

VIKTOR E. FRANKL



WARSZAWA

HOMO PATIENS

PRZEŁOŻYLI
ROMAN CZERNECKI i JÓZEF MORAWSKI

INSTYTUT WYDAWNICZY · PAX · 1971



antropologia
akceptacja
psychoterapia

Tytuły oryginałów:

Homo patiens
Versuch einer Pathodizee

Logotherapie
und ihre klinische Anwendung

z: „Wiener Medizinische Wochenschrift”, nr 50—52 (1967).

Der Pluralismus der Wissenschaften
und die Einheit des Menschen

Der unbedingte Mensch
Metaklinische Vorlesungen

Copyright by prof. dr Viktor E. Frankl

Homo patiens przełożył Józef Morawski

<i>Logoterapia i jej kliniczne zastosowanie</i>	} przełożył
<i>Pluralizm nauk a jedność człowieka</i>	
<i>Człowiek wolny</i>	
	Roman Czernecki

Redaktor
Andrzej Jastrzębski

HOMO PATIENS

PRÓBA WYJAŚNIENIA SENSU CIERPIENIA

Elly

PRZEDMOWA

Książka ta powstała z wykładów, które wygłosiłem na uniwersytecie w Wiedniu w semestrze zimowym 1949/50 r. pt. *Ontologia człowieka cierpiącego* i w semestrze letnim 1950 r. pt. *Systemy i problemy psychoterapii*. Wykłady te stanowiły dalszy ciąg *Wykładów metaklinicznych*, które wygłosiłem w tym samym miejscu w semestrze letnim 1949 r. pt. *Zagadnienie ciała i duszy oraz wolności woli w świetle badań klinicznych*, a które zostały opublikowane w książce pt. *Człowiek wolny*.

„nie samo jednak cierpienie było jego problemem, ale brak odpowiedzi na rozpaczliwe pytanie: „po co w ogóle cierpieć?”

Fryderyk Nietzsche

A. OD AUTOMATYZMU DO EGZYSTENCJI: KRYTYKA NIHILIZMU

Zanim przystąpimy do wyjaśniania sensu cierpienia, musimy się zastanowić nad zasadniczą możliwością zaprzeczania sensu — i to nie tylko sensu cierpienia. Sprawa zaprzeczania sensu wysuwa się przed problem wyjaśniania sensu.

Z zasadniczą możliwością zaprzeczania sensu spotykamy się rzeczywiście w tym, co nazywa się nihilizmem. Albowiem istota nihilizmu nie polega, jak się zwykło sądzić, na tym, że zaprzecza on bytowi w ogóle; właściwie nie kwestionuje on samego bytu — albo raczej istnienia bytu, lecz jego sens. Nihilizm bynajmniej nie twierdzi, że w rzeczy samej nic nie istnieje; utrzymuje on raczej, że istniejąca rzeczywistość nie jest niczym innym jak tylko o tym czy owym, do czego nihilizm ją konkretnie ogranicza albo z czego ją wywodzi.

W zależności od tego, do jakiej reszty rzeczywistość się redukuje, względnie z jakiej się ją wyprowadza, można wyróżnić trzy główne rodzaje lub odmiany nihilizmu. Jeśli mianowicie dokona się redukcji bytu do rzeczywistości fizycznej, nihilizm występuje w postaci fizjologizmu, podczas gdy w przypadku redukcji do rzeczywistości psychicznej — w postaci psychologizmu, a w wypadku redukcji do rzeczywistości socjologicznej — w postaci socjologizmu.

Tak czy inaczej w każdym przypadku cała rzeczywistość kurczy się do samego tylko efektu, produktu i rezultatu faktów bądź fizjologicznych, bądź psychologicznych, bądź

socjologicznych. Tam jednak, gdzie dostrzega się tylko sam efekt, nie można zobaczyć żadnej intencji, a gdzie się jej nie widzi, nie można też dopatrzeć się żadnego sensu. Byt zostaje pozbawiony sensu. Zarazem staje się jasne, dlaczego wszystkie te trzy odmiany nihilizmu: fizjologizm, psychologizm i socjologizm nie mogą wcale dotrzeć do doświadczenia sensu: w swoim widzeniu świata ograniczają się one do jednej tylko warstwy bytu, do bytu cielesnego, psychicznego albo społecznego, pomijając jednakże ten właśnie byt, w którym dopiero w ogóle może się ujawnić coś takiego jak intencjonalność, mianowicie byt duchowy. Dopiero wówczas, gdy uwzględni się równocześnie byt duchowy w jego dążeniu do sensu i do wartości, może się odsłonić sensowność rzeczywistości, dopiero wtedy sens bytu może się stać widoczny.

