro, które jest dla wybranego zawsze i od teraz dokonane. Wybranie przez Dobro, które nie jest właściwie żadnym działaniem, lecz samą nie-przemocą. Wybranie to znaczy nadanie nie-zastępowalności" (HH, 77), czym niszczy wszelkie pokusy ὑβρις, 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 szczególną "biernością". Z wybrania etycznego rodzi się "bierność bardziej bierna niż wszelka bierność: dziecięca; lecz ujarzmienie (sujétion) przed-wstępne, przed-logiczne, ujarzmienie jednokierunkowe, którego zrozumienie, wychodząc od dialogu, byłoby błędne. Bierność, nieprzemienialna w terażniejszość, nie jest prostym skutkiem Dobra, które byłoby odtworzone ze względu na przyczynę tego skutku: to w tej [właśnie] bierności jest Dobro, które, ściśle rzecz biorąc, nie ma nic do bycia i nie jest inaczej jak tylko przez dobroć." (HH, 77-78) "Bierność, gdzie znajduje się Dobro, nie staje się erosem, [gdziej] nic nie znosi w tej bierności śladu Innego w jego dążeniu (virilité), aby sprowadzić Inne do Tożsamego. Wiąż anarchiczna pomiędzy podmiotem i Dobrem - więź, która nie może się nawiązać jako przyjęcie jakiegoś principium będącego z jakiego-

kolwiek tytułu terazniejszym w stosunku do podmiotu w wyborze; więz anarchiczna, która nawiązała się bez tego, że podmiot był wołą, więz, która nie konstytuuje w odpowiedzialności jakiegoś >boskiego instynktu<, >natury altruistycznej 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 i entuzjizmowi (posiadaniu, w którym znika różnica między 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 Dobru, uwodzenie nieodpowiedzialności, możliwość egoizmu w podmiocie odpowiedzialnym za swoją odpowiedzialność czyli za same narodziny Ja w postusznej woli. Ta pokusa oddzielenia się od Dobra jest samym wcieleniem podmiotu lub jego obecnością w bycie. Lecz to nie dlatego, że Ja jest duszą wcieloną, pokusa zakłóca to przed-wstępne postuszeństwo dobru i obiecuje człowiekowi suwerenny wybór; to dlatego, że postuszeństwo bez zniewolenia w stosunku do Dobra jest postuszeństwem innemu pozostającemu innym, podmiot jest cielesny, nad brzegiem erosa, i staje się bytem. Istotą Zła jest jego nieprzewidywalna dwuznaczność. Być może zło uwodzące i łatwe jest niezdolne do przerwania 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 przeciw Dobru, ale na drugim miejscu, poniżej, jeszcze niżej niż dobro. Byt trwający w bycie, egoizm lub Zło, rysuje w ten oto sposób sam wymiar niskości i narodziny hierarchii. Tam zaczyna się dwubiegunowość aksjologicz-

na. 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, księżę - bez tego, co jest niemożliwością uchylenia się od tej pychy - nie byłoby już więcej an-archiczne, owo an-archiczne poddanie się Dobru 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." (HH, 80-81)

Dobroć spotkania to uprzedzająca wszelki gest i grę i proces metafizyczna sytuacja perichorezy. Prichoretyczny metafizyk to w sytuacji terapeutycznej odkrycie Logosu *ex nihilo*, to odkrycie Ethosu dobroci, odkrycie faktu, że *ὕβρις* 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 - ów owoc z drzewa wiadomości dobrego i złego - jest czymś co żeruje na samej wolności, która sama z siebie nie wymaga potwierdzenia lecz je umożliwia, umożliwia niedowierzenie i nieufność. Lecz wątplenie nie jest wpisane w żaden sposób w konstytucję wolności.

Pozostaje dalej kontynuować te analizy, szczególnie analizy warunków możliwości bliskości, która nie zniewala i separacji, która nie wiedzie do chaosu i piekła samotności. Poprzednie części tego studium są próbą kontynuowania tych Lévinasowych analiz, jak była nią już druga część mojego studium "*Separazione e prosimità*" (cfr. SP).

Doświadczenia zdobywane w sytuacjach takich jak wyżej naszkicowana umożliwiają dalsze analizy tej problematyki, wychodzące od wglądu w naturę relacji metafizycznych, dokonującego się w wielorakim doświadczeniu

psychiatrycznym, psychoterapeutycznym czy pedagogicznym (szczególnie w kierownictwie w życiu wewnętrznym towarzyszącym sakramentowi pokuty czy rozeznaniu rekolekcyjnym, czy w prostej rozmowie duchowej) traktowanym jako szczególnie wyraźna czy ostra sytuacja graniczna. Szczególnym momentem problemem antropologicznym jawi się problem wolności wobec tego, co naturalnie i metafizycznie wpisane jest w naszą egzystencję.

4.4. Enigma wolności

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

Anthony de Mello SJ

4.4.1. "E pur si muove": parę słów publicystyki interdyscyplinarnej

*"..Choćbym całą majątność moją rozdał ubogim
a miłości bym nie miał
- nic mi nie pomoże.."*

1 Kor 13, 3

Nie pragnę, wbrew sugestii tytułu tego paragrafu, komentować sprawy rehabilitacji Galileusza. Jednakże od aluzji do tej sprawy go zaczynam. Otóż gdy Ojciec święty Jan Paweł II zakończył rehabilitacją proces Galileusza, przeszła mi przez głowę myśl, ileż to teraz demagogii rozleje się w środkach masowego przekazu. I oto kilkadziesiąt godzin później pokazała się owej demagogii pierwsza jaskółka w rubryce "telefonicznej opinii publicznej" "Gazety Wyborczej" (4. listopada 1992,

s. 13). Sens owej wypowiedzi był taki, że oto po rehabilitacji Galileusza otwiera się droga do rehabilitacji np. Giordano Bruno i innych wobec których ówczesni teolodzy popełnili błąd, a przede wszystkim nadzieja na to, że może wreszcie współcześni matematycy, lekarze i genetycy zostaną pozostawieni w spokoju przez Kościół i jego teologów.

Rodzi się pytanie, którego tekst notatki wprost nie zawiera, w czym to mają nie przeszkadzać teolodzy np. lekarzom i genetykom. Odpowiedź, podejrzewam, krąży wokół całej sfery spraw związanych z eksperymentami medycznymi i genetycznymi, eutanazją, przerywaniem ciąży i eksperymentami na dzieciach przed narodzeniem oraz zapewne z antykoncepcją. Otóż myślę, że paradoksalnie proces Galileusza doprowadził do końca odpowiedź na pytanie, czy teolog może mówić o sprawach, o których traktują nauki szczegółowe, szczególnie nauki przyrodnicze. Paradoksalnie, podkreślenie autonomii nauk szczegółowych a więc m. in. fizyki, nauk medycznych, psychologii, nauk biologicznych i antropologicznych podkreśla także autonomię teologii i filozofii. Fizyk czy medyk wypowiadający się w sprawach teologicznych, a więc także w sprawach etycznych, musi respektować kanony naukowe teologii i filozofii, podobnie jak teolog czy filozof wypowiadający się o sprawach fizyki czy psychologii musi respektować kanony naukowe tych dyscyplin. Innymi słowy nie można już mylić więcej bez popadania w anachronizm płaszczyzny "praw natury" z płaszczyzną "prawa naturalnego". Nasz język potoczny, szczególnie język środków masowego przekazu, nie przywykł jeszcze do tego już klasycznego rozróżnienia. Poniższa refleksja chce być właśnie przyczynkiem do dyskusji nad pozornym konfliktem między "prawem naturalnym" a "prawami natury" opisywanymi przez nauki szczegółowe, a tym samym próbą aplikacji rozstrzygnięć metafizycznych do rozstrzygnięć antropologicznych.

Niegdyś w "Gazecie Wyborczej" ukazał się wywiad z Tadeuszem Żychiewiczem. W tym bardzo obszernym tekście zatytułowanym "Nikt nie zna granic Kościoła"²⁴¹, wśród interesujących, zabawnych i trudnych wspomnień znajduje się też krótkie streszczenie niewydrukowanej niegdyś recenzji eseju Karola Wojtyły "Miłość i odpowiedzialność". Kontekstem tej recenzji, jej nader skrótowego, ale nader wyraźnego w końcu opublikowania jest pytanie Adama Michnika o przykład, gdzie obecny Papież się myli. Tadeusz Żychiewicz nie daje się wpuścić w malinowy gąszcz, ale wyostrza samo pytanie A. Michnika. I właśnie w kontekście tego pytania wspomina historię z nieopublikowaną recenzją "Miłości i odpowiedzialności". Może warto ją w całości przytoczyć: "Co mogę, to podzielić się pewną uwagą w nawiasie: otóż czasem wydaje mi się, że nasz Papież jest maksymalistą i traktuje nas tak, jakbyśmy nie byli ludźmi raju utraconego. To przecież On mówi o budowaniu cywilizacji miłości. Dla mnie to za dużo. Ja byłbym całkiem szczęśliwy, gdyby udało się zbudować cywilizację życzliwości. (...) Nasz Papież - gdy był biskupem krakowskim - napisał książkę >Miłość i odpowiedzialność<. Zwrócono się do mnie o recenzję. Napisałem. Ale redakcja miała pietra i pokazała mu ją. Wojtyła zaś poprosił, aby jednak nie drukowano tej recenzji - i myślę, że długo miał żal o nią. O co poszło? Napisałem recenzję bardzo pochlebną, bo książka zasługiwała na to: wszystko tam jest logicznie poukładane, jedno z drugiego wynika i niczego absolutnie nie można zahaczyć, aby było niestuszne czy wątpliwe. Ta książka jest czymś w rodzaju wspaniałej katedry gotyckiej. Jest ciężar, są przypory, które sprowadzają ten ciężar do ziemi, jest trójstrefowy podział wnętrza,

²⁴¹ Cfr. T. Żychiewicz, "Nikt nie zna granic Kościoła" (wywiad prowadzi A. Michnik), [w:] "Gazeta Wyborcza" 18-20. 4. 1992, s. 12-19.

jest dwanaście kaplic przy prezbiterium, bo dwunastu było apostołów, są duże okna z witrażami, by ściany uwolnić od ciężaru, robi się z tego taka >architektura światła< i w ogóle w sumie wspaniała rzecz. W tym wnętrzu można się znakomicie modlić. Ale nie można żyć. To oczywiście nie było po to wznoszone, aby w tym wnętrzu żyć - cel i przeznaczenie są inne. Czy realne byłoby życie ściśle wedle >Miłości i odpowiedzialności?<²⁴²

Tadeusz Żychiewicz w sobie właściwy sposób, czyli sposób prowokujący do osobistego przemyślenia kwestii, rzuca dwa pytania. Podążmy za nimi, jako że pytania są przecież pobożnością myśli. Pytanie wieńczące tę recenzję wydaje się być postawione w sposób jakby retoryczny, skoro Tadeusz Żychiewicz uważa Papieża za maksymalistę, który traktuje nas tak, jakbyśmy nie byli "ludźmi raju utraconego". Pisze, że to chyba za dużo - owa proponowana budowa cywilizacji miłości. Pytania te właśnie przez swój jakby retoryczny charakter są wyraźnym zaproszeniem do dyskusji nad przynajmniej dwoma kwestiami: Pierwsza to raczej jednak powszechna nawet wśród katolików ignorancja na temat istnienia i roli tego, co nazywa się "prawem naturalnym" a co często mylone bywa z "prawami natury", które cywilizujemy tak powszechnie i skutecznie techniką. Druga kwestia to problem maksymalizmu cywilizacji miłości.

Zacznijmy refleksję od kwestii roli świadectwa w dostępie do prawdy, skonkretyzowanej bardzo precyzyjnie w kwestię maksymalizmu Papieża. Otóż Papież jak każdy autentyczny uczeń Jezusa ma być autentycznym świadkiem Pana Boga, tego co sam Pan Bóg o sobie nam powiedział i co nam mówi o nas. Otóż Pan Bóg powiedział nam o swojej świętości, objawił swoje boskie życie jako miłość, prawdę, że "Bóg JEST miłością." (1 J 4, 8 i 16) czyli jako triadyczną wspólnotę Osób, jako Trójcę. Prawda o

²⁴² Tamże, s. 17.

Trójcy jest fundamentem chrześcijańskiej dobrej nowiny o zbawieniu. Zbawienie bowiem polega na zaproszeniu nas do życia życiem Trójcy, do pełnej jedności z Bogiem, jedności takiej jak jedność boskich Osób Trójcy: "ut unum sint" (J 17, 22).

Maksymalizm więc autentycznych świadków Boga zakorzeniony jest nie w ich fantazjach, lecz w Bożym pragnieniu, byśmy zamiast "ludźmi raj u utraconego" byli mieszkańcami Nieba, domownikami i przyjaciółmi Boga. Niebo bowiem w swojej istocie jest życiem Boga, do którego zostaliśmy zaproszeni. I właśnie sama dobroć dobrej nowiny o zbawieniu polega na absolutnym maksymalizmie: Pan Bóg pragnie byśmy byli doskonali jak On, święci jak On, wolni jak On, szczęśliwi jak On. I byśmy kochali jak On, co jest treścią nowego przykazania zostawionego przez Jezusa (J 15, 12). I daje nam moc stania się Jego przyjaciółmi. Elementem tej mocy jest przytomność, na czym polega, czyli jaka jest struktura samego boskiego życia: co blokuje i miłość i wolność i szczęście, co zaś miłość, wolność i szczęście otwiera, co jest - jak mówimy filozofując - "warunkiem możliwości" miłości. Wszystkie przykazania Boże, też te zawarte w samej strukturze naszego ludzkiego świata stworzonego "na Boży obraz i podobieństwo" - są drogowskazami na tej naszej drodze do pełni miłości i wolności, do pełnego zjednoczenia z Trójcą.

Kazaniowa teologia często tchórzliwie chowa się za wykrętne i przewrotnie nieraz używane określenia, że miłość i Trójca i sens prawa etycznego (prawa naturalnego) jest Wielką Tajemnicą. Jest, lecz w sensie, że prawda o miłości i o Trójcy nie jest wytworem naszych fantazji, lecz objawieniem się nam Boga. Nie jest to wymysł, lecz prawda jaką Bóg sam o sobie nam mówi. Do istoty miłości, do istoty bycia osobą należy wolność i stąd objawianie się Boga naznaczone jest tą wolnością, tą samą która stoi u podstaw stworzenia *ex nihilo*. Być może dla atlantyckiej mentalności wychowanej na pogani-

nie Arystotelesie jest to nie tylko tajemnica lecz i głupstwo, lecz mechaniczna grecka myśl nie jest jedynym źródłem naszej cywilizacji. Biblia nie rodziła się w Grecji lecz w Świętej Historii Zbawienia. Wiemy jednak, że i dla wielu uczonych w Piśmie Jezusowe objawienie było nie tylko głupstwem lecz nawet zgorszeniem. W quasiretorycznym pytaniu o sens maksymalizmu Papieża pobrzmiewa sceptyczna nuta Ateńczyków z *Dziejów Apostolskich* słuchających Pawła Apostoła mówiącego o Zmartwychwstaniu: *"Postuchamy cię innym razem"*.

Jako jeszcze nastolatek czytałem pierwszą filozoficzną książkę i była nią właśnie, kolorowo popodkreślana książka z półki mojego ojca, zatytułowana *"Miłość i odpowiedzialność"*. Będąc przekonany o prawdzie analiz tam zawartych, miałem w sobie to samo pytanie: *Czy realne byłoby żyć ściśle wedle "Miłości i odpowiedzialności"?* Pamiętam, że moim ówczesnym duchowym i intelektualnym zwycięstwem było postawić to pytanie nie retorycznie, postawić rzeczywisty znak zapytania na jego końcu. Jednym z motywów postawienia tego problemu jako prawdziwego pytania była religijna ufność, że jest to nauczanie biskupa, autentycznego (posłanego przez Boga) świadka. Akurat (był to rok 1968) wybuchła polemika wokół encykliki *"Humanae Vitae"* Pawła VI i pamiętam wysiłek, by z jednej strony nie popaść w jakąś bezmyślną fideistyczną namiastkę pobożności, ale i z drugiej strony również w łatwą z punktu widzenia tzw. "zdrowego rozsądku" krytykę "nierealistycznej" (pod pretekstem, że "przecież większość ludzi tak żyć nie potrafi") encykliki. *"E pur si muove"* - tak się mają sprawy z ludzką miłością stworzoną na obraz i podobieństwo Boże. Był to czas marcowych kontestacji i wyraźnych na uczelni prób indoktrynacji antyreligijnych i w związku z tym także okres żywych dyskusji w duszpasterstwie akademickim, które prowadził ks. Adam Boniecki na przemian w kolegiacie św. Anny i w mieszkaniu Jerzego Turowicza. Potem już jako jezuita miałem przyjemność kontynuować

refleksje o prawie naturalnym²⁴³, którego istotą jest triadyczna miłość mająca swoje źródła w trynitarnej miłości. Czym więc jest w istocie "prawo naturalne"?

Otóż "prawo naturalne" to coś bardziej podstawowego niż "prawa natury". Jakiś proces (np. konstruowanie noża) może przebiegać w naszym życiu zgodnie z prawami natury, być fizycznie, biologicznie, fizjologicznie a nawet psychologicznie zgodny z prawami natury czyli z prawami fizycznymi, biologicznymi, fizjologicznymi, ekonomicznymi, socjologicznymi i psychologicznymi (dobry nóż to nóż nie z papieru) a etycznie być zły czyli sprzeczny z prawem naturalnym (użyty do morderstwa zamiast do krajania chleba lub słusznej obrony czy, jak nóż chirurgiczny, do ratowania zdrowia). Najbardziej wyrafinowane zbrodnie były planowane z doskonałym poszanowaniem i wykorzystaniem praw natury (np. podstępne masowe zabijanie w komorach gazowych). I może w obliczu doskonałej technicznie zbrodni wyraźniej dostrzegamy, że o wiele mocniej - choć jakby "niewidoczny dla oczu" - istnieje wymiar etyczny naszego życia i jest on wymiarem metafizycznym czyli pierwszym wobec wszystkich innych. *"Choćbym mówił językami ludzi i aniołów i choćbym całą majątność swoją rozdał ubogim a ciało moje wydał na spalenie za innych a miłości bym nie miał - nic mi nie pomoże"* (1 Kor. 13). Nie każda prawda wyzwala. Tylko prawda miłości wyzwala. Często ewangeliczne stwierdzenie, że prawda nas wyzwoli (J 8, 32) wyrzywa się z kontekstu. Jezus nie mówił, że każda prawda wyzwala, lecz że prawdą która wyzwala, jest jego nauka o zbawieniu, miłość właśnie: *"Jeżeli będziecie trwać przy mojej nauce (...) poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli"*

²⁴³ Cfr. A. Jarnuszkiwicz 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.

li" (J 8, 31-32). Prawdy banalne nie wyzwalają, co więcej, zatrzymanie się na nich może prowadzić do zniewolenia. Technika ze swoją autentyczną przeciw prawdą - wiemy to już z tragiczną emfazą - bez etyki potrafi zabijać. Pan Jezus powiedział tylko o jednej prawdzie, że ona wyzwala, powiedział, że jeśli będziemy wierni Jego nauce (jego nowemu przykazaniu, by innych kochać, już nie na swoją miarę czyli jak samego siebie, lecz kochać jak On kocha), poznamy prawdę, prawdę miłości i to ona nas wyzwoli. I cała etyka w jej metafizycznej istocie jest drogowskazem wolności. Prawda miłości ona otwiera przestrzeń wolności, przestrzeń więc w której można spotkać i być blisko Pana Boga i innych ludzi. Etyka wyznacza wolność spotkania z Bogiem. Etyka uprzedza też każdy autentyczny dialog, dialog bowiem bez miłości nie stanie się nigdy spotkaniem, ugrzęźnięcie w arbitralnych konwencjach, w zмовie współników napadu na bank. Dialog prócz praw natury musi respektować prawo naturalne. Spotkanie ludzi w przyjaźni a tym bardziej w oblubieńczej miłości musi respektować prawo naturalne, gdyż inaczej po prostu się nie uda. Ugrzęźnięcie w jakimś rodzaju wegetacji, która nie przeczuwa nawet pełni możliwego szczęścia.

Karol Wojtyła pisząc etyczny esej *"Miłość i odpowiedzialność"* we wstępie rozpatruje częsty zarzut, skąd ksiądz może wiedzieć coś sensownego o dynamice życia oblubieńczego. Odpowiedź Wojtyły jest prosta: duchowny staje *"tak często i w tylu różnorodnych momentach czy sytuacjach oko w oko z problematyką seksualną, że tworzy się z tego doświadczenie zupełnie swoiste"*²⁴⁴, nie osobiste ale "cudze", równocześnie jednak szersze, aniżeli jakiegokolwiek doświadczenia li tylko osobiste. Inne również od doświadczenia lekarskiego czy psycholo-

²⁴⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*. Znak, Kraków 1962, 5.

gicznego. Można by tę odpowiedź poszerzyć, bowiem zarzut jest wciąż na nowo powtarzany. Psychiatra znający wielu ludzi zawikłanych emocjonalnie, nie musi sam być zawikłany, a jeśli był, to wszystkich spotkanych zawikłań innych ludzi wcale nie musi (a nawet byłoby to błędem sztuki) mierzyć miarą swoich problemów. Banalna to prawda. Możemy poznać coś bezpośrednio choć nie "na własnej skórze". Jeśli chodzi natomiast o miłość, to nie ma ona jednego kształtu i człowiek który ją spotkał w jednym jej kształcie, przede wszystkim w autentycznej zazyłości z Panem Bogiem, potrafi o niej mówić i rozumieć jej prawa w innych jej kształtach. I często zazyły z Panem Bogiem ksiądz bardziej zrozumie istotę trudności małżeńskich niż uwikłany we własne trudności emocjonalne w małżeństwie psychoterapeuta. Trudności przede wszystkim nie tych psychicznych, tu warto znać się także na psychologii i psychiatrii, ale właśnie *par excellence* etycznych.

"Czy realne byłoby żyć ściśle wedle >Miłości i odpowiedzialności<?" Oczywiście tak, jeśli kochać. Oczywiście nie, gdy nie zawierzyć miłości. "Kochaj i rób co chcesz", ale kochaj. Jeśli kochasz - potrafisz. Jeśli nie kochasz na nic nawet ofiara własnego życia za innych. Obecność Boga, Trzeciego w spotkaniu Ja i Drugiego przybiera różne kształty: od bezpośredniej mistycznej obecności, poprzez ethos gramatyki języka codziennego życia aż po ową gramatykę miłości erotycznej jaką jest otwarcie na stwórcze działanie Boga obdarowującego rodziców dzieckiem. Cóż, istnieje możliwość odwrócenia się od Pana Boga, zamknięcie się na Niego, ale wtedy spotkanie z drugim staje się namiastkowe, przynajmniej w tej sferze w której to zamknięcie się dokonuje. Lecz jeśli jest to sfera definiująca, tak jak erotyzm w małżeństwie, małżeństwo grzęźnie w namiastkowości. Miłość w swojej istocie jest odepchnięta. Emocje zaczynają funkcjonować na lęku, nieraz bardzo atrakcyjnym i sprytnie naśladowującym miłość, lęku który pozostaje tam,

gdzie zabrakło odwołania się do miłości.

Tak więc pytanie Żychiewicza można odwrócić: *Czy realne byłoby żyć ściśle wbrew "Miłości i odpowiedzialności"*? Gdy brak wymiaru etycznego (wymiaru prawa naturalnego opisującego strukturę ethosu) miłość staje się "tylko-potrzebą", bliskość z drugim staje się użyciem czy rodzajem adoracji samego siebie, gdyż drugi staje się nie innym lecz jakimś "alter-ego" pozbawionym heteronomiczności. Zwycięża homonomiczność, "ja" homogenizuje wszystko, trawi w sobie, podporządkowuje sobie, konsumuje. Czyż trudności z rozumieniem tego, co inne nie jest *handicapem* naszej atlantyckiej cywilizacji; owo greckie rozumienie przez analogię i niezdolność rozumienia tego co radykalnie inne, transcendentne? Czy totalitaryzmy od sadomasochizmu po nazizm i komunizm a także drżące w każdej cywilizacji niebezpieczeństwo niewolnictwa i rasizmu ("*człowiekiem jest tylko to, co jest białe i mówi po angielsku*"), ksenofobia i szowinizm czy moda na homoseksualizm nie rodzą się z myślenia, które ugrzęzło w analogii ślepe na objawienie tego co inne, heteronomiczne? Jezus nie pasował do schematu i został, kamień węgielny, odrzucony przez budowniczych.

Prawo etyczne czy moralne, czyli prawo naturalne, jest opisem warunków możliwości poznania i zrozumienia tego co inne, a więc i każdego drugiego człowieka i Pana Boga. Bez poznania (rozumnego oczywiście nie fideistycznego) prawa naturalnego nie można być ani przyjacielem drugiego człowieka ani przyjacielem Boga, gdyż przyjaciel rozumie, a niewolnik nie. Miłość się po prostu nie udaje, jak nie uda się skonstruowanie samolotu, gdy nie uszanować praw grawitacji.

Czy realne byłoby żyć ściśle wbrew miłości i odpowiedzialności? Każda z kwestii moralnych dziś tak kontestowanych odbija się w prawie naturalnym, bez odniesienia do natury Boga jest dla jednych głupstwem a dla innych zgorszeniem. Bez odniesienia do natury Boga

wkrada się w rozważania etyczne bełkot taki, jak bełkot zwolenników prawa do aborcji w imię wolności kobiety w stosunku do własnego ciała: sęk w tym, że w ciele kobiety od chwili poczęcia mieszka drugi człowiek. Co z jego wolnością?

Czy realne byłoby żyć ściśle wbrew miłości i odpowiedzialności? Bez odniesienia do natury Boga w rozważania etyczne wkrada się fałsz taki, jak naiwność zwolenników prawa do związków i "małżeństw" homoseksualnych w imię wolności będącej znamię miłości: znowu sęk w tym, że miłość, w tym wypadku seksualna, zakłada heteronomię, szacunek dla inności, transcendencji drugiego, w seksualności więc zakłada heteroseksualność. Moda na homonomię czy to seksualną czy w ogóle cywilizacyjną i kulturową prowadzi do totalitaryzmu, nieraz ukrytego za zasłonkami humanitaryzmu czy nawet humanizmu. Prosi się tu dygresja na temat przewycięzania tej homogenizującej modernistycznej tendencji przez odwołujące się do heteronomii (prawda że często po omacku²⁴⁵ jeszcze i nieistotnie) podejście postmodernistyczne.

Pan Bóg jest bezlitosny - nie kieruje się litością, bo On kocha. A człowiek stworzony na Jego obraz i podobieństwo nie jest jakimś "przyglupem" czy termitem, którego trzeba traktować jak jakiś kosmiczny odpad, życziwie czy humanitarnie ale nie na serio. Jest człowiek dzieckiem Bożym i jego losem jest Niebo: świętość, wolność, szczęście na Boską miarę, a więc bezmierne. Za człowieka Jezus dał swoje życie. By miał moc być dzieckiem Bożym, domownikiem i przyjacielem Boga. I miał odwagę zawierzyć miłości i wszystkim wątpieniom w jej możliwość odpowiedzieć: *"e pur si muove"*. Drogą Kościoła, drogą każdego człowieka jest sam Pan Bóg, stąd

²⁴⁵ Mówiliśmy o tym we wstępie; cfr. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od dialogu do etyki*. Kraków 1994.

wymagania wobec nas są absolutne. Żaden maksymalizm, po prostu tak się sprawy mają w świecie utkany z miłości, w Bożym świecie.

4.4.2. Enigma moralności²⁴⁶

Czy etyka jako filozoficzna analiza moralności jest w ogóle możliwa? Pytanie o możliwość etyki jest pytaniem o względność czy absolutność wartości etycznych. W gruncie rzeczy jest pytaniem o istotę etyczności. Gdy mówimy o etyce, o wartościach etycznych - na samym wstępie rodzi się problem, czy normy etyczne i stojące za nimi wartości są umowne, wymyślone przez człowieka, czy może skonstruowane przez społeczeństwo i zmienne, tak jak zmienne są struktury społeczne, czy w końcu wartości są absolutne, bezwzględne, niezależne od osób, czasów, sytuacji: czyli czy zawsze obowiązujące, zawsze będące jako normy drogowskazami do dobra, a jako wartości czymś co ma niezmienną strukturę, stały swój kształt. Czy etyka jest w ogóle możliwa?

Dyskusja na temat względności czy absolutności wartości etycznych jest w ogóle bardzo żywa w naszym życiu. Nawiazmy choćby do pewnej książki: otóż wyszła w 1969 r. w Monachium (w Polsce dopiero w 1974) książka pt. *"Czy jesteśmy grzesznikami? Prawa naturalne małżeństwa"*²⁴⁷ napisana przez Wolfganga Wicklera ucznia Konrada

²⁴⁶ Paragrafy 4.4.2 i 4.4.3 ukazały się drukiem pt. *Wartości etyczne: względność czy absolut?* [w:] *Horyzonty Wiary* 4 (1990) 67-75.

²⁴⁷ W. Wickler, *Czy jesteśmy grzesznikami? Prawa naturalne małżeństwa*. PIW, Biblioteka Myśli Współczesnej, Warszawa 1974; cfr. podobne rozważania socjocybernetyczne: M. Mazur, *Cybernetyka i charakter*. PIW, Warszawa 1976 i socjobiologiczne: E. O. Wilson, *O naturze ludz-*

Lorenza. Wolfgang Wickler deklaruje się jako katolik i ta jego książka jest dyskusją na gorąco - wyszła w roku 1969 czyli w rok po ogłoszeniu przez Pawła VI encykliki "*Humanae Vitae*" traktującej o życiu rodzinnym, o prawach rządzących życiem małżeńskim. Wickler próbuje dyskutować głównie jedną rzecz, jeden podstawowy nawet wątek tej encykliki, a mianowicie to, że Paweł VI opisując niektóre prawa rządzące życiem wewnętrznym małżeństwa, odwołuje się do "prawa natury", z czym uczeń Lorenza próbuje dyskutować odwołując się do praw rządzących naturą głównie zwierząt. Oczywiście stwierdza od razu, jak bardzo układ analogiczny do małżeńskiego wśród zwierząt jest zmienny, jak wiele różnych spraw jest niedopowiedzianych, różnorodnych albo zmieniających się. Mogłoby nas od razu zdziwić, skąd ta tendencja do porównywania świata ludzkiego ze światem zwierząt.

Myślę, że ta tendencja bierze się, także u niespecjalistów stąd, iż może być mylący właśnie sam termin "prawo natury". Filozofowie etycy - jak wspominaliśmy powyżej - zasadniczo rozróżniają w terminologii "prawo natury" od "prawa naturalnego" czyli od prawa etycznego dotyczącego świata osobowego. Wróćmy szerzej do sprawy: Otóż "prawo naturalne" jest etycznym prawem a więc prawem dotyczącym świata osobowego. "Prawa natury" są zaś wymiarem świata ludzkiego czy świata zwierzęcego nie rozważanym na płaszczyźnie etycznej. To rozróżnienie na prawa natury biologicznej, psychologicznej czy historycznej i na etyczne prawo naturalne, prawo moralne można by zilustrować przykładem, o którym już wspominaliśmy, analizy właściwości noża.

Otóż, o nożu można mówić zajmując się jego funkcją:

kiej. PIW, Warszawa 1988).

ze jest to taki zwykły nóż czy nóż bardziej specjalny jak bagnet czy nóż chirurgiczny. Można opisywać nóż od strony tego z czego jest zrobiony - czy z nierdzewnego czy innego materiału. W końcu czy można tym nożem dobrze operować technicznie. Ale można o tymże nożu mówić już w kategoriach nie czysto technicznych, nie czysto materialnych lecz właśnie w kategoriach etycznych, czyli widzieć ten nóż zaplątany w sytuację etyczną. Pytania, czy tego noża używam by odkroić i ukraść coś, czy używam go by zabić drugiego człowieka, czy by ocalić życie przy operacji chirurgicznej, albo żeby podzielić chleb. I oczywiście można powiedzieć "dobra robota" o działaniu zbrodniarza, któremu się udało bardzo trafnie rozwiązać zadanie jakie miał: skutecznie zabił. Dobry w tym znaczeniu znaczy skuteczny. Albo można tego określenia "dobra robota" użyć w sensie etycznym oceniając to, co się dzieje między osobami zaplątanymi w całą sytuację. Oczywiście o wiele szerszy jest zakres określenia "dobra robota", gdy mówimy o nożu, jeżeli abstrahujemy od wartości etycznej, czyli można powiedzieć "dobra robota" - gdy ktoś sprytnie ukradł, dobrze technicznie zabił, zrobił to zgodnie z prawami natury. Określenie "dobra robota" występuje tu w znaczeniu, że ktoś dobrze wykorzystał prawa natury: dobrze naostrzył nóż, dobrze technicznie go użył. Natomiast postępował w tym momencie bardzo wyraźnie wbrew prawom etycznym: gdy zabijał, czy gdy odkroił by ukraść. Możemy zapytać, co decyduje w świecie ludzkim o tym, że jakaś wartość jest właśnie wartością etyczną, ma etyczny sens, etyczne znaczenie; że jest dobrem. Gdzie wartość ma swoje źródło?

Prawo naturalne swojej dobroci nie czerpie z praw biologicznych czy z praw psychicznych. Także nie z konwencji, w której dwóch ludzi umawia się, że od dzisiaj - ponieważ tak jest np. wygodniej - to będzie dobre a tamto złe (umawiając się np. że jeden będzie kradł w jednym rejonie miasta, drugi w drugim rejonie

miasta, aby sobie nie wchodzić w paradę i żeby dobrze podzielić teren). Tacy ludzie oczywiście zaczynają tworzyć jakąś swoją konwencję, jakieś prawo i prawa tego będą mniej lub bardziej przestrzegać. Ta konwencja jednak odnosi się tylko do nich dwóch. Tak jakby abstrahowała od jakiegoś szerszego kontekstu. Faktycznie nie jest jeszcze umową, ponieważ jest tylko konwencją. Będzie umową jakaś konwencja tylko w momencie, gdy odzwieczili prawa etyczne. Jest różnica między *ius* i *lex*, między prawem a ustawami: nie każda ustawa jest prawem. Tylko prawo słuszne czy sprawiedliwe czyli wierne prawu naturalnemu jest *ius* i dopiero wtedy *par excellence lex*. Póki jest tylko konwencją może mieć wagę prawa, wagę legalności (*lex*), ale nie ma wagi prawa etycznego, wagi sprawiedliwości (*ius*). Prawo naturalne czerpie swoją dobroć bezpośrednio od Absolutu I z nim - pod sankcją rozminięcia się z rzeczywistością - muszą się liczyć rozwiązania techniczne: psychologiczne, socjologiczne, medyczne, biologiczne, ekologiczne - trzeba tu wymienić aplikacje praktyczne wszystkich nauk szczegółowych a w szczególności rozwiązania ekonomiczne i prawne.

4.4.3. Enigma *ethosu*

Sformułowania praw etycznych wywodzą się z opisu rzeczywistości bardzo specyficznej, zupełnie innej niż biologiczna czy nawet psychologiczna. Zjawiska świata osobowego, te o których orzekamy prawa naturalne, o których orzekamy kategorie *ethosu*, etyczności - są zjawiskami niespotykanymi w świecie biologicznym czy świecie rozważanym w kategoriach psychologicznych. I to jest właśnie taka podstawowa sprawa, iż są to zjawiska nieredukowalne do żadnych innych. Nie można ich wysnuć, wydedukować z niczego innego niż *one same*. Są takim *primum cognitum*, takim czymś pierwszym i ostatecznym, co poznajemy. Nie możemy ich nazywać, nie możemy ich

definiować w kategoriach innych zjawisk. Czyli trzeba je opisywać wprost - sięgać w związku z tym do bardzo swoistego doświadczenia, do doświadczenia etycznego. A jest to doświadczenie bardzo delikatne, doświadczenie zupełnie inaczej przebiegające niż doświadczenia, do których możemy stosować empirię. Przy empirii, przy doświadczeniu, które jakoś modyfikujemy punktami odniesień, jakimś językiem już zastanym, można a nawet trzeba być jakby poza samym zjawiskiem. Obserwator stoi z boku i jakby przez szybę akwarium czy przez szkło mikroskopu obserwuje oddzielone od niego zjawiska - jest obserwatorem, który stoi na zewnątrz, by manipulować tym doświadczeniem. Nie musi tak naprawdę wchodzić w głąb samego doświadczenia, może być obojętny. Przy doświadczeniu etycznym trudno jest mówić o empirii, o takim "staniu z boku", o używaniu takiego języka podglądającego, czyli języka który zaczerpnęliśmy skądś, np. języka matematycznego. W doświadczenie etyczne trzeba po prostu wejść samemu, ryzykując sytuację etyczną, trzeba żyć wartościami bezpośrednio. Żeby je móc opisywać trzeba najpierw móc być przytomnym tych wartości. Taką podstawową wartością, "wartością kluczem" ethosu, etyki jest to co sprawia, że ludzie próbują się porozumieć ze sobą.

Etyka w swojej istocie zajmuje się prawem rządzącym komunikacją między osobami, komunikacją rozumianą w jak najgłębszym tego słowa znaczeniu: faktem, że można poznać drugiego człowieka, że można żyć jego życiem w najgłębszy sposób, dotrzeć do jego osoby, dotrzeć aż do jej jedyności, aż do momentu w którym spotyka się kogoś "po imieniu" najbardziej własnym. Tym prawem jest to, co by można właśnie nazwać miłością. Używamy więc słowa "miłość" inaczej niż często się go używa w języku potocznym. Używamy go już jako terminu fachowego w sensie zawężonym właśnie do zjawisk czysto etycznych, do zjawisk świata międzypersonalnego. W języku potocznym słowa "miłość" jak każdego innego słowa można używać bardzo

szeroko.²⁴⁸ Musimy więc od razu zapytać jak zdefiniować fenomen miłości. Otóż nie można miłości zdefiniować. Można opisywać, co się dzieje, gdy ona jest, odwołując się jednak do doświadczenia, które każdy z nas sam przeżył. Słowa mogą tu być tylko drogowskazem.

W miłości takim doświadczeniem podstawowym jest wolność. Ona sprawia, że doświadczenie etyczne jest bardzo subtelne i delikatne: miłości nie można kogoś nauczyć, w dosłownym tego słowa znaczeniu. Miłość można zaproponować czy do niej zaprosić. Doświadczamy i poznajemy wolność w sytuacji, w której nie do pomyslenia jest brak obecności żywych osób, wprowadzających we wspólnotę, w której miłość jest obecna. Pan Jezus nie zostawił napisanych ksiąg, ani nagranych taśm, ani filmów - zostawił natomiast żywych uczniów. Oni dopiero spisali sobie tekst, ale na tym tekście nie poprzestali, rozrosli się we wspólnotę ludzi żyjących bezpośrednio wartościami, które poznali w bezpośrednim kontakcie z Jezusem. Pomijając nawet takie "miejsce teologiczne" poznawania miłości, przekazywania miłości czy świadczenia o miłości, są w naszym życiu też sytuacje, gdzie możemy się spotkać z wartościami etycznymi i muszą to być sytuacje autentyczne etycznie. Muszą powodować bezpośrednio zaangażowanie w ethos, w sytuacje spotkania z innymi osobami. Nie można kogoś drugiego nauczyć miłości nie kochając go; trzeba mu zaproponować bezpośrednio - czyli wprowadzając go w jakąś sytuację, która bez tego wprowadzenia jest nie tylko zagadką, ale tajemnicą nie do opisanania żadnym innym językiem.

²⁴⁸ Kłopot mieli z tym nawet ewangelisti chcąc oddać wyjątkowość doświadczenia miłości jawiącej się w Jezusie. Spośród trzech terminów (ἐρᾶν, φιλεῖν i ἀγαπᾶν) wybrali ten trzeci, najrzadziej używany w potocznej grece, podatny więc na stylizację i łatwiejszy do omińnięcia dwuznaczności.

Doświadczenie tej podstawowej wartości etycznej, jaką jest miłość, prowadzi również do rozstrzygnięcia pytania, czy wartości etyczne są absolutne czy względne. Doświadczenie miłości jawi się jako dynamika, która umożliwia spotkanie z drugą osobą, która umożliwia spotkanie aż do głębi serca czyli spotkanie nie tylko zewnętrzne. Gdyby obcych ludzi wepchać do jednej sali czy do jednego miasta i mówić, że oni się spotkali, to rzeczywiście jakoś się spotkali, ale jest to spotkanie bardzo powierzchowne. Nawet ludzie będący ze sobą w bardzo żywych kontaktach w pracy czy w rodzinie - spotykają się, ale często nie są to kontakty, o których można by powiedzieć, że jest to miłość.

Rozważając samą strukturę miłości można dostrzec, że spotkanie dwu osób nigdy nie dzieje się jakby w próżni. Okazuje się, że od najbardziej pierwotnego momentu, w jakim człowiek spotyka drugiego człowieka, czyli od narodzenia, każdy jest zawsze zawężony jako osoba, jako postać w dramacie wieloosobowym, w którym kluczową pozycję zajmuje zawsze Absolut. Zadnego człowieka nie wychowuje jedna tylko osoba. Wiadomo, że dziecko, które żyje tylko w cieniu matki (gdy inne osoby są praktycznie nieobecne w jego życiu - a głównie postać ojca czy kogoś, kto go zastępuje) pozostaje ciągle, nawet jako dorosły - małym dzieckiem; żyje w symbiozie z matką. Nie nauczy się w takiej sytuacji najbardziej podstawowych prawd o sobie - nie nauczy się odkrywać własnej tożsamości.

Spotykając kogoś drugiego spotykamy go jako "Ty", jako Kogoś, o kim możemy powiedzieć "Ty" i to spotkanie może być dwojakie. Najpierw ten drugi spotkany może być takim doskonałym ekranem, na który projektujemy nasze własne Ja. Owo "Ty" to wtedy właściwie jestem ja sam, moja projekcja, drugi jako "alter ego", jako drugie ja. Występuje to nawet w sytuacjach, gdy nie myślimy o drugim człowieku w taki sposób, jakby nie miał on własnej tożsamości, jakby był tylko przedmiotem, narzę-

dziem, którym mogę operować, kimś kogo mogę używać. Najczęściej wtedy, gdy mówimy mu per "ty", to w sposób, który można nazwać spoufalaniem. Drugi jest wówczas traktowany bez "głębi", bez tego, co innym językiem nazywamy osobową godnością. Zauważamy jego inność, ale traktujemy go właśnie w spoufalony sposób; lekceważymy jego transcendencję.

Inną natomiast jest sytuacja, gdy węzeł takiego spotkania etycznego obejmuje więcej osób i tak się dzieje przeważnie. O drugim dowiadujemy się wtedy nie tylko z naszej bezpośredniej informacji o nim, z bezpośredniego aposteriorycznego spotkania z nim, ale dowiadujemy się też od osób trzecich, od "Trzeciego", od trzeciej postaci w sposób jakby aprioryczny. Może to być jedna osoba. Dla dziecka będzie ojciec tą główną trzecią postacią w stosunku do matki, a matka trzecią w stosunku do ojca. Następnie będzie to rodzeństwo, przyjaciele, koledzy czy wreszcie współmałżonek, ktoś inny z kim się zwiąże dziecko wychodząc z domu, wreszcie pomiędzy małżonkami - ich dzieci. I ta trzecia postać mówi o tym drugim coś bardzo istotnego. A mianowicie, że ten drugi to nie jest moje własne odbicie, moja jakaś część, ani ja nie jestem częścią czy odbiciem tego kogoś drugiego, tylko że ten drugi to właśnie "On", że On jest kimś niezależnym ode mnie i że On jest rzeczywiście kimś jedynym, niesprowadzalnym przez żaden łańcuch przyczyn do mnie i że ja też nie jestem sprowadzalny do tego kogoś drugiego. Ja nie jestem częścią drugiego i drugi nie jest moją częścią. I że nasza wzajemna transcendencja, nasza inność jest radykalna. Wtedy właśnie, w obliczu świadectwa tego kogoś trzeciego rodzi się przestrzeń bezpiecznego spotkania z drugim. Ten trzeci przerywa proces, który byłby konwencją, czyli gdy np. dwóch ludzi umawia się, że od dziś żyją razem, ale się tylko umawiają. Jeden musi polegać na słowie drugiego ale właściwie nie mają żadnego wspólnego fundamentu. W praktyce rzadko tak się dzieje, ponie-

waż ta trzecia postać jest obecna w naszym życiu na różne sposoby. Choćby przez gramatykę języka. Mówimy językiem, który ma swoje prawa, których bezkarnie nie można zmienić. Możemy się umówić, że "tak" znaczy od dzisiaj to samo co "nie", "nie" to samo co "tak". Jednak w tym momencie kiedy się w ten sposób umówimy, przestajemy się rozumieć nawzajem, ponieważ taka umowa, która nie respektuje czegoś bardziej podstawowego od naszej mocy umawiania się, niszczy spotkanie z kimś drugim. Bezpośrednie spotkanie z kimś drugim musi się odnieść do czegoś innego niż Ja i Ty: do Trzeciej postaci. Choćby ona była ukryta, choćby była tylko anonimowo obecna w języku czy w bardzo podstawowych strukturach społecznych, takich jak rodzina i prawa etyczne nią rządzące.

Głębiej więc patrząc można i w prawach psychicznych czy biologicznych zobaczyć, że one w ostateczności są odzwierciedleniem porządku osobowego całego świata, odzwierciedleniem logiki jaką Theilhard de Chardin opisuje we wszystkim co się dzieje w rzeczywistości. Obecność Trzeciego widzimy więc z jednej strony abstrakcyjnie - w strukturach języka, w prawach natury - ukrytego, bardziej jego ślady niż jego bezpośrednio. Z drugiej strony widzimy go przez "ambasadorów" - osoby znaczące w naszym życiu. I w końcu widzimy Trzeciego twarzą w twarz. Filozofowie opisują to spotkanie jako doświadczenie Absolutu, doświadczenie Nieskończonego, doświadczenie - gdyby powiedzieć kategoriami teologicznymi - Boga, który jest tą podstawową postacią mediującą w naszych spotkaniach międzyludzkich, stworzonych na Jego obraz i podobieństwo.

4.4.4. Enigma wartości

Gdy więc zechcemy analizować wartości etyczne, musimy przede wszystkim zacząć je analizować na płaszczyż-

nie etycznej.²⁴⁹ Tak jak nie można do oglądania gwiazd używać mikroskopu ani oczami nie widzi się długich fal radiowych, tak etyka nie może operować inaczej niż na poziomie serca, na poziomie rozumu etycznego. Nie można mówić w sposób istotny kategoriami biologicznymi czy psychologicznymi o miłości. W związku z tym nie można też eksperymentować na miłości w taki sposób jak eksperymentuje się w biologii czy psychologii, np. kochać "na próbę". Swoistość doświadczenia etycznego, to jest pierwszy krok żeby rozstrzygnąć czy wartości i prawa rządzące etycznym światem są względne czy absolutne. A jeśli absolutne, to co jest ich punktem odniesienia, przewodnią i zupełnie niezmienną linią. Drugim krokiem jest sama już analiza dramatu miłości. Dramatu - tego słowa używa się tylko w odniesieniu do świata osobowego. Nie używa się słowa "dramat" we właściwym sensie do niczego innego jak tylko do sytuacji osobowej, chyba że jakaś inna sytuację ze świata roślin czy zwierząt personifikuje się. Rozważając tę sytuację, dramat międzyosobowy, widać, że jest to dramat trzech postaci, triadyczny, że nie jest to spotkanie w próżni tylko dwóch osób albo świadomość jednej osoby, która swoje prawa i swoje decyzje chce narzucić innym, lecz że jest to struktura bardziej skomplikowana czy "zawężlona".

Kolejnym krokiem jest zobaczenie, jak daleko sięga świadectwo o tym drugim spotkanym człowieku dawane przez ową trzecią postać i co jest ukrytą twarzą tej trzeciej postaci. Jakie jest najgłębsze świadectwo które otrzymujemy o kimś drugim poprzez wszystkie prawa takie jak gramatyka, jak struktury psychiczne, społeczne? Dotarcie do Absolutu sprawia, że widzimy, iż w ramach etycznych to nie czyjś wymysł lecz odniesienie do samego Boga. Prawa etyczne są zakorzenione w Absolu-

²⁴⁹ Cfr. cytowany we wstępie tekst Martina Heideggera o wieloznaczności słowa "wartość": BH, 110-111).

cie, do którego mamy dostęp czy to przez analizę filozoficzną, czy przez spontaniczną religijność czy przez bezpośrednie objawienie się Boga - tak jak w chrześcijaństwie. Trzecia postać zawsze jest obecna wtedy, gdy respektujemy to, co nazywamy miłością. W doświadczeniu miłości - ethosu czyli wartości etycznej podstawowej - te trzy postaci są ze sobą strukturalnie związane. Można spotkać drugiego i można spotkać trzeciego tylko w atmosferze takiej triadycznej miłości. I miłość tylko wtedy wydarza się, gdy respektujemy tę strukturę. Jeśli zauważymy wymiar absolutny tego doświadczenia czyli dostrzeżemy tego trzeciego jako Absolut, jako Boga - doświadczamy wtedy również absolutnej miłości.

Miłość nie jest jakimś wymysłem, konwencją, umawianiem się, że od dziś największym dobrem podstawowym jest miłość. To że kochamy implikuje, że szanujemy siebie wzajemnie na poziomie takim, iż drugi dla nas nigdy nie może być kimś innym, jak tylko przede wszystkim kimś jedynym. Nie może być narzędziem, nie może być trybikiem w maszynie, którą sobie skonstruowaliśmy, nie może być zwierciadłem, w którym się przeglądamy, żeby dać sobie znaczenie. Nie da się miłości innych nauczyć - w nią można tylko kogoś wprowadzić. Jeśli doświadczenie miłości stanie się naszym udziałem, dostrzegamy jego wymiar absolutny. I wtedy coś bardzo dziwnego dzieje się ze wszystkimi innymi wartościami etycznymi i normami, w które je ujmujemy. Wtedy tracą one swoją mechaniczność czy magiczność.

Wszystkie kodeksy, wszystkie prawa pisane, nawet prawo zwyczajowe, które można tak czy inaczej sformułować, mogą być przeżywane dwojako: jako mechaniczny zbiór norm, którego można używać zwazając głównie na "literę" prawa, którą można sobie dowolnie interpretować, zależnie od sytuacji. Człowiek koncentruje się wtedy tylko na sformułowaniach, na wartościach drugorzędnych czy trzeciorzędnych nie sięgając po wartości podstawowe. Natomiast, gdy odniesiemy wartości etyczne

i szczegółowe ich sformułowania do miłości i do praw rządzących miłością, tracą one swoją dwuznaczność. Przestają być mechaniczne. Zaczynają być takie, że z jednej strony ani jedna "jota" z nich nie traci swojej wagi, z drugiej zaś nie są czymś, co potrafi skrzywdzić kogoś drugiego swoją mechanicznością. Myślę o tej prawdzie, że najwyższa wierność prawu może stać się największą niesprawiedliwością. Gdy zapominamy o miłości - prawo staje się czymś mechanicznym i gdyby je rzeczywiście konsekwentnie stosować, można by skrzywdzić kogoś drugiego. Bo wtedy nie byłoby już miejsca na jego jedyność. Prawo byłoby tylko zbiorem formalnych norm, w które człowiek musiałby się wpisać. Byłby trybikiem, który musi pasować do całości maszyny.

Tak więc odpowiadając na pytanie o możliwość etyki w ogóle i o względność czy absolutność wartości etycznych, widzimy że wszystkie są drugorzędne, względne w odniesieniu do podstawowej jaką jest miłość. Miłości samej nie da się właściwie w żaden sposób skodyfikować, można tylko stawiać drogowskazy do niej ale ona sama jest czymś, co nawet przez ludzi najbliższych Jezusowi było posądzane o "szaleństwo". W każdym razie wymyka się językowi logiki mechanicznej, logiki mechanicznie formalnej. Jak to ujął św. Augustyn: "*Kochaj i czyń, co chcesz*", ale kochaj.

4.4.5. Miłość i lęk

"Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν
- φόβος οὐκ ἐστίν ἐν τῇ ἀγάπῃ."

1 J 4, 8. 16. 18

*"Twoim zadaniem nie jest szukanie miłości,
lecz jedynie znalezienie
wszystkich wewnętrznych barier,
które przeciwko niej zbudowałeś."*

A Course in Miracles

Różnorodna refleksja nad miłością ma niezwykle bogatą historię, refleksja natomiast filozoficzna a szczególnie metafizyczna jest - jak to już powyżej (par. 3.0) wspomnieliśmy - stosunkowo uboga i właściwie nie zakorzeniła się w myśli filozoficznej do tego stopnia, iż filozofię miłości można było postawić sobie jako program filozoficzny, co uczynił Maurice Nédoncelle w swojej *"Vers une philosophie de l'amour et de la personne"* (Paris 1957). Rodzi się problem, jak rozstrzygnięcia metafizyczne dotyczące miłości zaaplikować w antropologii filozoficznej, szczególnie w filozofii moralnej.

Odkąd od samego Pana Jezusa wiemy, że drogą Kościoła nie jest abstrakcyjny człowiek, ale drogą Kościoła jest sam Bóg, Bóg, który stał się Człowiekiem, aby stać się naszą prawdziwą drogą życia - pytanie o naturę samego Boga ma dla nas kluczowe znaczenie. Odpowiedź na nie jest "kluczami Królestwa". Odpowiedź na nie znajdujemy i wpisana w naszą naturę, którą możemy analizować filozoficznie, jak również znajdujemy ją w tym, co bezpośrednio sam Pan Bóg nam o sobie mówi. Co już powiedział i co dalej mówi w Historii Świętej Zbawienia. Wobec

wezwania do życia Zyciem samego Boga, do przeobóstwienia - jak to mocno określali Ojcowie Kościoła: "Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem" ("Deus Homo factus est ut homo Deus fieret") - fakt, że we współczesnej kulturze zapomina się o istocie miłości, którą jest natura samego Boga, jest zastanawiający.²⁵⁰

"Miłość nie jest kochana" - konstatacja Franciszka z Asyżu sprzed wieków dalej jest aktualna. Miłość nie jest znana. Miłości się nie ufa, w nią się nie wierzy, w nią się wątpi. Moda w kulturze masowej na niewierność (zdrady, rozwody), atomizacja życia społecznego (upadek ideałów życia społecznego: sprawiedliwości, solidarność-

²⁵⁰ Cfr. F. Varillon SJ, *Un abrégé de la foi catholique* [w:] *Etudes* 10 (1967) 300 [tł. pol. *Krótki wykład wiary katolickiej*. [w:] *Znak* 165 (1968) 270]: "Miłość nie jest atrybutem Boga wśród innych atrybutów, ale wszystkie atrybuty Boga są atrybutami miłości. Być może to stwierdzenie weryfikuje się całkowicie tylko przez rozważanie tajemnicy Trójcy. (...) Bóg jest miłością nie tak samo jak jest sprawiedliwością, świętością, światłem, mocą. To miłość jest święta, sprawiedliwa, wszechmocna. Bóg nie jest Wszechmocnym, który kocha, tak jakby miłość łagodziła jego wszechmoc lub nawet nadawała jej kierunek. On jest miłością, której nieskończona moc prowadzi (...) do przebaczenia, daru wypływającego z najwyższej bezinteresownej wolności. Kto wychodzi poza sferę miłości i wyobraźnią umieszcza w Bogu elementy obce miłości (zapożyczone najczęściej z ludzkich hierarchii i z porządku prawnego), kto myśli, że miłość jest czymś w Bogu, albo jakimś aspektem Boga, a nie Bogiem samym, ten >konstruuje< sobie bóstwo. Tego rodzaju >bałwochwalstwo< kryje się w sercu i trwa pod maską wiary u chrześcijan, jeżeli właśnie sama wiara nie jest ani dość silna, ani dość czysta, by poddać krytyce pojęcie i obrazy mnożące się w jej cieniu."

ci, bohaterstwa, uczciwości, wierności), dokładnie jakby Pawłowy hymn o miłości (1 Kor. 13) odwrócić. I paradoks najbardziej przeraźliwy - miłość jest źródłem lęku. Tak jak fakt, że Miłość stała się przedmiotem agresji i została ukrzyżowana.

O miłości mówi się w terminach fizycznych czy nawet mechanicznych (energia) lub emocjonalnych, najczęściej erotycznych czy innych sentymentalnych. Najostrzej widać owe nieporozumienia na przykładzie losów języka dotyczącego miłości erotycznej. Erotyzm sam w sobie utożsamia się z miłością. Choć gołym okiem widać, że są dwa kształty erotyzmu, jeden utkany z miłości a drugi z jej zaprzeczenia, z lęku; czy szerzej, że są dwa rodzaje sentymentów, jeden utkany z miłości a drugi znowu z lęku. Bóg jest miłością. Jesteśmy metafizycznie utkani z miłości jako stworzeni na jego obraz i podobieństwo. Jesteśmy powołani do pełni Bożego życia, do miłości. Kultura i cywilizacja miłości są wciąż konfrontowane z kulturą i cywilizacją lęku. Jak te oba duchy odróżnić, rozróżnić, rozeznaczyć? Dwie antropologie u podstawy dwu kultur i dwu cywilizacji. Jak je wyeksplikować?

Może najsprytniejszym sposobem będzie antropologiczne uchwycenie istoty miłości w kontraście do najbardziej rozpowszechnionej w naszej kulturze jej namiastki. Namiastki, która filozoficznie wypaliła się już dawno, nauki szczegółowe (jak psychologia i psychiatria i pedagogika) też wobec niej się zdystansowały, ale w kulturze masowej właśnie teraz widać jej apogeum. Mam na myśli tzw. freudyzm, czyli nie filozofię tkwiącą w metaklinicznych refleksjach Zygmunta Freuda, lecz masową popluczną po dość przypadkowo wybranych aspektach analiz Freuda. Paradoksalnie nawet krytyczni znawcy myśli Freuda do analiz miłości stosują ów freudyzm, z jego słowami-kluczami. Podstawowym takim słowem-kluczem jest słowo sublimacja. Według Freuda miłość, jak i inne wartości społecznie uznane i pozytywne - religii nie wykluczając - są owocem procesu sublimacji instynktowej

siły życiowej mającej charakter seksualny, którą nazwał terminem "libido". To *libido* występuje:

- Albo bez masek i przebrań, wprost i realizuje się jako seksualność genitalna, heteroseksualne relacje.

- Albo zablokowana możliwość relacji heteroseksualnych powoduje zamaskowanie *libido*.

Z kolei to zamaskowanie czy przebranie idzie w dwu kierunkach:

- Albo zostaje wyparte i pojawia się w przebraniach patologicznych medycznie (utrudniających życie) jak czynności pomyłkowe, psychopatie (autoerotyzm, homoseksualizm na różnych poziomach), nerwice, psychozy (czyli choroby psychiczne). Bogactwo tych przebrań jest niesłychanie wielkie. Ale ich podstawowym, osiowym wymiarem jest *libido* tyle, że zablokowane.

- Drugi kierunek zamaskowania *libido* idzie właśnie drogą sublimacji. Sublimacja to wyrażanie *libido* w sposób akceptowany społecznie lecz jednak jakoś przebranego a w konsekwencji namiastkowego. Miłość w różnych kształtach jakie przybiera byłaby takim *libido* wysublimowanym: małżeństwo (to w nim, co przekracza proste heteroseksualne współżycie), przyjaźń, rodzinność, religia, służba społeczna.

Ten schemat bywa uwodzący intelektualnie. Nie jest to schemat prymitywny, choć u samego Freuda dochodzenie do tego schematu robi nieraz wrażenie wyraźnej intelektualnej hołsztaplerki. Jest oto życiowa siła, która wszystko tłumaczy: i zdrowie i chorobę i wątpliwości religijne i nieufność wobec miłości. Homoseksualizm np. w tej perspektywie może być patologią do leczenia tylko, o ile komuś przeszkadza, tak jak kształt nosa dla chirurga plastyka. Totalny relatywizm. Albo może być, gdy akceptowany społecznie, w tej samej linii co miłość i religia - nieszkodliwą namiastką heteroseksualności. W każdym razie nie staje się problemem medycznym, póki nie przynosi cierpienia wynikającego z jakiegoś konfliktu wewnętrznego czy zewnętrznego. Wspominam akurat

dziś (1994) o homoseksualizmie, bo właśnie w prywatnych środkach masowego przekazu propaguje się pogląd, że należy on do normy, tak jak do normy należy być innej narodowości czy innego wyznania. Nb. zarejestrowane zostało stowarzyszenie homoseksualistów "Lambda" i wystosowało ono (1994) nagłośniony przez środki masowego przekazu list otwarty do Ojca św., by Kościół nie popełniał błędu jaki popełnił z Galileuszem, którego teraz rehabilitował, i uznał związki homoseksualne za normalne. By nie sądził, bo będzie sądzony taką miarą jaką sądzi. Argument mocny propagandowo, że Kościół musi liczyć się z nauką, która ponoć dziś odkryła, że homoseksualizm jest tak samo naturalny jak heteroseksualność. Dyskusja o rozwodach i legalizacji drugich związków, o współżyciu seksualnym przed i poza małżeńskim, oraz o antykoncepcji operuje tymi samymi schematami myślowymi. Bóg, owszem, stworzył - bo mówią to ludzie deklarujący się jako wierzący - człowieka lecz pozwolił mu być inżynierem własnej natury. Nie ma żadnej stałej natury. Wszystko jest kulturą, dziełem inżynierii ludzkiej. Można zmieniać płeć, dowolnie uznawać moment powstania życia ludzkiego (aborcja) i jego koniec (eutanazja). Byle tylko z tzw. "miłością" tzn. zyczliwością ograniczoną do tolerancji i uszanowania wolności. Wizja ta jeśli nie freudowska to freudyzująca (przynajmniej gdy mówimy o wymiarze seksualnym) jest w znacznej mierze koherentna a prawdziwość koherencyjna wciąż wydaje się, jak tzw. zdrowy rozsądek opinii publicznej, gwarantem autentyczności myślenia. Koherencji nie można raczej wprost przewyciężyć, choć taką niekompletną koherencję jak freudyzm udało by się w znacznej mierze wewnętrznie rozbroić, ale można ją przede wszystkim - i co wydaje się też uczciwsze intelektualnie - zrelatywizować przez pokazanie, że jest to obraz, owszem, w znacznej mierze prawdziwy, ale wycinkowy, i stąd też w znacznej mierze fałszywy. Czyli, że owszem *libido* istnieje, ale nie jest ono *principium* metafizy-

cznym, lecz jednym z instynktów, ze owszem, prócz realizacji wprost jako heteroseksualność, istnieje *libido* wyparte i *libido* sublimowane, ale ze prócz chorób psychiki związanych z wyparciem *libido* istnieją inne, na czym innym bazujące patologie, oraz ze prócz miłości i religijności będącymi efektem sublimacji *libido* - istnieje miłość i religijność, które nie są przekształceniem czy zamaskowaniem czegokolwiek, lecz jak *libido* po prostu są i nie da się ich zredukować (redukcjonizm) do czegokolwiek innego niż one same. To stwierdzenie wprowadza nas w inny typ antropologii. Jej źródłem - w kontraście do freudyzmu - jest nie tyle obserwowanie wyłącznie patologii i ekstrapolowanie tych obserwacji na całą rzeczywistość (niebezpieczeństwo to grozi w równym stopniu i lekarzom ciała i psychiki i duszy). Jej źródłem jest analiza normalności i dojrzałości, analiza filozoficzna i teologiczna. Taką kapitalną i nieraz niedocenianą próbką analiz normalności jest fenomenologiczna analiza miłości w kontekście seksualności dokonana przez Karola Wojtyłę we wspomnianym już wyżej studium etycznym zatytułowanym *"Miłość i odpowiedzialność"*. Poziom analiz etycznych w sensie filozofii czy teologii moralnej nie jest jednak poziomem decydującym. Trzeba sięgać do poziomu konstytutywnego, metafizycznego. Na tym poziomie - referuję teraz bardzo skrótowo wynik filozoficznych i teologicznych współczesnych analiz - właśnie miłość jawi się zjawiskiem pierwszym, tym co konstytuuje całą rzeczywistość, z czego ona jest utkana. Miłość jest drogą rzeczywistości. I to miłość, ta właśnie, o której jej Przyjaciel, Jan Apostoł, powiedział, że Bóg *JEST* miłością, że Trójca jest miłością. W *"Credo"* Pawła VI znajdziemy uroczystą kwintesencję dorobku teologicznego na ten temat: *"Jest On [Bóg] >Tym, który jest<, jak to sam objawił Mojżeszowi; jest Miłością, jak pouczył nas Jan Apostoł. Te dwa imiona: Bycie i Miłość, wyrażają w sposób niewypowiedzialny tę samą prawdę o Tym, który jest sam w sobie*

ponad wszelkim imieniem."

Analiza natury Boga, i Jednego i Trójcy eksplikuje to teologalne doświadczenie Kościoła otrzymane jako samoobjawienie się Absolutu w Historii Świętej Zbawienia. Ta teologiczna refleksja idzie w parze z analizami i refleksjami filozoficznymi, nad doświadczeniem rzeczywistości szerszym niż objawienie zawarte w Historii Zbawienia. Zobaczmy najpierw konkluzję porównania tej analizy z rozstrzygnięciami freudyzującymi a później krótko zasygnalizujemy, w czym leży istota prawdziwej miłości w przeciwieństwie do jej namiastek, takich choćby jak sublimacje (miłość i religijność namiastkowe) czy do jej patologii, takich jak patologiczne poczucie winy ("super-ego" zamiast "sumienia"). "Super-ego", dla przykładu, jawi się - jak to już wspominaliśmy - jako coś o zupełnie innej dynamice niż sumienie.²⁵¹

Otóż przeciwieństwem Miłości, w sensie skutku braku

²⁵¹ S. Kuczkowski SJ, *Poczucie winy w świetle praktyki klinicznej*. [w:] *Znak* 230 (1973) 1021-1022 przypis 1.

Cfr. także S. Kuczkowski, *Geneza patologicznego poczucia winy*. [w:] *Collectanea Theologica* 2 (1974) 61-76; S. Kuczkowski, *Poczucie winy w literaturze psychologicznej*. [w:] *Collectanea Theologica* 1 (1974) 67-75; S. Kuczkowski, *Psychoterapia patologicznego poczucia winy*. [w:] *Collectanea Theologica* 4 (1974) 55-63; S. Kuczkowski, *Struktura i dynamika poczucia winy*. [w:] *Collectanea Theologica* 3 (1974) 41-52; S. Kuczkowski SJ, A. Jarnuszkiewicz SJ, *Rola poczucia winy w tworzeniu się postawy moralnej*. [w:] *Powołanie człowieka*. VI, Red. B. Bejze, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1983, 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, Idee 86, Città Nuova Ed., Roma 1991, 166-172.

miłości, jawi się lęk. Podobnie w analizie teologicznej - tylko miłość wypędza czy rozprasza lęk: "φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ" (1 J 4, 18). Lęk zagnieżdża się tam, gdzie brak jest miłości. Lęk generuje się nie jako strach czy niepokój emocjonalny, ale jako etyczny "nastrój" czy "atmosfera" trudno nieraz wprost przetłumaczyć na emocje.

Takie rozwarstwienie nie jest możliwe na poziomie metafizycznym lecz np. na poziomie ontologicznym czy w szczególności na poziomie antropologicznym. Popędowość - jak cała emocjonalność - może być "napędzana" i kształtowana albo przez miłość albo przez lęk. Nb. przez lęk generujący się na różnych poziomach: zarówno na tym metafizycznym czy etycznym ale także na psychologicznym (np. w obliczu przemocy) czy wprost biologicznym (np. w zatruciach narkotycznych) - też na ich pograniczu (np. w przemęczeniuach). Otóż opisy freudyzujące pasują w większości do popędowości seksualnej napędzanej lękiem, brak natomiast jest opisów *libido* (choć w freudyzującej koherentności znajdziemy mnóstwo lapsusów świadczących o fragmentaryczności analiz i przedwczesności konkluzji metafizycznych czy nawet metaklinicznych) napędzanego i sterowanego miłością, utkanego z miłości. Zarówno freudyzujące rozwiązanie *libido* jako heteroseksualności jak i jako sublimacji czy wyparcia - omijają metafizyczną naturę samego *libido*. *Libido* jest jednym z języków komunikacji miłości między ludźmi i to jest jego prawdziwą naturą. Ominięcie miłości prowadzi do niemożliwości zrozumienia do końca normalnej dynamiki *libido*, co więcej do zobaczenia, że *libido* jest jednym z wielu możliwych języków miłości, w sumie bardzo wąską i niesamodzielną.

Posłużmy się następującym schematem przybliżającym nieporozumienia freudyzmu z rzeczywistością.

Kształty miłości:

- miłość
1. przyjaźń (odpowiedzialność)
 2. erotyzm oblubieńczy - libido oswojone czyli będące potrzebą ale nie pożądaniem
 3. mistyka (sanctum)
 4. zycliwość, ekstatyczność, wolność, pokój
 5. cywilizacja (kultura wartości)
 6. życie społeczne (służba, ofiarność)
 7. opiekuńczość i czułość rodzicielska

I w analogicznym porządku kształty lęku:

- lęk
1. dominacja innych (zazdrość, zawiść, identyfikacja przez porównania i medesimacje)
 2. namiastki erotyzmu: libido lękowe wyrażane wprost jako pożądanie albo tłumione lub sublimowane (freudyzm)
 3. mistycyzm (np. fanatyzm czy integryzm, sublimacje religijne i sakralne lęku)
 4. wrogość, euforyczność lub depresyjność, przymus, niepokój
 5. ideologia (kultura namiastek wartości)
 6. totalitaryzm lub anarchia (patologia władzy, roszczeniowość, manipulacje, dialektyka)
 7. uwikłanie i naduwikłanie rodzicielskie (czułośćkowość, posesywność)

Dla uwyrażnienia problemu zapytajmy wprost o istotę miłości widzianą w kontraście do istoty lęku. Za współczesną nową fenomenologią możemy nazwać miłość - "pragnieniem etycznym" a lęk - "pożądaniem". Człowiek żyje ze względu na swoją przygodność i czaso-przestrzennosć w logice potrzeb i to z całą swoją biologią, psychologią i socjologią włącznie. Musi jeść czy nie może być sam (jako dziecko, ani bynie powstał ani nie przeżył bez opieki innych). Wydaje się więc, że człowiek utkany jest z potrzeb, a jego aktywność motywowana wyłącznie zaspokajaniem tychże na poziomie biologicznym, psychologicznym czy nawet ontologicznym. Lęk więc - wynik naruszenia homeostazy - byłby z tej perspektywy czymś istotnym antropologicznie: stanem tracenia tożsamości. I łatwo może umknąć analizie fakt, że istnieje w naszym ludzkim życiu warstwa *par excellence* metafizyczna, i że ma ona charakter etyczny, osobowy. Kontakt z własnym jestestwem i kontakt z innymi nie musi iść torem potrzeb, co więcej nie idzie wyłącznie torem potrzeb. Zanim pojawi się logika potrzeb i ich motywacji jest inna Logika. Jeśli nie respektować tej Logiki osobowej potrzeby degenerują się w pożądanie. Nie respektowanie logiki etycznej, logiki miłości, wprowadza jestestwo w atmosferę lęku. Lęk to nie strach konkretny przed czymś, lecz ὄβρις, hybrydalny lęk o siebie, niedowierzanie w swoje istnienie. Niedowierzanie rozrastające się w głody samopotwierdzenia, w pożądanie podpórek własnego istnienia. Na rozróżnieniu między pożądaniem a miłością (i oswojonymi nią potrzebami) bazuje tzw. "rozeznanie duchów", reguły bezpiecznego poruszania się w komunikacji z Absolutem, w modlitwie.²⁵²

²⁵² Cfr. A. Jarnuszkiewicz, *Intuicja etyczna. "Sentir" w Ćwiczeniach "Duchownych Ignacego" Loyoli ze szczególnym uwzględnieniem "Reguł o rozeznawaniu duchów"*. [w:] *"Rozeznawanie duchów" w ćwiczeniach duchownych. Mater-*

4.4.6. Miłość i nadzieja²⁵³

*"..Choćbym całą majątność moją rozdał ubogim
a miłości bym nie miał
- nic mi nie pomoże.."*

1 Kor 13, 3

W metodologii filozoficznej tzw. sytuacje graniczne jawią się - jak już o tym parokrotnie wspominaliśmy - jako uprzywilejowane miejsca wglądu metafizycznego i choć sama wizja tych zależności możliwa jest także w wielu banalnych sytuacjach, istnieją sytuacje szczególnie ułatwiające metafizyczny wgląd i opis tego co istotne; są swego rodzaju laboratorium. Jak wygląda wolność metafizyczna w takim laboratorium metafizycznym, mianowicie w antropologicznej sytuacji granicznej różnicowania między normą a patologią psychiczną?

Pierwszą sytuację graniczną związaną z doświadczeniem antropologicznym, psychologicznym i psychiatrycznym zarysowaliśmy zastanawiając się nad dynamiką metafizyczną w szczególnej sytuacji antropologicznej, mianowicie w psychiatrycznej sytuacji tzw. symptomu *"divided self"* (cfr. par. 4.1), drugą zastanawiając się nad paradoksem systemowym (cfr. par. 4.2), trzecią zastanawiając się nad konfrontacją antropologii freudyzującej z antropologią opartą o fenomen pragnienia metafizycznego (cfr. 4.4.5). Teraz przejdziemy do naszkicowania

iaty IX Tygodnia Duchowości Ignacjańskiej - 1989. Czechowice-Dziedzice 1991, 26-33.

²⁵³ Część paragrafu 4.4.6 ukazała się, w innym kształcie, w postaci artykułu: A. Jarnuszkiewicz SJ, *Kryjówka nadziei* [w:] *Znak* 309 (1980) 343-355.

problemu granicy między normą i patologią nadziei.

W zakończeniu eseju-recenzji ks. Jozefa Tischnera "Ludzie z kryjówek"²⁵⁴ pojawia się teza, że "psychoterapia więcej wie o strukturze patologii niż o procesie uzdrawiania, a z kolei etyka więcej o strukturze winy niż o procesie nawrócenia" (s. 71-72).²⁵⁵ To stwierdzenie stawia nas przed pytaniem o normę zdrowia psychicznego i o normę dobroci etycznej. Mówiąc o normie mamy na myśli nie jakąś typową, statystycznie przeciętną sytuację, lecz warunki konstytutywne fenomenu. Odpowiedzi na pytanie o normę wolności i o klucz przemiany patologii w normę spróbujemy szukać w konfrontacji "etyki miłości" z zarysem "etyki nadziei" zawartym w konstatacjach krystalizujących się przy okazji lekturze analiz psychopatii dokonanych przez Antoniego Kępińskiego w jego "Psychopatiach"²⁵⁶.

Diagnoza patologii psychicznej czy etycznej, a jeszcze bardziej opis "klucza przemiany", zależą w sposób zasadniczy od zaistnienia normy, jaka w analizie stanu patologicznego stanowi punkt odniesienia wszelkich klasyfikacji. Przy braku takiego kryterium można bardzo dowolnie i raczej powierzchownie charakteryzować stany

²⁵⁴ Zamieszczony: [w:] *Znak* 283 (1978) 71-72.

²⁵⁵ Cfr. też analizy rozróżnienia tego co normalne od patologii dokonywane przez Brunona Bettelheima w "Individual and Mass Behavior in Extreme Situations". Cfr. też B. Bettelheim, *Schizofrenia jako reakcja na sytuacje skrajne*. [w:] *Odra* 9 (1990) 42-47 a także 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, Idee 86, Città Nuova Ed., Roma 1991, 166-172.

²⁵⁶ A. Kępiński, *Psychopatie*. Warszawa 1977.

patologiczne, zaliczając do nich często formy normalnego rozwoju, psychicznego czy etycznego.²⁵⁷

Medytując nad analizami Kępińskiego Tischner sprostuje, że *"wolność człowieka i przestrzeń nadziei są ze sobą ściśle powiązane"* a kryjówka to właśnie *"miejsce wolności załamanej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie"*. Otwarta zaś przestrzeń nadziei to *"przeźródlenie wolności zatroskanej potrzebą realizowania wartości"* (s. 59). I dalej: *"Ktokolwiek znalazł się w polu obcowania z człowiekiem z kryjówki, poczuł pod stopami ziemię niepewną: czegoś się tu od niego oczekuje, ale nie wiadomo bliżej czego"* (s. 59). Ten brak konkretności miałby być objawem chęci osvajania innych poprzez zawładnięcie nimi, ale nie przez zrozumienie. Zrozumienie miałoby być sposobem osvajania stosowanym przez *"człowieka otwartej przestrzeni"*.

Taki sposób konkludowania analiz wydaje się jednak być raczej przedwczesną²⁵⁸ stylizacją fenomenów a nie wglądem w ich istotę, gdyż za słowem *"rozumieć"* może kryć się wiele diametralnie różnych podejść. Mówiliśmy o tym wcześniej. Istnieje mianowicie niebezpieczeństwo,

²⁵⁷ Na polskim terenie zwrócił na to uwagę Kazimierz Dąbrowski swoją teorią dezintegracji pozytywnej na terenie psychiatrii, zaś w życiu wewnętrznym przypomnieniem o tym jest obecność różnych *"ciemnych nocy"*, które kazały być ostrożnym wobec pozorów.

²⁵⁸ Owa przedwczesność kończąca się arbitralnymi stylizacjami - jak np. u Sartre'a stylizacje rzeczy *"w-sobie"* i *"wobec-siebie"* - jest wynikiem analiz antropologicznych nie poprzedzonych wyraźnymi analitycznymi rozstrzygnięciami metafizycznymi. Sytuację graniczną antropologii traktuje się więc jako sytuację konstytutywną metafizycznie, skąd wiele rozstrzygnięć jest przedwczesnych.

ze taki sposób prowadzenia analizy podobny jest do opisywania łupinki kielkującego ziarna, w którym terminem "zepsute" oceniałoby się myląc stan całego ziarna. To, co nieraz zbyt szybko nazywa się patologią, bywa często kryzysem analogicznym do przemiany w ziarnie: końcem ery "realnych potrzeb" i im właściwej racjonalności.

To, co kusi nazwać *"skostniałym i trudnym do uchwycenia stylem"* spotkań z innymi ludźmi, właściwym psychopatiom, może być zasadniczym etapem na drodze dojrzenia ludzkiej wolności, etapem dochodzenia do przystępności metafizycznej wolności, gdy ów trudny do uchwycenia styl oglądany jest w świetle innych kryteriów niż *implicite* za normę przyjęte wieczne pielgrzymowanie czy "otwarta przestrzeń obcowania z innymi". Ten skostniały i trudny do uchwycenia styl obcowania z innymi trzeba wyróżnicować. Może być on bowiem nie objawem psychopatycznego zamknięcia w świecie "realnych potrzeb", lecz właśnie objawem stanu, w którym nadzieje związane z erą "potrzeb realnych" maleją, bowiem człowiek już dostrzega to, co nie jest ważne: że choćby *"ciało swoje wydał na spalenie za innych a miłości by nie miał - nic mu nie pomoże"*. Odkrycie miłości wprowadza w kryzys owo poczucie bezpieczeństwa związane z nadziejami zakotwiczonymi w "realnych potrzebach". Nadzieja nie może iść więcej "tropem okruszków chleba". Ślad obecności ma zupełnie inny kształt: to co nazwaliśmy za Lévinasem "pragnieniem metafizycznym" jest jego logiką i ma inny kształt niż przedmioty zaspokajające "realne potrzeby" podmiotu. Odkrycie miłości ("pragnienia metafizycznego") sprawia, że człowiek przyzwyczajony do rzeczowych konkretów, zaczyna widzieć swój stan (i stan drugiego) jako niepewną ziemię pod nogami. To wołanie o nie wiadomo bliżej co, ten nerwiczny nieraz niepokój, uruchamiający mechanizmy obronne psychiki - bywa przejawem tęsknoty za innym sposobem bliskości, już nie poprzez rzeczowe potrzeby, lecz przez coś bar-

dziej podstawowego: przejawem tęsknoty za "bliskością całym sercem". Jest to tęsknota za istotnym kontaktem z innymi, który jest może nawet uboższym w rzeczowe konkrety, ale przepelniony obecnością "całego serca". Jest to wołanie bardzo trudne w odbiorze dla innych: zaborcze, jakby mało właśnie konkretne. Byłoby jednak nieporozumieniem nazywanie tego stanu patologią i próby leczenia z tych wywołanych "realizmem" *mdłości* czy nawracanie na "realizm" rzeczowych potrzeb. Nie zewnętrznej - moralizatorskiej, jak mam ochotę to nazwać - pomocy trzeba takim "obumierającym" ziarnom, lecz potraktowania na serio ich przemiany, tych wszystkich zaborczych, choć niekonkretnych wołań o bliskość całym sercem. Potrzeba odwagi nieściągania "obumierającego" ziarna do bezpiecznej i jak kamień konkretnej rzeczywistości ziarna. Nie wszystkie przecież bóle są bólami choroby czy śmierci - są też bóle rodzenia.

W samej już analizie "psychopatii" pod etykietką patologii psychicznej i etycznej kryje się nieprecyzyjność analiz. Przedwcześnie - bowiem nieistotnie - klasyfikując, nie unikamy dalszych problemów związanych z niemożnością rozróżnienia patologii od normy. Uwidocznia się to szczególnie wyraźnie w braku kryteriów pozwalających adekwatnie opisać analizowane sytuacje w wizji nadziei opisywanej jako klucz przemiany psychicznej i etycznej w psychopatiach. Od samego bowiem początku nie bardzo wiadomo, w czym tę nadzieję warto pokładać, by była uzdrawiająca - bo też nie bardzo wiadomo, z czego dokładnie ma się być nawróconym czy uzdrowionym.

Czy nadzieję należy pokładać w wartościach, by być uzdrowionymi? *"Kryjówka to miejsce wolności załęcznionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie. Otwarta przestrzeń nadziei to przestrzeń wolności zatroskanej potrzebą realizowania wartości"* (s. 59). Trzeba doprecyzować koncepcję wolności. Definiowanie wolności poprzez antynomię kryjówki i otwartej przes-

trzeni niczego wyraźnie nie opisuje. Potrzeba realizowania wartości może być przecież również kryjówką od lęku przed samym sobą, jakby hybrydalną próbą zasłużenia sobie na samego siebie: ucieczką od siebie w jakieś bliżej nieokreślone wartości. Bo nawet takie formalne określenia jak "prawda", "godność" czy "odwaga" nie precyzują ethosu człowieka. Bez odniesienia ich do absolutnego "horyzontu", do prawdy, że prawdziwą drogą człowieka jest sam Bóg, można utknąć w jałowym moralizowaniu. W imię każdego z powyższych ideałów - dlatego właśnie, że są tak bardzo formalne - dokonano wielu zbrodni. Pozostaje bowiem niedopowiedziana kwestia, jaka prawda wyzwala, jaka godność jest niezniszczalna oraz jaka odwaga nie jest jedynie pustym gestem. Co sprawia, że nadzieja jest rzetelna: w czym warto położyć nadzieję, by to stało się wyzwoleniem, dojrzewaniem wolności człowieka i otwieraniem się jego przestrzeni? O dojrzewanie do jakiej wolności chodzi? Bez odpowiedzi na te pytania pozostanie akademicko abstrakcyjny problem, czy wolność ma być na miarę nadziei, czy nadzieja ma być na miarę wolności.

Co jest normą nadziei, prawdy odwagi i wolności i co pozwala precyzyjnie analizować granice patologii? Najprostszy chyba określeniem tego czegoś jest zaczerpnięty od biblijnych Żydów termin "zazdrosnej miłości", lub, jak często dziś mówimy, miłości życzliwej; czulej, troskliwej czyli po prostu dobrej (*hesed*). Poświęciliśmy analizie jej struktury i dynamiki dotychczasowe rozdziały. Miłość na terenie analizy antropologicznej to także nie abstrakcyjnie używany termin, lecz po prostu konkretny człowiek, który kocha innych. Niepokoję wszystkich kryjówek - również kryjówki czy patologii nadziei i wolności - rodzą się z braku przytomności etycznej bliskości z innymi, a więc czegoś głębszego niż emocjonalne poczucie bliskości. Nieoswojenie to brak wzajemnej zależności, wzajemnych więzów z innymi, lub też obecność zależności, ale tylko zewnętrznych

(jednostronnych), podkreślających otaczającą obcość aż tak bardzo nieraz, że mechanizmy obronne psychiki próbują stworzyć namiastki, obronne surogaty oswojenia i zależności, czy to przez zawładnięcie drugim lub samym sobą przy pomocy różnorodnych skomplikowanych nieraz gier, czy to przez "rozumienie" na zasadzie racjonalizacji, albo też poprzez produkcję złudzeń, urojeń, halucynacji czy utopii; utopii takich, jak przekonanie, że *"wielkie nadzieje dają wielką miłość i najgłębszą wierność"*.

Propozycja nadziei jako klucza przemiany w psychopatiach zbudowanej wyłącznie z buntu przeciw zależności wydaje się psychologizowaniem. Nawet gdy chodzi o bunt bardzo łagodnego, o *"pozwolić drugiemu być"*. Wydaje się bowiem, jakby w takiej perspektywie wszelka zależność, wszelkie posiadanie drugiego było równoznaczne z zapanowaniem nad drugim, dominowaniem kwestionującym wolność, wierność oraz poczucie godności drugiego. Alternatywny model osvajania określanej jako *"oswojenie przez rozumienie"* kryje w sobie równie groźne niebezpieczeństwo jak urzeczowiające zawładnięcie drugim. Czerwone ciałka krwi usunięte ze swojego naturalnego środowiska i wrzucone do solanki - marnieją, ale jeszcze gorszy je los spotyka, gdy zostają wrzucone do destylowanej wody: eksplodują rozerwane nie zrównowazonym niczym z zewnątrz wewnętrznym ciśnieniem. Wahadło alternatywy: dyrektywność jednostronna całkowicie dominująca drugiego, urzeczowiająca go, albo niedyrektywność, *"pozwolenie drugiemu być"*. Dylemat "pacjent" czy "klient" - gdyby użyć do opisu tej alternatywy antynomii wystylizowanej przez C. Rogersa. Wahadło to zdaje się dobrze ilustrować alternatywę: *"Nadzieja, której jedyną troską było bronić, powinna dojrzeć do nadziei, której troską jest tworzyć"*. Jest podobnie jak w alternatywie Sartre'a: uciec od absurdu własnej bezistotowej egzystencji w stwarzanie sensu. Nie mogąc dostrzec sensu we własnej egzystencji (rodzi się od razu pytanie o źródło

tego aksjomatu), trzeba go stworzyć. Ale nadzieja stwarzania w środowisku absurdu jest jeszcze jednym absurdalnym złudzeniem, jeszcze jedną grą, pozorem i kryjówką. Nadzieja w niczym nie zakotwiczona przyprawia tak samo o "mdłości" jak sprowadzona arbitralnym aksjomatem do absurdu własna egzystencja.

Myślę, że troska rzetelnej nadziei leży o wiele głębiej niż w dylemacie: bronić czy tworzyć. Nadzieja jest raczej uznaniem bliskości kogoś drugiego, położeniem zaufania w drugim, wzięciem drugiego na serio. Środowisko człowieka nie jest ani jak solanka, przed której ciśnieniem osmotycznym musiałby się bronić, ani też jak destylowana woda, którą musiałby zapelniać wytworzonymi przez siebie wartościami, żeby nie czuć się obco. Środowiskiem "naturalnym" jest natomiast ktoś drugi, inny bliski. Miłość sprawiająca ową bliskość nie oznacza jedynie "pozwolić drugiemu być". Samo "pozwolić drugiemu być" może znaczyć obojętność, brak elementarnej solidarności czy odpowiedzialności, która jest najgorszym rodzajem obcości, bo ukryta za ładnymi czy "asertywnymi" słowami i gestami. Nawet tak zaangażowana obojętność, jaką bywa pewien rodzaj pomocy psychiatrycznej, kiedy to ma się przed sobą kogoś, kto "czegoś oczekuje od nas, ale nie wiadomo bliżej czego", kogo traktuje się jako "inteligentnego inaczej" i kiedy usiłuje mu się pomagać ukazując utracony świat realnych potrzeb, które mają go uzdrowić (!) z zagubienia w niekonkretności. Obojętność to ten rodzaj pomocy, w którym daje się innym całą swoją majątność, czas cały i "ciało swoje na spalanie", siły i zdrowie - lecz bez miłości, bez dania siebie czyli swojego serca, traktując drugiego jak klienta. Etyka nadziei, gdy nadzieja nie będzie zakotwiczona w miłości, może być równie okrutna, jak „wszelkie inne manipulacje drugim człowiekiem.

Kręgosłupem psychicznych, etycznych czy mistycznych "nocy" jest najczęściej lęk przed zależnością, jaką

przynosi ze sobą miłość. Gdy konkretne, realne wartości już nie wystarczają czyli nie stanowią więcej o wartości naszego życia, pojawiająca się w tych "nudnościach" wolność jest czymś tak nowym i tak na pierwszy rzut oka przypomina niewolę. Rodzi się wrażenie, że przestrzeń życia kurczy się aż do wymiarów bolesnej "ciemnej nocy": ani rzeczy, ani osoby nie przynoszą ze sobą pokoju. Są obce i mdlące swoją obecnością. Wtedy często właśnie wychodzą zjawy wyprodukowane przez mechanizmy obronne psychiki. "Wyzdrowienie" z owych ciemnych nocy i tego, co im towarzyszy, przez nadzieję wystylizowaną w rodzaj arbitralnej twórczości nie rozwiązuje problemu i jest tylko pozornym kluczem przemiany. Nie przybliża bowiem do miłości (do innego stosunku do tych samych osób i rzeczy), lecz proponuje zmienić ten mdlący świat na idee, na wytworzone przez siebie wartości, coś jeszcze mniej dotykającego niż rzeczy, te, o których nieuchwytności sprawiającej nienasycenie a nawet niestrawność, świadczą mdłości. Kryjówka nadziei może co prawda sprawić, że nie ma już więcej problemów z samym sobą, gdyż zmieniło się je na altruistyczne nieraz problemy realizowania jakichś tam idei oetykietkowanych terminem "wartości": jakichś całopaleń czy przenoszenia gór wiara. Lecz ogień całopaleń bywa równie mroźny i ciemny jak każda inna kryjówka, gdy brak mu dobroci "zazdrosnej", zyczliwej miłości. Właśnie ta "zazdrość" czy czułość budzi tyle lęku, gdyż na pierwszy rzut oka wiąże się z wizją zniewolenia kogoś drugiego sobą lub na odwrót: dać siebie, a nie tylko rzeczy, odczuwane jest jak zniewolenie sobą drugiego. Paradoks przed którym stajemy, to zagrożenie zniewoleniem przy jednoczesnym poczuciu, że zazdrosna zależność, bliskość jest nam niezbędna. Gdy jej brak, tracimy powoli poczucie własnej identyczności. Ten paradoks jest momentem kluczowym naszej refleksji.

4.4.7. "Jenseits von >Autrement qu'être<"

Jak sprawić, by z jednej strony być blisko, a z drugiej, by zależność, w jaką wprzega zazdrosne bycie blisko, nie była posesywna, urzeczowiająca? Miłość wprowadza w nasze życie zupełnie nowe zjawiska, na tyle nowe, że język potoczny łamie się, gdy chce je opisać przy pomocy rzeczowych kategorii, jakimi zazwyczaj operujemy. Zapewne podobnie, jak łamie się potoczny język przy próbie opisanego zjawiska mechaniki kwantowej. Zależność, która sprawia, że w bliskości utkanej z miłości jest się bardziej wolnym, wydaje się sprzeciwiać potocznemu doświadczeniu, w którym wraz z rosnącą zależnością od rzeczy maleje wolność. W rzeczywistości język filozoficzny musiał już sprostać temu problemowi, gdy przyszło mu służyć za narzędzie opisu jedności i zarazem inności osób w Bogu-Trójcy. Ukuto wtedy - jak już wcześniej wspominaliśmy - na oznaczenie tej *sui generis* bliskości, właściwej osobom związanym miłością, termin techniczny *περιχώρησις*, przenikanie, etyczne przenikanie czy "wewnętrzna obecność". Sam jednak termin techniczny, oczywiście, odsyła tylko do swoistego doświadczenia świata osobowego, jaki odsłania się w miłości, do doświadczenia bliskości aż tak radykalnej, że zależność i wolność stają się terminami opisującymi tę samą rzeczywistość. Stąd wolność dla kategorii języka potocznego opartego zasadniczo na logice świata nieosobowego - jest enigmą. I dziwne by pewnie było, gdyby przejście (szczególnie w sferze emocji) od jednego typu języka do drugiego odbyło się bez głośnych zgrzytów w świadomości a jeszcze bardziej w sferze emocji człowieka, bez nocy swoistego zagubienia, bez poczucia, że się coś wie i zarazem nie wie, gdyż tak mało to wszystko jeszcze wykrystalizowane. Trudno jednak te zgrzyty nazwać patologią, choćby silna obecność mechanizmów obronnych sugerowała to. To raczej bóle porodu.

Przyjrzyjmy się teraz problemowi struktury bliskości

zupełnej i "zazdrosnej", a jednak nie urzeczowiającej, nie zabijającej drugiego w jego inności. Jak funkcjonuje "bliskość-co-nie-zagraza"?

Z jednej strony osobowa bliskość jest formą wzajemnej zależności: bez wzajemnego posiadania byłaby pustym słowem. Jednakże to posiadanie, gdy "utkane" jest z miłości, nie jest posesywne, nie urzeczowia. Sam termin "nadzieja" nie bardzo wydaje się pokazywać, jak uniknąć posesywności. Jest raczej - w wystylizowanej przez Tischnera postaci - próbą opisu, jak uciec od zależności w ogóle. Przypomina również wystylizowane Sartre'owskie "wobec-siebie" ("*le pour-soi*"), które chciałoby wytworzyć własne "w-sobie" ("*l'en-soi*"), lecz nigdy go nie osiąga, ponieważ wciąż je neguje. To "*l'en-soi*" pozostaje zwykłym *flatus vocis*. Lecz bez tego wymiaru "w-sobie", bez substancjalności, wszystkie relacje rozplywają się w słowach pozbawionych jakiegokolwiek konsystencji a nie tylko fizycznej "namacalności". Czysto formalne, przypominają bezcielesne abstrakcyjne (ogólne) platońskie idee.

Wyrwanie się zasadzie przeciwieństwa, która organizuje przestrzeń patologicznych obcowañ z innymi w jedną wielką szachownicę, nie może zdarzyć się kosztem anihilacji samej przestrzeni obcowania. Bez wymiaru substancjalnego, chciałoby się powiedzieć metafizycznego, wszystkie usiłowania nadziei zamiast wyzwalać, wpychają tylko głębiej we wzajemne posesywne uzależniania się. Tworzenie, które jest "po-coś" (aby wyzwolić), staje się ideologią, która wiąże wolność w bezwzględne schematy. Nadzieja staje się wtedy "opium" czy iluzją wyzwolenia. Wyzwolenie realne nie może leżeć w przyszłości uchwytej nadzieją (futurystycznej), gdyż jeżeli nie jest obecne już "tu-i-teraz", to później w stworzonym przez siebie świecie wartości również się go nie spotka. To jest twarda logika, że "z pustego w próżne" nic, prócz złudzeń, nalać nie można.

Chcemy uchwycić ten wymiar, który jest pierwiej niż

wszystkie "po-coś" tworzonych wartości oraz pierwiej niż związane z tymi wartościami schematy logiki walki o byt. Ten fundamentalny wymiar - "światło w którym widzimy wszystkie inne światła" - w sytuacjach opisywanych często ze względu na obecność psychicznych mechanizmów obronnych jako patologiczne, przejawia się właśnie jako głód czegoś z pozoru nieokreślonego i jakby niekonkretnego. Jest to w gruncie rzeczy głód absolutności, tego bezwarunkowego i bezgranicznego oddania się całym sercem, tego daru bliskości bezwarunkowej i bezgranicznej, co uprzedza wszystkie konkretne potrzeby i wszystkie konkretne możliwości sprostania im. Te wszystkie "po-coś", owo bycie "klientem". Ten wymiar, gdy zaczyna być obecny, sprawia, że "dotyk staje się pieszczotą" (Lévinas) a nadzieja nie zawodzi, czyli przestaje być ucieczkową kreacją idoli. Nadzieja bowiem, bez tego uprzedzającego obdarowania całym sercem, nie pozwala wcale wymknąć się zasadzie przeciwieństwa: jej program zawężony do jakiegoś neutralnego "pozwolić drugiemu być" nie rozwiązuje problemu bliskości, gdyż znacząc tolerancję, a nawet służbę, pozostaje - choćby była ona posunięta do ostateczności - synonimem obcości, tego szczególnego braku solidarności, który sięga aż do podstawowego "tworzywa" jestestwa, obcości dopóki oswojenie nie osiągnie wzajemnej zależności. Tylko wejście we wzajemną zależność daje szansę na nie-obcość, na oswojenie, które byłoby nie tylko zrozumieniem od zewnątrz (tolerancją a nawet służbą) ale uczestniczeniem w życiu drugiego i zrozumieniem go "od wewnątrz". Wzajemność ta tworzy Instytucję, Przyjaźń, a więc w konsekwencji Historię: identyczność i tożsamość w ciągłości. Instytucję *par excellence* (nie "literę" ni "an-archicznego-nienasyconego-autystycznego "ducha") w Bliskości miłosnego Spotkania z drugim: po prostu tak zywą jak Przyjaźń.

Ten kryzys wejścia w sytuację zależności jest kręgosłupem ciemnych nocy miłości. Gest miłości uprzedza

wszystkie "po-coś". Hojność daru, jego bezwarunkowość nie żąda zwrotu; nie mści się więc, nie frustruje, nie reaguje agresją (cfr. 1. Kor. XIII). Zazdrość miłości jest inna niż zazdrość handlowego "do ut des", tak jak pragnienie bliskości i potrzeby związane wokół niego w miłości jest inne od potrzeb rzeczowych. Zazdrość miłości jest zyczliwością - różną od lękiego zatroskania troską o drugiego, by to, co ofiarowane, służyło mu. Troska, by zaofiarowana bliskość - ofiaruje się przecież nie coś, lecz kogoś: siebie samego - stała się przestrzenią życiową dla drugiego. Odpowiedzialność i potrzeba, które się na tej trosce zasadzają, nie jest tylko tworzeniem wartości, dzięki którym następuje wyzwolenie. W miłości wyzwolenie jest sytuacją uprzedzającą wszelką twórczość, a nadzieja jest odpowiedzią na ów uprzedzający, a przez to bezwarunkowy (nie "po-coś" i nie "za-coś") dar. Nadzieja i jej ufność jest sytuacją wzajemności. Sens i wolność nie są skutkami nadziei lecz jej źródłami. Nadzieja i prawda, jeżeli są realnym wyzwoleniem, muszą opierać się na miłości, gdyż jedynie nadzieja miłości i prawda miłości są zdolne do realnego wyzwolenia z lęku, ponieważ wyzwolenie to nie jest skutkiem niczego innego, jak samego uprzedzającego daru. Nadzieja uobecnia ten dar, instytucjonalizuje go, ponieważ objawia wzajemność. Jest przyjęciem daru coraz pełniejszym (w sensie, że w coraz to nowych sytuacjach) życiem nim. Lecz nie jest zasługiwaniem na dar, ani też żadną formą kupowania go sobie przez tworzenie wartości. Zależność zbudowana na darze, przeniknięta jest od momentu wyjścia jego darmowością, bezwarunkowością i zupełnością, słowem, owym *ex nihilo* właściwym darowi miłości, i wszystkie zależności, jakie płyną z tego zakotwiczenia w darze, odarte są już w punkcie wyjścia z zagrożenia urzeczowieniem. Tylko w obliczu handlowania i zasługiwania - gdy wzajemna bliskość jest uwarunkowana jakimś "za-coś" i "po-coś" - może rodzić się lęk przed utratą tej bliskości czy też niemożliwością jej

zdobycia. Zależność oparta nie na darze, lecz na handlowaniu - urzeczowia głęboko, gdy tymczasem posiadanie, wzajemna bliskość, oparte na uprzedzającym wszystkie warunki darze, wymyka się od samego początku przeciwieństwom "świata rzeczy". Problem zagrożenia schematami - też instytucjonalnymi - staje się pozorny, gdy schematy, nawet najsurowsze, osadzone są na darze, który przemienia je od wewnątrz, dokonując "cudu" przenikania (czegoś obcego dla "świata rzeczy" lecz zasadniczego w świecie osób) przemieniającego dialektykę przeciwieństw w Logikę miłości. Przenikanie, ten różny od rzeczowego sposób bycia blisko, jako termin techniczny zadomowiło się w języku filozoficznym - jak już wspomniałem - w związku z problemem znalezienia języka adekwatnego dla opisu teologalnego doświadczenia Boga, Trójcy Osób. Współczesne analizy tego problemu próbują jeszcze bardziej dotknąć warunków konstytutywnych tego przenikania. Przenikanie, które z jednej strony jest bliskością "od wewnątrz", "pieszczotą" (Lévinas), a nie czysto rzeczowym przystawianiem granic, "tylko-dotykaniem" - jest z drugiej strony bliskością, która nie niszczy posesywnością tego, w czym uczestniczy. Opisem "celnych odsłonień" zjawiska wymykania się posesywności bez ucieczki od zależności, wydaje mi się krótki tekst F. Varillona SJ, którego parafrazę chciałbym zaprezentować: *"Gdyby Bóg nie był Jeden w Trzech Osobach, nie rozumielibyśmy sami, co mówimy twierdząc, że Jego Bycie to miłość. (...) Bóg, który byłby Jeden nie będąc Trójcą, kochałby sam siebie, to znaczy kontemplowałby własną naturę jako posiadane bogactwo. Upodobanie w sobie a nie wielkoduszność. Ani przyjęcia, ani daru, (...) ani zależności. (...) Samotnik może kochać tylko siebie. Miłość siebie nie jest miłością. Miłość zakłada wielość osób. Nie jest możliwa bez inności. Miłość ludzka dąży do spełnienia, do zupełnej jedności między mną a innym. Grozi jej jednak unicestwienie inności drugiego w tym samym akcie, który tę inność zakłada. Gdy jednak myśli-*

my o miłości w Bogu, który jest pełnią doskonałości - jest w Nim paradoksalna zgoda między jednością a mnogością, identycznością a innością, bogactwem istnienia a zdolnością do dawania oraz przyjmowania, pełnią siebie a otwarciem się poza siebie. Każda z Trzech Osób jest dla siebie, tylko będąc dla dwóch pozostałych. Jeśliby nie było trzeciej Osoby, miłość Boga nie byłaby absolutnie czysta, gdyż każda z dwu pozostałych odnajdywałaby w drugiej posiadanie samej siebie. Nie szukając upodobania w sobie samej, znajdowałaby upodobanie w drugim, będącym jakby projekcją własnego ja, rozszerzeniem miłości posesywnej do samego siebie. Jeżeli jednak drugi to tylko >alter-ego<, moje >echo< czy też >ja-odbity-w-lustrze<, nie ma ściśle rzecz biorąc inności. Przywłaszczenie, owo posesywne >mieć<, nie zostało całkowicie przewyciężone w swojej urzeczowiającej posesywności. Lecz jeśli miłość wzajemna pierwszej i drugiej Osoby otwiera się na trzeciego - posiadanie znika. Otwarcie, wyjście z siebie, ekstaza czy obdarowanie sobą każdej z Trzech Osób jest zupełnie poprzez niemożliwość posesywnego cofnięcia się w siebie.²⁵⁹

Właśnie to przenikanie, zbudowane na nieposesywnym obdarowaniu sobą, odrzeczowia relacje między osobami i dialektyką przeciwieństw obarczającą stosunki międzyosobowe zagrożeniem dominacji przemienia w Logikę. Przenikanie sprawia, że "anty-teza" staje się po prostu "dia-tezą", a synteza rzeczywiście nie niszczy elementów w nią wchodzących, ani też nie jest tylko werbalną etykietką symulującą jedność i maskującą nienasylenie.

Użyłem terminu "od wewnątrz". "Świat rzeczy" nie zna tej kategorii i język potoczny z trudem odzwierciedla ją. Doskonałą tego ilustracją jest choćby śledzenie

²⁵⁹ Cfr. F. Varillon, *Un abrégé de la foi catholique* [w:] *Etudes* 10 (1967) 310 [tl. pol. *Krótki wykład wiary katolickiej*. [w:] *Znak* 165 (1968) 281; parafraza.

zmagani²⁶⁰ lingwistycznych psychoterapii ²⁶⁰gestaltowskiej, gdzie problem granicy ja jest tak ważny.

Rzeczywistość miłości właśnie, jak myślę, jest miejscem spotkania filozofii i teologii i to takim, że rozgraniczenia metodologiczne przestają obowiązywać. Niknie bowiem rozróżnienie pomiędzy wymiarem aksjologicznym a ontologicznym na skutek naocznosci fenomenu. Miłość doprecyzowuje, konkretyzuje zarówno kategorie teologiczne, deformalizując absolutność, prawdziwość i dobroć, jak też kategorie filozoficzne deformalizując ontologię. Będąc *primum cognitum* filozoficznym na równi z *primum cognitum* teologicznym, jest miejscem opcji fundamentalnych zarówno filozoficznych, jak też teologicznych.

To właściwe miłości "od wewnątrz" wzajemnego przenikania sprawia, że bliskość nie koliduje z wolnością, gdyż zależność miłosna nie rozgrywa się w wymiarze kolizji "granic". Przenikanie oparte jest na "bezbronności", na rezygnacji z drutu kolczastego otaczającego mój teren. Bezbronność jednak nie sprawia bezpostaciowości czy zatarcia granic. Bezbronność owego etycznego "od wewnątrz" przypomina raczej zadomowienie się w innym. Nie niszczy "literę", lecz właśnie pozwala schematom stać się Logiką z całą dynamiką jej rozwoju w czasie. Jak "duch" przenikający "literę" sprawia, że schematy nabierają sensu, deformalizują się (lecz nie deformują) - tak przenikanie organizuje schematy w jedność i umożliwia rozwój całej struktury logicznej. Miłość organizuje "od wewnątrz" różne formy bliskości i zależności. Schematy przestają zagrażać swoimi granicami, gdyż nie stanowią już więcej etykietyki jakiegos

²⁶⁰ Cfr. paradoksalne sformułowanie z *adagium* streszczającego istotę transpersonalnego *Gestaltu* E. H. Elkina: "...ja jestem sobą i ja jestem tobą, ty jesteś sobą i ty jesteś mną..."

"rozumienia przez napiętnowanie". W propozycji wolności opartej na jakiejś tylko formalnej nadziei ideałem bliskości z drugim jest jego funkcja w naszym życiu, to, że możemy powiedzieć "po-co" go mamy. Niemożliwość odpowiedzi na to pytanie wydaje się być na pierwszy rzut oka synonimem pustki, jaka ogarnia wędrowca, gdy "posiądzie już jakąś galaktykę", "zaliczy" ją i znudzi się nią. Miłość tymczasem pozwala wyrwać się z konieczności wiecznie nienasyconego "tułania się po coraz to nowych galaktykach", gdyż tym swoim przenikaniem sprawiającym obecność od wewnątrz rozbiła literalne rozumienie, logikę "po-co", niszczy to spojrzenie "z zewnątrz", które "przemienia w rzecz". Sprawiając bliskość - sprawia zupełne spełnienie i nasycenie. Bliskość miłosna sprawia oswojenie, które jest zrozumieniem "od wewnątrz". Poznaniem, zrozumieniem ("*co-gnoscere*") a nie tylko pojmowaniem od zewnątrz ("*com-prehendere*"). "Od wewnątrz" wprowadza w świat niepojmowalny ("*in-com-prehensibilis*"). Nie sprawia, że "rzecz sama w sobie" staje się zrozumiała, lecz po prostu nie rzeczami się zajmuje. Nie znaczy to, że wraz z niepojmowalnością umyka nam zrozumienie. "*In-comprehensibilis*" nie znaczy "*in-cognoscibilis*". Niepojmowalne w kategoriach "po-co" i "za-co" nie znaczy niepoznawalne czy niezrozumiałe. Właśnie zrozumienie od wewnątrz sprawia, że pojmowanie ("*com-prehendere*") zaczyna znaczyć nie tylko formalny zewnętrzny znak wystylizowany przez Kanta, tak przecież "wielo-znaczny". To tak, jak z różą w "*Małym Księciu*" Saint-Exupéry'ego, która była niepojmowalna od zewnątrz, "dwu-znaczna" gdy oglądana "z boku": historyczna i niemożliwe było dojść z nią do porozumienia. Dopiero oswojenie ("dobrze widzi się tylko sercem, najważniejsze jest niewidoczne dla oczu") sprawiło, że to, co obce i "kolczaste", odstraszaające i niezrozumiałe w swoim "trudnym do uchwycenia stylu" - stało się znakami bliskości i porozumienia. Odkrycie miłości a wraz z nią jedyności sprawiło, że język stał się nagle

zrozumiały, że utracił swój formalizm, swoją dwuznaczność, swoją hermetyczność szyfru. Sprawilo, że wołanie "nie wiadomo o co" zostaje usłyszane i zrozumiane, a wtedy i histerie nie są już potrzebne: błędne "diabelskie koło" lęku zostaje rozerwane.

W perspektywie dojrzewania porozumienia trudno jest traktować histerię i inne "psychopatie" jako patologie psychiczne, a jeszcze mniej jako patologie moralne. Nazywanie dojrzewania patologią nie tylko nie pozwala pokonać lęku, lecz lęk ten substancjalizuje magią etykietek. W konsekwencji zamyka się zdolność dostrzegania czasu, tego wymiaru pojmowalnego jedynie w perspektywie dojrzewania do pełni. Patologia znaczy zły kształt albo zły kierunek. A tu po prostu kształt jeszcze niepełny, a kierunek właśnie ten. Rzeczywistość etyczna widziana w czasie, gdy w człowieku dokonuje się rozwój moralny analogiczny do rozwoju biologicznego i psychicznego, umożliwia rozróżnienie dwu wymiarów: wymiaru wewnętrznego, metafizycznej czy normatywnej tożsamości, który pozostaje niezmienny od początku do końca rozwoju i który stanowi motor i kręgosłup logiki przechodzenia przez kolejne etapy aż do pełnej dojrzałości, aż do momentu, w którym miłość ogarnie i przeniknie całość życia osobowego. Opadanie czy psucie się kolejnych łupinek nasionka, czy bóle porodu trudno nazwać patologią. Ten drugi zewnętrzny obraz rzeczywistości etycznej jest zmienny, jak zmienne są sytuacje, w których człowiek żyje. "Przetrawianie siebie", jeżeli ma być zastosowane do opisu procesu dojrzewania, nie znaczy wcale "porzucania złudzeń". To, co obumiera, nie jest wcale złudne i odruchy obronne psychiki wcale nie są nieusprawiedliwioną reakcją na to kenotyczne przepoczwarczenie, na to zanurzenie w śmierci. Można zamącić świadomość psychologiczną i etyczną takimi etykietkowaniami jak nazywanie złudzeniami tego, co obumiera, oraz lekceważyć towarzyszące temu zamieszanie, tak podobne do lęku i wątpienia. Pytania "jaka prawda wyzwala" oraz

"co nie stanowi śmierci dla duszy", nie rozwiązuje się moralizatorskimi etykietkami imputującymi "ludziom z kryjówek", że im się ta czy inna prawda wymknęła. Ona się "im" nie wymknęła, najczęściej doświadczają jej inaczej niż "my". Nie lekarza więc potrzeba "ludziom z kryjówek" ni jałmużnika-mentora, lecz położnika czy ogrodnika, który sprawia, że prawda staje się wspólną, wzajemnie komunikowalną. "Oni" i "my": zazwyczaj jest tak, że jest się sobie wzajemnie tym sokratycznym położnikiem.

Miłość jako sposób bycia jest punktem wyjścia każdego rozwoju etycznego i psychicznego, motorem i światłem tego rozwoju. Etapowość rozwoju wcale nie jest związana z problemami zdrowienia czy nawracania się. I warto nie mieszać tych dwu rzeczywistości rozwojowej i patologicznej. Rozwój to dynamizm miłości, która ogarnia coraz pełniej wszystkie sfery i sytuacje życiowe, stwarzając je jakby. Nawracanie czy zdrowienie zakłada powrót z opcji przeciwnej miłości, oznacza decyzję, że to miłość, a nie coś innego, ma być światłem naszej drogi. Wymiar dojrzewania i wymiar patologiczny związane są ze sobą w praktyce, lecz mają zupełnie inną dynamikę i zupełnie inne korzenie. Zmieszanie towarzyszące nowości wcale nie jest tym samym, co lęk niezawierzenia miłości, choć obraz psychologiczny obu stanów może być podobny. Klasycznym opisem różnicującym takich sytuacji granicznych są ewangeliczne relacje o zwiastowaniu Zachariaszowi i Marii (Łk 1, 5-38). Zmieszanie Marii wcale nie jest zatrwożeniem Zachariasza, co w tekście oryginalnym jest podkreślone innością terminów użytych do opisanie obu stanów. Zmieszanie jest reakcją na nowość formy, lecz nie dotyka w swojej dynamice samego fundamentu opcji miłosnej. Lęk czy zatrwożenie świadczy natomiast o stanie opcji, o niedowierzaniu, które jest w swojej istocie stawianiem warunków, czyli myśleniem w kategoriach "po-coś" czy "za-coś". Nowa sytuacja może być momentem rozwoju opcji, jej kryzysu pozytywnego

("dezintegracji pozytywnej"), w którym ogarnia ona nową sytuację. Ale może też być okazją do skryzalizowania się opcji za lub przeciw miłości. Może być pokusą ucieczki w nieufność, ale może być też powołaniem, by znów "jak w dzieciństwie" nie pokładać ufności w tym tylko, co zewnętrzne. By nie czuć się zagrożonym skalą wartości, jaka zdaje się płynąć z etapowości, o jakiej zdaje się świadczyć spotkanie czegoś nowego. By odkryć, że jedynym źródłem wartościowości jest miłość, która w swojej wewnętrznej dynamice nie zna skal ani etapów, choć pomaga zachować ciągłość identyfikacji na różnych etapach. Gdy jest - jest cała - i dając zdolność do dostrzeżenia jedyności każdej osoby, daje siłę do rozproszenia lęku i to nawet bardzo zastarzałego i wydawałoby się beznadziejnego. Miłość bowiem sprawia - pozwalając dostrzec własną i drugiego jedyną umykającą wszelkim warunkom i klasyfikacjom - że etapy przestają być nośnikami wartości i przestają tworzyć skalę wartości. Bezwarunkowość i bezskalowość sprawia, że bezpieczeństwo znajduje się już w punkcie wyjścia, a nie tylko w punkcie dojścia nadziei. Nadzieja jest na miarę wolności, w jakiej jest zakorzeniona: na miarę wolności, jaką sprawia miłość bezgraniczna. Każda wartość wytworzona czerpie swoją wagę z wartości miłości obecnej już w punkcie wyjścia. Aktywność ludzka traci tym samym swoją dwuznaczność: już więcej nie jesteś wart, tyle tylko ileś zdobył, wytworzył czy nagromadził. Aktywność nie jest już więcej ucieczką w aktywizm i zadaniowość, w iluzje mechanizmów obronnych psychiki żerującej na pustce aksjologicznej. Już w momencie wyjścia aktywność czerpie swoją wartość z kontemplacji, z zamieszkiwania w miłości. Nie tyle więc tworzy wartości, ile tworzy wartościowo. Nie tworzy więc więcej w sposób pozorny: wartości czysto formalnych i tak konwencjonalnych, jak całopalenia wyprane z miłości.

"Wyrównywanie przestrzeni" pozwalające na zniknięcie sceny teatru, ławy oskarżonych czy piedestału oskarży-

ciela nastąpi nie tylko dlatego, że "pozwoili się drugiemu być", ani też tylko dlatego, że tworzy się jakaś abstrakcyjną "więź powiernictwa nadziei" na nie wiadomo bliżej co (wspólną ideologię?), lecz że odkryje, iż jest się bezwarunkowo obdarowanym, zupełnie, już teraz, bez reszty i nieodwołalnie. Dopiero ta świadomość przywraca dziecięcą bezbronność, która czyni niewaznym teatr, lawę oskarzonych czy togę prokuratora. Sprawia, że nie ma już nic do zdobycia, że etapy przestają znaczyć więcej i doskonalej i znaczą po prostu inaczej: w innym czasie, w innym miejscu, w inny sposób. Można by się posłużyć analogią scholastycznego *adagium* opisującego naturę stworzenia: etapy to "więcej bytów, lecz nie więcej bytu". Pomoc drugiemu traci w tej perspektywie dwuznaczny charakter jałmużny czy litości i staje się po prostu wspólnym uczestnictwem w miłości. Pomaga rzeczywiście drugiemu ten, kto nie tylko pozwala drugiemu być, lecz pozwala mu być blisko, sam sobą zabezpieczając tę bliskość. To właśnie wielka miłość daje wielkie nadzieje i najgłębszą wierność, a nie na odwrót.

Kończąc tę próbę doprecyzowania tajemniczego, gestu przekraczania progu kryjówki, chcę podkreślić myśl, że posiadanie i zależność, choć odarte z urzeczowiającej posesywności, jest konieczne dla miłości i ufundowanej na niej nadziei. Σχίσμα bliskości na "mieć" i "być" sprowadza relację z innym do czysto formalnego kontaktu. Termin nadziei nie wyrastającej z miłości pokazuje tylko fakt, że jest się w stanie pielgrzymki, lecz nie pokazuje samego "ethosu pielgrzymy", nie otwiera żadnej konkretnej "przestrzeni obcowania z drugim" ani nie wytycza kierunku drogi, tego skąd i dokąd nadziei. Niezakotwiczenie w miłości rodzi nadzieje, które są wielkimi iluzjami i wielkimi utopiami, jak wszystkie inne mechanizmy obronne. Ocena natomiast tego, co patologiczne a co normalne, może być dokonana jedynie wobec normy tak precyzyjnej, jaką jest opcja miłości. Inne

rozwiązania, szczególnie zaś spotkanie z drugim podporządkowane nieokreślonej jakiejś nadziei powoduje, że aktywność jest ucieczką w utopie (często zbrodnicze), jest budowaniem autystycznych kryjówek a nie bliskości i spotkania z drugim człowiekiem.

Naszą metafizyczną refleksję można by podsumować tytułem "*jenseits von >Autrement qu'être<*", analogicznie do tytułu refleksji St. Strassera "*Jenseits von >Sein und Zeit<*": *Etyka* nie jest inaczej niż *Bycie*, lecz *Bycie* i *Miłość* to dwie twarze rzeczywistości, dwa jej imiona wzajem się suponujące. W naszej refleksji zarysowaliśmy metafizyczną strukturę i dynamikę obydwu tych wymiarów rzeczywistości oraz parę aplikacji antropologicznych. Zapomnianym *Byciem bytów* jawi się *Miłość*. Bez niej, w nieprzytomności jej, jestestwa nie tylko są ostatecznie niezrozumiałe, ale degenerują się ontycznie: najpierw związki między nimi a potem one same, zamknięte coraz bardziej w sobie i sobie nieprzytomne.

Strukturę symptomu nieprzytomności *Miłości*, nieprzytomności owego *Bycia bytów* i dynamikę ocalenia z tej nieprzytomności zarysowaliśmy zaledwie z kilku stron; wymaga ona dalszej i być może stałej (antropologia) refleksji filozoficznej. Refleksja ta przyczynić się także może, jak się zdaje, do rozwiązania do końca kwestii ontologicznej czyli problemu dynamiki stworzenia *ex nihilo* oraz do rozwojowego (psychologicznego, też psychiatrycznego i mistycznego) problemu dynamiki bliskości, w szczególności do rozwikłania zapętleń, które w ludzkim życiu lęk poczynił:

"co lęk związał - rozwiązać

· *Miłością*".

* * *

Kraków, 8. 9. 1994 r.

BIBLIOGRAFIA

W studium dotyczącym tak podstawowego i tak starodawnego problemu nie jest rzeczą możliwą podanie pełnego piśmiennictwa. Z konieczności jest ono wynikiem wyboru, którego kryteria są raczej umowne. Mianowicie prócz usystematyzowania istotniejszych pozycji cytowanych lub zaproponowanych już w przypisach - jest niniejsza bibliografia wyborem ciekawszych tekstów wartych uwagi przy budowaniu refleksji metafizycznej. Oczywiście brakuje w niej większości tekstów klasycznych, natomiast jest dużo pozycji mających wartość inspirującą dla zaproponowanych przeze mnie rozwiązań.

skróty bibliograficzne

- AE Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye 1974.
- AS Emmanuel Lévinas, *Autrement que savoir*. Avec des études de Guy Petitdemange et Jacques Roland. Osiris, Paris 1988.
- BH Martin Heidegger, *List o "humanizmie"*. [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik,

- Warszawa 1977, 76-127.
- DI Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris 1982.
- DL Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris 21976.
- EDE Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 31964.
- EI Emmanuel Lévinas, *Éthique e Infini*. Paris 1982.
- EL Emmanuel Lévinas, François Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* La Manufacture, Lyon 1987.
- EWM Martin Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*. [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik, Warszawa 1977, 58-75.
- HH Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier 21978.
- SP Antoni Jarnuszkiewicz SJ, *Separazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*. Pont. Univ. Greg., Roma 1982.
- TA Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'Autre*. Fata Morgana Montpellier 21979.
- TI Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye 51964.
- TIPH Emmanuel Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 31970.
- WB Martin Heidegger, *Nauka i namysł*. [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik, Warszawa 1977, 256-283.
- WM Martin Heidegger, *Czym jest metafizyka?* [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik, Warszawa 1977, 27-47.

bibliografia

After Philosophy: End or Transformation. Anthology ed. by K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy. Cambridge, Mass. 1987.

Allen B., *Prawda w filozofii.* PAN, Warszawa 1994.

Arnou R., *Metaphysica Generalis.* Romae 21941.

Arystoteles, *Metafizyka.* Warszawa 1984.

Ayer A. J., *Problem poznania.* Warszawa 1965.

Bagliolo L., *Metafisica e Teologia razionale.* Roma 1983.

von Balthasar H. U., *Glaubhaft ist nur Liebe.* Einsiedeln 1976.

von Balthasar H. U., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik.* B. II, T. I, *Im Raum der Metaphysik.* Einsiedeln 1965.

Bańka J., *Metafizyka piękna. Zarys estetyki recenty-wistycznej.* Ethos, Olsztyn - Warszawa 1991.

Baran B., *Postmodernizm.* Inter Esse, Kraków 1992.

Baran B., *Transcendencje: Heidegger i Lévinas.* [w:] *Teksty Filozoficzne "Transcendencje"* 1986, 127-141.

Baran B., *Z historii "nowego myślenia".* [w:] *Teksty Filozoficzne "Rozum i Słowo"* 1988, 3-31.

Barbaro B., *Brzemie rodziny w schizofrenii. Próba ujęcia systemowego.* Kraków 1992.

Barbour I. G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii.* Kraków 1984.

Bastit M., *Interprétation analogique de la loi et analogie de l'être chez Suarez.* [w:] *Les Études Philosophiques* 3-4 (1989) 429-443.

Bataille G., *Doświadczenie wewnętrzne.* [w:] *Osoby.* Opr. M. Janion i S. Rosiek. Seria "Transgresje 3", Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1984, 266-281.

Bateson G., *Steps to an Ecology of Mind.* Chandler, San Francisco 1972.

Bateson G., Jackson D., Haley J., Weakland J., (1956) *Toward a Theory of Schizophrenia*. [w:] *Behavioral Science* vol. 1, 4 (1956) 251-264.

Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Instytut Kultury, Warszawa 1994.

Bauman Z., *Nomada, waga-bunda, turysta*. [w:] *Nova Res Publica* 9 (1993) 26-28.

Bauman Z., *Ponowoczesność, czyli jak współżyć z wieloznacznością*. [w:] *Odra* 10 (1994) 27-37.

Bateson G., Ruesch J., *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*. W. W. Norton, New York 1968.

Benhabib S., *Situation of the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Routledge, New York 1992.

von Bertalanffy L., *Ogólna teoria systemów*. Warszawa 1984 [General System Theory. Foundations, Development, Applications. New York 1973].

Beschin G., *S. Agostino - il significato dell'amore*. Roma 1983.

Bettelheim B., *Schizofrenia jako reakcja na sytuacje skrajne*. [w:] *Odra* 9 (1990) 42-47.

Bolecki W., *Polowanie napostmodernistów (w Polsce)*. [w:] *Teksty Drugie* 1 (1993) 7-24.

Boulnois P., *Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction*. [w:] *Les Études Philosophiques* 3-4 (1989) 347-369.

Bourassa F., *Questions de Théologie Trinitaire*. P. U. G. Romae 1970.

Bowen M., Dysinger R., Basamania B., *Role of the Father in Families with Schizophrenic Patient*. [w:] *American Journal of Psychiatry* 115 (1959) 1017-1020.

Bowen M., *The Use of Family Theory in Clinical Practice*. [w:] *Comprehensive Psychiatry* 7 (1966) 345-374.

Buber M., *Pradystans i relacja*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Twarz Innego"* 1985, 47-58.

Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*. Kraków 1987.

Bukowski J., *Ku wiecznemu Ty*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Twarz Innego"* 1985, 86-96.

Bukowski J., *Od struktury "cogito" do filozofii dialogu*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Rozum i Słowo"* 1988, 178-194.

Burke E., *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*. Kraków 1968.

Burzyńska A., *Dekonstrukcja jako krytyka interpretacji*. [w:] *Ruch Literacki* 5-6 (1985) 377-395.

Burzyńska A., *Dekonstrukcja: próba krytycznego bilansu*. [w:] *Po strukturalizmie. Współczesne badania teoretycznoliterackie*. Red. R. Nycz. Wrocław 1992, 47-69.

Burzyńska A., *Teoria czy postteoria?* [w:] *Teksty Drugie* 1 (1993) 25-35.

Cecchin G., *Hypothesizing, Circularity and Neutrality Revisited: An Invitation to Curiosity*. [w:] *Family Process* 26, 4 (1987) 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, 1 (1980) 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*. Red. A. Lambertino, Idee 86, Città Nuova Ed., Roma 1991, 166-172.

Chmielewski A., *Katastrofa na Madison Avenue. Uwagi o ponowoczesnej filozofii Zygmunta Baumana*. [w:] *Odra* 10 (1994) 38-43.

Chwedeńczuk B., *Metafizyka*. [w:] *Znak* 271 (1977) 62-88.

Chwedeńczuk B., *Spór o naturę prawdy*. PIW Warszawa 1984.

Chwistek L., *Granice nauki. Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych*. Lwów Warszawa 1935.

Cichowicz S., *Bez złudzeń. "Tryptyk logoekscentryczny - 1"* [w:] *Teksty* 3 (1975) 68-74; poprzedza dwa teksty:

J. Derrida, "Pismo i telekomunikacja" s. 75-92 (fragment z "Marges de la philosophie", Paris 1972) i E. Lévinas, "Zupełnie inaczej" s. 93-101 (z monograficznego numeru "L'Arc", n. 54 poświęconego Derridzie).

Ciglia F. P., *Emmanuel Lévinas interprete di Husserl e Heidegger nel primo decennio della sua speculazione*. [w:] *Filosofia* III (1983) 211-242.

Cohen R., *Face to Face with Lévinas*. New York 1986.

Cohn H. W., *An existential approach to psychotherapy*. [w:] *British Journal of Medical Psychology* 57 (1984) 311-318.

Copleston F., *Natura metafizyki*. [w:] *Przegląd Powszechny* 1 (1989) 67-82.

Coreth E., *Methaphysik*. Innsbruck 1964.

Croce B., *Zarys estetyki*. Warszawa 1962.

Czewowski T., *Czym są wartości*. [w:] *Filozofia na rozdrożu*. Warszawa 1965.

Dąbrowski K., *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa 1979.

Dąbrowski K., *Personality Shaping through Positive Desintegration*. Boston 1967.

Dąbrowski K., *The Dynamics of Concepts*. London 1973.

Dąbrowski K., *Trud istnienia*. Warszawa 1975.

Dąbrowski K., *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*. Warszawa 1989.

Dehnel P., 2422 słowa o postmodernizmie. [w:] *Odra* 2 (1994) 38-42.

Derrida J., *Marges de la philosophie*. Paris 1972.

Derrida J., *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas* [w:] *L'écriture et la différence*. Paris 1967, 117-228 [tł. pol. II części *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*. [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*. Inter Esse, Kraków 1993, 189-263.

Dezza P., *Metaphysica Generalis*. Romae 1952.

Dębowski J., *Idea bezzałożeniowości*. Geneza i konkretyzacje. UMCS Lublin 1987.

Dębowski J., *Idea bezzakożności w filozofii Arystotelesa*. [w:] *Studia Filozoficzne*. 1 (1984) 3-18.

Dębowski J., *Idea bezzakożności. Kilka ważnych epizodów z nowożytnej fazy jej dziejów*. [w:] *Studia Filozoficzne*. 1 (1987) 47-66.

Dębowski J., *Główne pojęcia bezzakożności*. [w:] *Studia Filozoficzne*. 2 (1987) 3-19.

Dębowski J., *Epistemologiczny sens idei bezzakożności oraz inne aspekty problematyki bezzakożnościowego fundowania wiedzy*. [w:] *Studia Filozoficzne*. 3 (1988) 19-33.

Duméry H., *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendentcji*. Znak, Kraków 1994.

Duns Szkot J., *Traktat o pierwszej zasadzie*. Warszawa 1988.

Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*. Znak, Kraków 1991.

Dupré L., *Postmodernity or late modernity? Ambiguities in Richard Rorty's thought*. [w:] *Review of Metaphysics* 47 (December 1993) 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, 43-52.

Eco U., *La struttura assente*. Milano 1980.

Elzenberg H., *O różnicy między pięknem i dobrem*. [w:] *Wartości i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*. Toruń 1966, 12-24.

Emmanuel Lévinas. [w:] *Le Cahiers de La nuit surveillée* n 3 (1984).

Exercices de la patience n 1, Paris. Obsidiane 1980.

Fenomenologia e metafisica. Un dibattito. [w:] *Aquinas* 2-3 (1980).

de Finance J., *Connaissance de l'être. Traité d'Ontologie*. Paris Bruges 1966.

Frank J. D., *Jak leczy psychoterapia?* [w:] *Psychoterapia* 20 (1977) 3-10.

Frankl V. E., *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Wien 1966.

Frankl V. E., *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen*. Wien 1949 [tł. pol. *Człowiek wolny. Wykłady metakliniczne*. [w:] *Homo patiens*. Warszawa 1976, 139-267].

Frankl V. E., *Homo patiens*. Warszawa 1976.

Frankl V. E., *Redukcjonizm*. [w:] *Więź* 9 (1970) 3-14.

Frick C., *Ontologia*. Friburg 1894.

Fromm E., *O sztuce miłości*. Warszawa 1971.

Fromm E., *Zapomniany język*. Warszawa 1972.

Gadacz T., *Drzewo wiedzy i drzewo życia. Filozofia objawienia Franza Rosenzweiga w polemice z idealizmem Wilhelma Friedricha Hegla*. [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 33 (1988) 225-248.

Gadacz T., *Miłość mocniejsza niż śmierć. Franza Rosenzweiga filozofia zbawienia*. [w:] *Przegląd Powszechny* 12 (1988) 359-373.

Gadacz T., *Prawda w "nowym myśleniu" Franza Rosenzweiga*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Rozum i Słowo"* 1988, 85-98.

Gadacz T., *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*. PAT, Kraków 1990.

Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Inter Esse, Kraków 1993.

Gauthier Y., *Hilbert et la logique interne des mathématiques*. [w:] *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1993) 305-318; nb. cały numer 4 poświęcony jest myśli D. Hilberta.

Gawroński A., *Tomizm egzystencjalny wobec nowych badań lingwistyczno-filozoficznych*. [w:] *Studia Philosophiae Christianae ATK* 2 (1987) 25-43.

Gellner E., *Postmodernizm. Reason and Religion*. Rout-

ledge. London 1992.

Gilson E., *Byt i istota*. Warszawa 1966.

Gogacz M., *Istnieć i poznawać*. Warszawa 1966.

Gogacz M., *Metody metafizyki. Ujęcie z pozycji przedmiotu metafizyki, jej struktury oraz poznania bytu*. [w:] *Studia Philosophiae Christianae ATK 2* (1987) 45-64.

Gogacz M., *Wokół problemu osoby*. Warszawa 1974.

Golaszewska M., *O naturze wartości estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*. Kraków 1986.

Golaszewska M., *Świadomość piękna*. Warszawa 1970.

Golaszewska M., *Zarys estetyki*. Kraków 1973.

Gorczyca J., *Il valore e la risposta dell'uomo. Capi saldi del pensiero filosofico di Dietrich von Hildebrand*. P. U. G. Roma 1984.

Grenet P.-B., *Ontologie*. Paris 11966.

Hadot P., *Apofatyzm i teologia negatywna*. [w:] *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. IFiS PAN, Warszawa 1992, 183-193.

Hartman J., *Bóg - drażliwe miejsce filozofii*. [w:] *Akcent 4* (1990) 135-139.

Hartshorne Ch., *Creative Synthesis and Philosophic Method*. University Press of America Lanham 1983.

Heidegger M., *Bauen, Wohnen, Denken*. [w:] *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 31967 [*Budować, mieszkać, myśleć*]. [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik, Warszawa 1977, 316-334].

Heidegger M., *Brief über den "Humanismus"*. [w:] *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1967 [*List o "humanizmie"*]. [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik, Warszawa 1977, 76-127].

Heidegger M., *Die Frage nach Technik*. [w:] *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 31967 [*Pytanie o technikę*]. [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik, Warszawa 1977,

224-255].

Heidegger M., *Die Zeit des Weltbildes*. [w:] *Holzwege*. Frankfurt am Main 1962 [Czas świattoobrazu. [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik, Warszawa 1977, 128-167].

Heidegger M., *Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"* [w:] *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1967 [Czym jest metafizyka? Wprowadzenie. [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik, Warszawa 1977, 58-75].

Heidegger M., *Kants These über das Sein*. [w:] *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1967 [Kanta też o byciu. [w:] *Studia Filozoficzne* 9 (1989) 3-26].

Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main 1973 [Kant a problem metafizyki. Tł. B. Baran, BWF Warszawa 1989].

Heidegger M., *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"* [w:] *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1967 [Czym jest metafizyka? Postówie. [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik, Warszawa 1977, 48-57].

Heidegger M., *Sein und Zeit*. Tübingen 1979 [Bycie i czas. Tł. B. Baran, BWF, PWN, Warszawa 1994].

Heidegger M., *Überwindung der Metaphysik*. [w:] *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1967 [Przewyciężenie metafizyki. [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik, Warszawa 1977, 284-315].

Heidegger M., *Was ist Metaphysik?* [w:] *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1967 [Czym jest metafizyka? [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik, Warszawa 1977, 27-47].

Heidegger M., *Wissenschaft und Besinnung*. [w:] *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1967 [Nauka i namysł. [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać,*

myśleć. *Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik, Warszawa 1977, 256-283].

Heidegger M., *Wozu Dichter?* [w:] *Holzwege*. Frankfurt am Main 1962 [Cóż po poecie? [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Opr. K. Michalski. Czytelnik, Warszawa 1977, 168-223].

Heller A., *Podzwonne dla Europy?* [w:] *Nowa Res Publica* 9 (1993) 5-10.

Heller M., Życiński J., *Dylematy ewolucji*. Kraków 1990.

Heller M., *Uczestniczenie w prawdze*. [w:] *Logos i Ethos* I (1991), 5-15.

Herbut J., *Metoda transcendentálna w metafizyce*. Opole 1987.

von Hildebrand D., *Das Wesen der Liebe*. Regensburg 1971.

Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*. Aletheia, Warszawa 1992.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. PWN, Kraków 1967 (t. I), 1974 (t. II).

Husserl E., *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. PWN, Warszawa 1982.

Ingarden R., *Główne fazy rozwoju filozofii E. Husserla*. [w:] *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963.

Ingarden R., *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*. [w:] *U podstaw teorii poznania*. PWN, Warszawa 1971.

Ingarden R., *Przeżycie, dzieło, wartość*. Kraków 1966.

Ingarden R., *Spór o istnienie świata*. T. II. Warszawa 1961.

Ingarden R., *Studia z estetyki*. Warszawa 1957 (t. 1), 1958 (t. 2).

Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Warszawa 1974.

James W., *Doświadczenie religijne*. Warszawa 1958.

Jamrozikowa A., *Obraz i metanarracja. Szkice o postmodernistycznym obrazowaniu*. Instytut Kultury, Warszawa 1994.

Janion M., *Humanistyka: poznanie i terapia*. PIW, Warszawa 1974.

Janion M., Majchrowski Z. (red.), *Odmieńcy*. Wyd. Morskie, Gdańsk 1982.

Jeanniére A., *Qu'est-ce que la modernité*. [w:] *Etudes* 11 (1990) 499-510 *Co to jest nowoczesność?* [w:] *Przeгляд Powszechny* 10 (1994) 62-71.

Jarnuszkiewicz A., *Analiza doświadczenia Boga w "nowej fenomenologii"*. [w:] *Analecta Cracoviensia* XXIII 1991, 25-33.

Jarnuszkiewicz A., *Emmanuel Lévinas. Nota biograficzna i tłumaczenie fragmentu "Le Temps et l'Autre"* Montpellier 1979, 62-67. [w:] *Filozofia człowieka. Wybór tekstów*. Red. M. Jantos. Instytut Nauk Społecznych AGH, Kraków 1990, 248-251.

Jarnuszkiewicz A., *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Twarz Innego"*. Kraków 1985, 154-165.

Jarnuszkiewicz A., *Enigma metafizyki*. [w:] *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie* 1988, 67-75.

Jarnuszkiewicz A., *Enigma piękna*. [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*. IW Znak, Kraków 1991, 185-211.

Jarnuszkiewicz A., *Inaczej niż myślenie według wartości, czyli od kategorycznej imperatywności i konwencjonalnego dialogu do etyki*. [w:] *Edukacja Filozoficzna (Uniwersytet Warszawski)* 11 (1991) 65-70.

Jarnuszkiewicz A., *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, 26-33.

Jarnuszkiewicz A., *Kryjówka nadziei*. [w:] *Znak* 309 (1980) 343-355.

Jarnuszkiewicz A., *Krytyka rozumu dialogicznego*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne"*. Kraków 1987, 164-177.

Jarnuszkiewicz A., *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, 19-24.

Jarnuszkiewicz A., *Mitość i Bycie. Studium z metafizyki*. Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Seria: "Teksty i Studia" n. 23, Kraków 1990.

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*, 183-201.

Jarnuszkiewicz A., *Rola poczucia winy w tworzeniu się postawy moralnej*. Wraz ze St. Kuczkowskim SJ [w:] *Powołanie człowieka*, VI. Red. B. Bejze. Pallotinum, Poznań-Warszawa 1983, 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*. Pont. Univ. Greg., Roma 1982.

Jarnuszkiewicz A., *Subiektywizm czy subiektywność?* [w:] *Znak* 252 (1975) 795-798.

Jarnuszkiewicz A., *Symptom rozwarstwienia Ja-metafizycznego od ja-psychologicznego*. [w:] *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1989*, 137-148.

Jarnuszkiewicz A., *Wartości etyczne: względność czy absolut?* [w:] *Horyzonty Wiary* 4 (1990) 67-75.

Jarnuszkiewicz A., "Ziarno szaleństwa." Recenzja książki ks. M. Jędraszewskiego "Wobec Innego. Relacje

międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa." *Poznań* 1990. [w:] *Edukacja Filozoficzna* (Uniwersytet Warszawski) 12 (1991), 259-263.

Jaroszyński P., *Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej*. KUL, Lublin 1986.

Jaspers K., *Philosophie, II. Existenzerhellung*. Berlin 1932.

Jaworski M., *Metafizyka*. Kraków 1988.

Jędraszewski M., *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu*. [w:] *Przegląd Powszechny* 7-8 (1986) 55-65.

Jędraszewski M., *Emmanuel Lévinasa filozofia Drugiego*. [w:] *Przegląd Powszechny* 12 (1984) 362-374.

Jędraszewski M., *Le relazioni intersoggettive nella filosofia di Emmanuel Lévinas*. P. U. G., Roma 1980.

Jędraszewski M., *Lévinasa z Buberem dialog o dialogu*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Rozum i Słowo"* 1988, 125-144.

Jędraszewski M., *Między "Totalité et Infini" a "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence"*. Korespondencja Emmanuela Lévinasa z Simonem Decloux. [w:] *Logos i Ethos I* (1991) 99-110.

Jędraszewski M., *Na drogach wolności: Kartezjusz, Sartre, Lévinas*. [w:] *Przegląd Powszechny* 4 (1985) 9-26.

Jędraszewski M., *Okres ontologiczny w filozofii Emmanuela Lévinasa*. [w:] *Poznańskie Studia Teologiczne IV*, 1983, 449-474.

Jędraszewski M., *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między M. Buberem a E. Lévinasem*. [w:] *Poznańskie Studia Teologiczne VI*, 1986, 463-482.

Jędraszewski M., *Tłumaczyć to co czyste i niewystawialne, czyli Emmanuela Lévinasa mówienie o Bogu*. [w:] *Zeszyty Karmelitańskie* 3 (1993) 123-135.

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, III. Métaphysique. (L. I - Critique de la connaissance, L. II - Ontologie, L. III - Théodicée)*. Ed. Em. Vitte, Lyon-Paris 1966.

Jung C. G., *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej*. [w:] *Archetypy i symbole*. Pisma wybrane. Warszawa 1976.

Juranville A., *L'écriture*. [w:] *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 2 (1994) 167-180.

Kamiński S., Krapiec M. A., *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1962.

Kane R., *The Ends of Metaphysics*. [w:] *International Philosophical Quarterly* 132 (1993) 413-428.

Kania I., *Opowieści z żydowskiej "Księgi Światłości"*. [w:] *Znak* 356 (1984) 865-874.

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*. Universal-Bibliothek Nr. 6461, Stuttgart 1961 [Krytyka czystego rozumu. T. I i II. Tł. R. Ingarden, BKF Warszawa 1957].

Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*. Universal-Bibliothek Nr. 1111, Stuttgart 1961 [Krytyka praktycznego rozumu. Tł. J. Gałęcki, BKF Warszawa 1972].

Kant I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hamburg 1953 [Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka. Tł. B. Bornstein, BKF Warszawa 1927, 1960].

Kawiecki P., *Postmodernizm a liberalizm*. [w:] *Arka* 48 (1993) 29-43.

Klemperer V., *LTI. Notatnik filologa*. WL, Kraków Wrocław 1983.

Kerr M. E., *Family Systems Theory and Therapy*. [w:] Gurman A.S., Kniskern D.P. (red.), *Handbook of Family Therapy*. Brunner-Mazel, Publ., New York 1981, 226-264.

Klimek R., *Rak. Przyczyna, uwarunkowania, samoobrona*. PWN Warszawa 1985.

Kobierzycki T., *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium me-takliniczne*. Bydgoszcz 1989.

Kokoszka A., *O istocie psychoterapii - jakie wątpli-wości budzi określenie psychoterapii dokonane przez profesora Stefana Ledera*. [w:] *Psychoterapia* 50 (1984) 39-42.

Kolarzowa R., *Postmodernizm w muzyce. Ewolucja teorii i praktyki muzycznej*. Instytut Kultury, Warszawa 1993.

Kołąkowski L., *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990.

Kołąkowski L., *Husserl i pszukiwanie pewności. Ale-theia*, Warszawa 1990 [*Husserl and the search for Certi-tude*. Yale University Press, New Haven & London 1975].

Komentarz do źródeł postmodernizmu. Red. A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

Kowalczyk S., *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teo-logii procesu*. Wrocław 1986.

Kowalski K., *Teorie o pięknie i sztuce w tomizmie i neotomizmie*. Poznań 1936.

Kowalski K., *Zagadnienie piękna*. [w:] *Studia Gnesien-sia III*. Lwów 1932.

Kozielecki J., *Koncepcja transgresyjna człowieka. Analiza psychologiczna*. PWN, Warszawa 1987.

Kozielecki J., *Koncepcje psychologiczne człowieka*. PWN, Warszawa 1976.

Kozielecki J., *Transgresja a wolność indywidualna*. [w:] *Studia Filozoficzne* 3 (1984) 17-27.

Kozielecki J., *Transgresyjna koncepcja człowieka*. [w:] *Studia Filozoficzne* 1 (1984) 19-44.

Krąpiec M. A., *Byt i piękno*. [w:] *ZN KUL* 1 (1963) 15-34.

Krąpiec M. A., *Dlaczego zto?* Kraków 1962.

Krąpiec M. A., *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*. 130 (1965) 424-432.

Krąpiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin, 3)1984.

Krąpiec M. A., *Struktura bytu*. Lublin 1964.

- Krapiec M. A., *Teoria analogii bytu*. Lublin 1959
- Król M., *Trwanie i przemijanie*. [w:] *Nowa Res Publica* 9 (1993) 11-14.
- Kuczkowski S., *Geneza patologicznego poczucia winy*. [w:] *Collectanea Theologica* 2 (1974) 61-76.
- Kuczkowski S., *Poczucie winy w literaturze psychologicznej*. [w:] *Collectanea Theologica* 1 (1974) 67-75.
- Kuczkowski S., *Poczucie winy w świetle praktyki klinicznej*. [w:] *Znak* 230 (1973) 1013-1030.
- Kuczkowski S., *Psychoterapia patologicznego poczucia winy*. [w:] *Collectanea Theologica* 4 (1974) 55-63.
- Kuczkowski S., *Struktura i dynamika poczucia winy*. [w:] *Collectanea Theologica* 3 (1974) 41-52.
- Kuczyńska A., *Piękno. Mit i rzeczywistość*. Warszawa 1972.
- Lacan J., *De la psychose paranoïque dans ses rapports avec la personnalité. Premiers écrits sur la paranoïa*. Paris 1975.
- Lacan J., *Ecrits*. Paris 1966.
- Lacan J., *Le séminaire. Livre VII, 1959-60, Livre XX, 1972-73, Livre XXIII, 1975-76 (Le Sinthome)*. Texte établi par J.-A. Miller. Éd. du Seuil 1975-1978.
- Lacroix J., *Le personnalisme comme anti-idéologie*. Paris 1972.
- Lacroix J., *Personne et amour*. Paris 1969.
- La fondazione della morale e del diritto naturale nella concezione tomistica*. [w:] *Sapienza* 3 (1983).
- Lahbabi A., *De l'être à la personne*. Paris 1934.
- Laing R. D., Cooper D., G., *Reason and Violence*. Z przedmową J.-P. Sartre'a. London 1964.
- Laing R. D., *The Divided Self*. London 1959.
- Laing R. D., *The Self and Others*. London 1959.
- Landwehr J., *Poststrukturalistyczne wyzwanie. Próba "dekonstrukcji"*. [w:] *Teksty Drugie* 2 (1990) 18-38.
- Leder S., *Przedmowa*. [w:] S. Kratochvil, *Psychoterapia*. PWN, Warszawa 1973.

Leder S., Karwasarski B. D. (red.), *Psychoterapia grupowa*. PZWL, Warszawa 1983.

Le Rider J., *Postmodernizm*. [w:] *Nowa Res Publica* 9 (1993) 28-33.

Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye 1974, [AE].

Lévinas E., *Autrement que savoir*. Avec des études de Guy Petitdemange et Jacques Rolland. Osiris, Paris 1988, [AS].

Lévinas E., *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris 1982, (DI) [tł. pol. *O Bogu, który nawiedza myśl*. Znak, Kraków 1994 (pDI)].

Lévinas E., *De l'évasion*. Montpellier 1982, [E].

Lévinas E., *De l'existence à l'existant*. Paris 1978, [EE].

Lévinas E., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris 1976, (DL) [tł. pol. *Trudna wolność*. Atekt, Gdynia 1991 (pDL)].

Lévinas E., *Emmanuel Lévinas, philosophe au pays du Sacré*. Wywiad dla Ch. Descamps, [w:] *Le Monde* 1-2. 11. 1980, XV-XVI.

Lévinas E., Poirié F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* La Manufacture, Lyon 1987, [EL].

Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 1964, (EDE) [tł. pol. fragmentu *Ślad innego*. [w:] *Filozofia dialogu*. Znak, Kraków 1991, 213-229 (pEDE)].

Lévinas E., *Éthique et Infini*. Paris 1982, (EI) [tł. pol. *Etyka i Nieskończony*. PAT, Kraków 1992 (pEI)].

Lévinas E., *Éthique comme philosophie première*. [w:] *Justification de l'éthique. XIX Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française*.

* Bibliografia zawiera wykaz tylko ważniejszych tekstów E. Lévinasa związanych z tematyką niniejszego studium.

Bruxelles-Louvain La Neuve, 6-9 septembre 1982. Bruxelles 1984, 41-51.

Lévinas E., *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, 21978, (HH) [ti. pol. *Humanizm drugiego człowieka*. "M", Kraków, w druku (pHH)].

Lévinas E., *Hors sujet*. Paris 1987. [HS]

Lévinas E., Decloux S., *Korespondencja między Emmanuelem Lévinasem i o. Simonem Decloux SJ*. Tłum. M. Jędraszewski. [w:] *Logos i Ethos I* (1991) 111-119.

Lévinas E., *Le Temps et l'Autre*. Montpellier 21979, [TA].

Lévinas E., *L'ontologie est-elle fondamentale?* [w:] *Revue de Métaphysique et Morale* 56 (1951) 88-98.

Lévinas E., *Noms propres*. Montpellier 1976, [NP].

Lévinas E., *Phénoménologie*. [w:] *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 59 (1934) 414-420.

Lévinas E., *Philosophie, Gerechtlichkeit, Liebe. Gespräch mit Emmanuel Lévinas*. [w:] *Information Philosophie* 5 (1985) 18-25; 1 (1986) 34-43.

Lévinas E., *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*. Wprowadzenie i przekład - M. Jędraszewski. [w:] *Poznańskie Studia Teologiczne VI*, 1986, 483-510.

Lévinas E., *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier 1975, [SMB].

Lévinas E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 21970, [TIPH].

Lévinas E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye 21964, [TI].

Lévinas E., *Transcendence et intelligibilité, suivi d'un entretien*. Genève 1984, [T].

Lewis C. S., *Cztery mitości*. Warszawa 1962.

Lonergan B. J. F., *Insight. A Study of Human Understanding*. New York, London 21973.

Lonergan B. J. F., *Metaphysics as horizon*. [w:] *Gregorianum XLIV* (1963) 307-318.

Lonergan B. J. F., *Method in Theology*. London 21973 [Metoda w teologii. Tł. A. Bronk, Warszawa 1976].

Lorenz I., *Twarz nieobecności - program metafizyki Emmanuela Lévinasa*. [w:] *Pismo Literacko-artystyczne* 11-12 (1989) 97-110.

Lotz J. B., *Methaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*. Romae 1972.

Luijpen W. A., *Fenomenologia egzystencjalna*. Warszawa 1972.

Liotard J.-F., *Due tipi di astrazione*. [w:] *Forme e pensiero del moderno*. Feltrinelli, Milano 1989, 26-39.

Liotard J.-F., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Ed. de Minuit, Paris 1979; [tł. wł. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. Feltrinelli, Milano 1 1981, 61991; tł. ang. *The Postmodern Condition*. Univ. of Minnesota Press, Minneapolis 1984; tł. pol. wstępu i dwu rozdziałów: *Kondycja postmodernistyczna*. [w:] *Literatura na świecie*. 8-9 (1988) 280-300].

Łapiński A., *Postmodernizm - co to i po co?* [w:] *Teksty Drugie* 1 (1993) 74-86.

Mader J., *Filozofia dialogu*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Twarz Innego"* 1985, 47-85.

Magala S., *Geometria różnicy: telegramfon filozoficzny Derridy*. [w:] *Odra* 6 (1994) 45-55; poprzedza fragment tekstu J. Derridy "Psyché: wynajdywanie innego". (s. 56-61).

Magala S., *Postmodernizm: Lyotard dla dzieci i obywateli*. [w:] *Odra* 2 (1994) 43-50; poprzedza fragment tekstu J.-F. Lyotarda "Heidegger i >Zydy<" (s. 51- 57).

Marcel G., *Być i mieć*. Warszawa 1962.

Maritain J., *Sztuka i mądrość*. Poznań 1930.

Mascal E. L., *Istnienie i analogia*. Kraków 1961.

May R., *Love and Will*. New York 1969 [*Miłość i wola*. PIW Warszawa 1978].

May R., *Psychology and the Human Dilemma*. New York 1967 [*Psychologia i dylemat ludzki*. Warszawa 1973].

Mazur M., *Cybernetyka i charakter*. PIW, Warszawa 1976.

Melosik Z., "Epistemologia" postmodernizmu. [w:] *Nieobecne dyskursy, część III*. Red. Z. Kwieciński, UMK, Toruń 1993, 168-187.

Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*. Paris 1953.

Metafisica, oggi. Nuovi interventi in un dibattito sempre attuale. [w:] *Contributi al XXXVII Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate 7, 8, 9 aprile 1982*. Brescia 1983.

Michalski C., *Powrót "człowieka bez właściwości"*. [w:] *Arka* 48 (1993) 22-28.

Millet L., *Analogie et participation chez Thomas d'Aquin*. [w:] *Les Études Philosophiques* 3-4 (1989) 371-383.

Moingt J., Sesboüé B., *Traité de la Sainte Trinité*. Lyon - Fuorvière 1968.

Morawiec E., *W kierunku metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*. Warszawa 1984.

Morawski S., *Filozof niezgody z psotną wizytówką (casus Lyotard)*. [w:] *Sztuka i estetyka po awangardzie a filozofia postmodernistyczna*. Red. A. Zeidler-Jani-szewska, Instytut Kultury, Warszawa 1994, 127-135.

Morawski S., *Komentarz do kwestii postmodernizmu, II*. [w:] *Nowa krytyka* 3 (1992) 5-38.

Morawski S., *Komentarz do kwestii postmodernizmu, I*. [w:] *Studia Filozoficzne* 4 (1990) 33-59.

Morawski S., *Postmodernizm - co to za zwierzę?* [w:] *Principia* VI (1992) 33-44.

Moscato A., Camera F., Ciaramelli F., Ciglia F. P., Fabris A., Ronchi R., Lévinas. *Filosofia e trascendenza. Con due saggi di Emmanuel Lévinas*. Marietti, Genova 1992.

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. 1989, 5-16.

Mura G., *Angoscia ed esistenza. Da Kierkegaard a Moltman: Giobbe e la "sofferenza di Dio"*. Roma 1982.

Mura G., *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e "separazione"*. Roma 1982.

Nédoncelle M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. Aubier Edition Montaigne, Paris 1957 [ti. wł. *Verso una filosofia dell'amore e della persona*. Ed. Paoline 1959; ti. pol. częściowe: *Istota miłości*. [w:] *Znak* 360-361 (1984) 1601-1621 oraz *Ku filozofii miłości i osoby*. [w:] M. Nédoncelle, *Wartość miłości i przyjaźni*. Wyd. M, Kraków 1993, 31-95].

Némo Ph., *L'uomo strutturale. Propedeutica ad una fuga fuori dalle "impasse" crudeli dell'ideologia moderna della scienza*. Roma 1979.

Nietzsche F., *Der Fall Wagner*. [w:] *Werke*, VI, 3. Berlin 1969.

Nosal Cz. S., *Mózg, prawdopodobieństwo i transgresja*. [w:] *Studia Filozoficzne* 3 (1986) 17-27.

Nosal Cz. S., *Mózg, prawdopodobieństwo i transgresja*. Wyd. Politechniki Wrocławskiej Wrocław 1979.

Nowak L., *Postmodernizm: pewna próba wykładni metafizycznej i wyjaśnienia historycznego*. [w:] *Wobec kryzysu kultury. Z filozoficznych rozważań nad kulturą współczesną*. Gdańsk 1993, 39-51.

Nycz R., *Literatura postmodernistyczna a mimesis. Wstępne rozróżnienia* [w:] *Po strukturalizmie. Współczesne badania teoretycznoliterackie*. Red. R. Nycz. Wrocław 1992, 173-191.

Nycz R., *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*. IBL, Warszawa 1993.

Nygren A., *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Berlin 1955 (Lund 1930).

Ossowski S., *U podstaw estetyki*. Warszawa 1958.

Otto R., *Das Heilige*. München 1936 [*Świętość*. Warszawa 1968].

Paczowski B., "Post-trans-neo..." [w:] *Nowa Res Publica* 9 (1993) 19-24.

Pieniążek P., *U kresu obecności. Derrida i Lévinas*. [w:] *Derridiana*. Inter Esse, Kraków 1994, 147-203.

Platon, *Uczta*. Warszawa 1957.

Podrez E., *Człowiek, byt, wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*. Warszawa 1989.

Popper K., *The Logic of Scientific Discovery*. New York 1961.

Popper K., *The Open Society and Its Enemies*. London 1956.

Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej. Red. A. Zeidler-Janiszewska, Instytut Kultury, Warszawa 1991.

Półtawski A., *Świat, spostrzeżenie, świadomość*. Warszawa 1973.

Praszkier R., *O filozofii zdziwienia*. Synapsis, Warszawa 1989.

Prigogine I., Stengers I., *Z chaosu ku porządkowi*. Warszawa 1990.

Przybysz P., *Postmodernizm - kultura utraconej szansy*. [w:] *Principia* III (1991) 83-102.

Relier J.-P., *L'aimer avant qu'il naisse. Le lien mère-enfant avant la naissance*. Paris 1993.

Remer V., *Ontologia*. Romae 1925.

Rorty R., *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge 1988.

Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton Univ. Press, Princeton 1979 [tl. pol. *Filozofia a zwierciadło natury*. Warszawa 1994].

Szubka T., *Postfilozofia czy filozofia? Rorty - Lyotard - Derrida*. [w:] *Przegląd Powszechny* 4 (1991) 140-153.

Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*. PWN, Warszawa 1994.

Rolewski J., *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991.

Rosenau P. M., *Postmodernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton 1992, 14-17.

Rosenzweig F., *Der Stern der Erlösung*. Den Haag 1976 [L'Étoile de la rédemption. Édition du Seuil, Paris 1982].

Rosenzweig F., *Nowe myślenie*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Rozum i Słowo"* 1988, 32-56.

Rowiński C., *Myśl Emmanuela Lévinasa*. [w:] *Przestrzeń logosu i czas historii*. Warszawa 1984, 343-375.

Ruysbroek G., *L'ornamento delle Nozze spirituali*. [w:] *Mistici del XIV secolo*. Torino 1972, 309-463.

Ruysbroeck J., *Myśli Jana Ruysbroecka (antologia)*. Poznań 1938.

Sady W., *Co to znaczy, że coś istnieje?* [w:] *Studia Filozoficzne* 11-12 (1982) 3-20.

Scheler M., *Istota i formy sympatii*. Tł. A. Węgrzecki. Warszawa 1980.

Scheler M., *O zjawisku tragiczności*. Tł. R. Ingarden. Lwów 1938.

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 "Metafizyka"* 36 (1991) 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.

Selvini Palazzoli M., Boscolo L., Cecchin G., Prata G., *Paradosso e controparadosso. Un nuovo modello nella terapia della famiglia a transazione schizofrenica*. Feltrinelli, Milano 1975, 1990, [Selvini Palazzoli M., Boscolo L., Cecchin G., Prata G., *Paradox and Counterparadox*. Aronson, New York 1978].

Siemianowski A., *Człowiek i prawda*. Poznań 1986.

Silva R. P., *Psicoterapia e religione in Victor Frankl. Confronto tra logoterapia e filosofia*. P. U. G., Romae 1985.

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., *Czas i inne*. [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* T. 32 (1987).

Skarga B., *Emmanuel Lévinas: Kultura immanencji*. [w:] *Studia Filozoficzne* 9 (1984) 137-151.

Skarga B., *Kilka słów w obronie metafizyki*. [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej "Metafizyka"* 36 (1991) 93-102.

Skarga B., *Granice historyczności*. Warszawa 1989.

Skarga B., *Spotkanie z Lévinasem*. [w:] *Przegląd Powszechny* 5 (1985) 192-204.

Skarga B., *Złudzenia transcendentalizmu*. [w:] *Teksty* 1 (1980) 7-36.

Sluzki C. E., Ransom D. C., *Double Bind. The Foundation of the Communicational Approach to the Family*. Grune & Stratton, New York 1976.

Sommavilla 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:] *Fabula rasa. Z wypowiedzi rozproszonych*. Czytelnik, Warszawa 1984, 5-132. 133-195.

Stein E., *O zagadnieniu wczucia*. Ingarden R., *O badaniach filozoficznych Edith Stein*. Kraków 1988.

Stępień A. B., *Propedeutyka estetyki*. Warszawa 1975.

Stępień A. B., *Wprowadzenie do metafizyki*. Kraków 1962.

Strasser S., *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la Philosophie d'Emmanuel Lévinas*. [w:] *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1977) 101-124.

Strasser S., *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas Philosophie*. Den Haag 1978.

Strawson P. F., *Indywidualna. Próba metafizyki opisowej*. Warszawa 1980.

Stróżewski W., *Claritas: uwarunkowania historyczne i treść pojęcia*. [w:] *Estetyka* 2 (1961) 125-144.

Stróżewski W., *Dialektyka twórczości*. Kraków 1983.

Stróżewski W., *Filozofia wartości*. [w:] *Znak* 130 (1965) 399-407.

Stróżewski W., *Istnienie i wartość*. Kraków 1981.

Stróżewski W. (red.), *Od Husserla do Lévinasa. Wybór tekstów*. UJ, Kraków 1987.

Stróżewski W., *O pojęciach piękna*. [w:] *Znak* 61-62 (1958) 866-887.

Stróżewski W., *O zasadnicze pytanie metafizyki*. [w:] *Znak* 127 (1965) 3-23.

Stróżewski W., *Próba systematyzacji określeń piękna występujących w tekstach św. Tomasza*. [w:] *Roczniki Filozoficzne* 1 (1958) 19-51.

Stróżewski W., *Pytania o arché*. [w:] *tenże, Istnienie i sens*. Kraków 1994, 7-48.

Stróżewski W., *Trzy koncepcje istnienia* [w:] *tenże, Istnienie i sens*. Kraków 1994, 49-72.

Styczeń T., *Prawo i ethos*. [w:] *Tygodnik Powszechny* 44 (1966) 3.

Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Kraków 1983

Swieżawski S., Jaworski M., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*. Lublin 1961.

Syrištová E., *Świat urojony*. WL, Kraków 1982.

Szubka T., *Postfilozofia czy filozofia? Rorty - Lyotard - Derrida*. [w:] *Przegląd Powszechny* 4 (1991) 140-153.

Szymańska B., *Miśtycy i pesymiści. Przejycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*. Ossolineum, Wrocław Warszawa Kraków 1991.

Tarnowski K., *Bycie i transcendencja. Lévinas i Marcel.* [w:] *Teksty Filozoficzne "Rozum i Słowo"* 1988, 145-163.

Tarnowski K., *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela.* PAT, Kraków 1993.

Tarnowski K., *Źródła poznania Boga* [w:] *Znak* 467 (1994) 56-69.

Tatarkiewicz W., *Droga przez estetykę.* Warszawa 1972.

Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć.* Warszawa 1976.

Tatarkiewicz W., *Historia estetyki.* T. I. Warszawa 1960.

Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra.* [w:] *Droga do filozofii.* Warszawa 1971, 221-299.

Tatarkiewicz W., *Wielkość i upadek pojęcia piękna.* [w:] *Droga przez estetykę.* Warszawa 1972.

Thévenaz P., *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie?* Neuchâtel 1966.

Tischner J., *Aksjologiczne podstawy doświadczenia "ja" jako całości cielesno-przestrzennej.* [w:] *Logos i Ethos.* Kraków 1971, 33-82.

Tischner J., *Emmanuel Lévinas.* [w:] *Znak* 259 (1976) 73-84.

Tischner J., *Fenomenologia spotkania.* [w:] *Analecta Cracoviensia X* (1978) 73-98.

Tischner J., *Filozofia i ludzkie sprawy.* [w:] *Współczesna filozofia człowieka.* Wrocław 1973.

Tischner J., *Ludzie z kryjówek.* [w:] *Znak* 283 (1978) 71-72.

Tischner J., *Między pytaniem a odpowiedzią, czyli u źródeł obiektywizmu.* [w:] *Studia Filozoficzne* 210-211 (1983).

Tischner J., *Myślenie według wartości.* Kraków 1982.

Tischner J., *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego.* [w:] *Znak* 187 (1970) 1-20.

Tischner J., *Spór w królestwie metafor.* [w:] *Teksty Filozoficzne "Rozum i Słowo"* 1988, 57-68.

Tischner J., *Śladami Nieskończonego*. [w:] *Analecta Cracoviensia XVIII* (1986), 61-84.

Tomasz z Akwinu, *Mitość* (2-2, qu. 23-46). [w:] *Suma teologiczna*. T. 16. London 1967.

Vasse D., *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*. Paris 1969.

Wéber E., *L'élaboration de l'analogie chez Thomas d'Aquin*. [w:] *Les Études Philosophiques* 3-4 (1989) 385-411.

Weber R., *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*. Wyd. Pusty Obłok, Warszawa 1990.

Weinberg G. M., *Myślenie systemowe*. Warszawa 1979 [*An Introduction to General System Thinking*. New York 1975].

Węgrzecki A., *O poznaniu drugiego człowieka*. Kraków 1992.

Wickler W., *Czy jesteśmy grzesznikami? Prawa naturalne małżeństwa*. PIW Warszawa 1974.

Wieczorek K., *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*. UŚ, Katowice 1990.

Wieczorek K., *Lévinas a problem metafizyki*. Uniwersytet Śląski, Katowice 1992.

Wilson E. O., *O naturze ludzkiej*. PIW Warszawa 1988.

Wodziński C., *Heidegger i problem zła*. PIW, Warszawa 1994.

Wojtyła K., *Mitość i odpowiedzialność. Studium etyczne*. Lublin 1960.

Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*. Lublin 1959.

Wojtyła K., *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasa z Akwinu i Maxa Schelera*. [w:] *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1-2 (1959) 99-124.

Wojtyła K., *Problem doświadczenia w etyce*. [w:] *Roczniki Filozoficzne* 2 (1969) 5-24.

Wojtyła K., *Problem teorii moralności*. [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*. Warszawa 1969, 217-249.

Wojtyła K., *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*. [w:] *Roczniki Filozoficzne* 4 (1955-57) 303-317.

Woleński J., *Metamatematyka a epistemologia*. PWN, Warszawa 1993.

Wóycicki K., *Inny i Bóg. Nad książkami Emmanuela Lévinasa*. [w:] *Więź* 5 (1983) 18-28.

Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny. Red. B. de Barbaro. CMUJ, Kraków 1994.

Wybrane zagadnienia lęku. Red. K. Wrześniewski. Warszawa 1983.

Zdybicka Z. J., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. Lublin 1972.

Zielińska H., *Postmodernizm a edukacja*. [w:] *Nieobecne dyskursy. Część III*. Red. Z. Kwieciński, UMK, Toruń 1993, 188-201.

Żak A., *"Myślenie mowy" jako nowy racjonalizm w ujęciu Franza Rosenzweiga*. [w:] *Teksty Filozoficzne "Rozum i Słowo"* 1988, 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*. Poznań 1988.

Życiński J., *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*. PWN, Warszawa 1993.

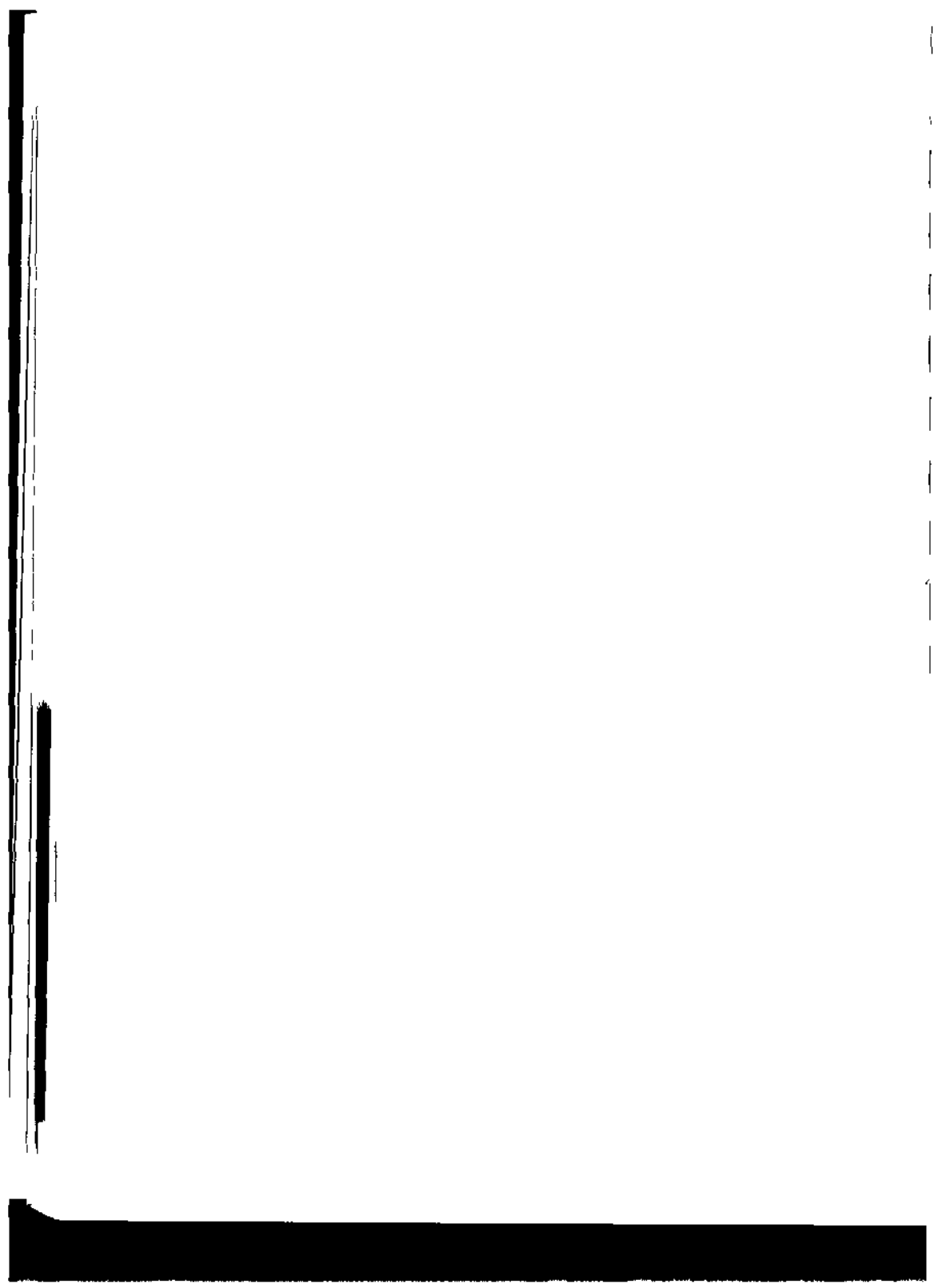
Życiński J., *Język i metoda*. Kraków 1983.

Życiński J., *Metafilozoficzne następstwa twierdzeń limitacyjnych*. [w:] *Studia Philosophiae Christianae* 1 (1988) 145-162.

Życiński J., *Relacyjna teoria substancji*. [w:] *Studia Philosophiae Christianae* 1 (1987) 53-74.

Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna, I*. Znak, Kraków 1985.

* * *



Publikacje
Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego
w Krakowie

Seria: TEKSTY I STUDIA

1. *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne.* Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ. Kraków 1972.
2. R. Darowski SJ, *La théorie marxiste de la vérité.* Rome 1973.
3. *Człowiek: istnienie i działanie.* Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ. Kraków 1974.
4. T. Ślipko SJ, *Ethos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej.* Kraków, wyd. I, 1974; wyd. II: 1984.
5. Cz. Michałunio SJ, *Logika.* Kraków 1976.
6. F. Bargiel SJ, Stanisław Szadurski SJ (1726-1789). *Przed stawicielem współczesnej filozofii scholastycznej.* Kraków 1978.
7. T. Ślipko SJ, *Zycie i płeć człowieka. Przedmatematyczna etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa.* Kraków 1978.
8. P. Lenartowicz SJ, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych.* Kraków 1979.
9. *Studia z historii filozofii. Księga Pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej Ks. Prof. Pawła Siwka SJ.* Praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ. Kraków 1980.
10. J. Sieg SJ, *Powściągliwość, umiarkowanie i praca a rozwój ludów.* Struga Warszawska 1981.
11. S. Kuczkowski SJ, *Psychologia kształtowania się obrazu Boga.* Kraków 1982.

12. T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*. Cz. 1. *Etyka osobowa*. Cz. 2. *Etyka społeczna*. Kraków 1982.
13. L. Piechnik SJ, *Dzieje Akademii Wileńskiej*. T. 1-4. Rzym 1984-1990.
14. *Nauka - Religia - Dzieje*. II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-9 września 1982. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ. Kraków 1984.
15. F. Bargieł SJ, *Wojciech Tytkowski SJ i jego "Philosophia curiosa" z 1669 r.* Kraków 1986.
16. *Nauka - Religia - Dzieje*. III Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-9 sierpnia 1984. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ. Kraków 1986.
17. P. Lenartowicz SJ, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*. Kraków 1986.
18. F. Bargieł SJ, *Tomasz Młodzianowski SJ (1622-1686) jako filozof z kręgu myśli suarezjańskiej*. Kraków 1987.
19. *Nauka - Religia - Dzieje*. IV Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-8 sierpnia 1986. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ. Kraków 1988.
20. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1988*. Kraków 1989.
21. T. M. Sierotowicz SJ, *Między ewolucyjnym a stacjonarnym obrazem wszechświata. Refleksje z pogranicza historii i filozofii nauki*. Kraków 1989.
22. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1989*. Kraków 1990.
23. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*. Kraków 1990.
24. F. Bargieł SJ, *Kazimierz Ostrowski SJ (1669-1732) i jego wkład w unowocześnienie filozofii scholastycznej*. Kraków 1990.
25. *Nauka - Religia - Dzieje*. V Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 8-11 sierpnia

1988. Pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza SJ. Kraków 1990.
26. S. Kuczkowski SJ, *Psychologia religii*. Kraków 1991; wyd. 2: 1993.
27. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1990*. Kraków 1991.
28. T. M. Sierotowicz SJ, *Mikrofalowe promieniowanie tła jako experimentum crucis w kosmologii*. Kraków 1993.
29. S. Gładz SJ, *Poczucie zmiany siebie w okresie tworzenia się osobowości dojrzałej. Studium empiryczne nad młodzieżą akademicką*. Kraków 1993.
30. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1991-1992*. Kraków 1993.
31. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1993-1994*. Kraków 1994.
32. R. Darowski SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*. Kraków 1994.
33. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki. Drugie wydanie rozszerzone*. Kraków 1994.
34. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od ontologii do etyki. Wprowadzenie do "Miłości i Bycia"*. Kraków 1994.
35. S. Ziemiański SJ, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*. Kraków (w druku)

Adres Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego
w Krakowie: 31-501 Kraków, ul. Kopernika 26
tel. 0-12/21-31-55, fax 0-12/21-39-35

* * *