Mówiąc o fizjologizmie, psychologizmie i socjologizmie, wypadałoby zwrócić uwagę, że wymienionych odmian nihilizmu w żadnym razie nie należy utożsamiać z fizjologią, psychologią i socjologią. Izmy te zaczynają się dokładnie tam, gdy czyni się z obrazu pewnej warstwy obraz świata, gdy zaczyna się uogólnianie części obrazu. Dopiero generalizowanie danych fizjologii, psychologii i socjologii prowadzi do błędu. Przez redukowanie w ten sposób wszystkiego, wszystko ulega relatywizacji, z jednym tylko wyjątkiem: izmy te absolutyzują same siebie.

Jeśli chodzi w szczególności o fizjologizm, to jak gdyby w myśl mechanistycznej teorii życia uznaje on wyłącznie mechanizmy i chemizmy; ale nawet wtedy, gdy zostanie przezwyciężone mechanistyczne pojmowanie życia przez pewien rodzaj witalizmu, fizjologizm widzi w istocie żywej — a tym samym także w takiej istocie jak „człowiek” — tylko aparat albo automat kierowany odruchami warunkowymi względnie bezwarunkowymi. Wtedy antropologia w sposób naturalny będzie jedynie dodatkiem do zoologii, a nauka o prawdziwej istocie człowieka stanie się nauką o pewnych ssakach, którym wyprostowana postawa „uderzyła do głowy”.

Jednakże i psychologizm widzi w człowieku tylko aparat. Przecież także psychologistyczna psychologia mówi o „psychicznych mechanizmach”. Dopóki zaś widzi się tylko automatyzm aparatu psychicznego, dopóty

nie dostrzega się autonomii egzystencji duchowej. Życie psychiczne wydaje się wtedy automatycznie toczącą się grą sił popędowych, a człowiek kłębowskiem popędów. W myśl tak pojętego psychologizmu mówi się też o „popędach cząstkowych” względnie o „komponentach popędowych”, postępując przy tym tak, jak gdyby takie komponenty mogły dawać wynik równie jednoznaczny¹ jak równolegle działające siły.

Socjologizm wreszcie charakteryzuje się tym, że także dla niego człowiek jest tylko piłką w grze sił, tyle że nie witalnych, lecz społecznych.

W każdym z tych trzech aspektów byt ludzki odarty jest ze swego sensu, a człowiek musi się wydać marionetką poruszaną sznurkami umieszczonymi już to wewnątrz, już to zewnątrz. Z prawdziwego obrazu człowieka powstaje karykatura, a człowiek staje się homunkulusem. Rozumie się samo przez się, że teoria, która zamiast rzeczywistego obrazu człowieka konstruuje obraz tego rodzaju, musi zawodzić także w praktyce: nihilizm nigdy nie może prowadzić do humanizmu i zawsze musi skończyć na homunkulizmie.

W *Wykładach metaklinicznych*, które ukazały się pod tytułem *Człowiek wolny*¹, spróbowaliśmy wpierw dać krytykę fizjologizmu; to, co teraz chcemy przedstawić, to krytyka psychologizmu i socjologizmu. Dopiero gdy przezwycięży się oba te nihilizmy, otworzy się droga do wyjaśnienia sensu cierpienia.

I. PSYCHOLOGIZM

1. PSYCHOLOGIZM A PSYCHOTERAPIA

Niebezpieczeństwo psychologizmu jest nadal poważne, a zatem wciąż aktualna jest konieczność krytycznego przezwyciężenia go. Najwyraźniej okazuje się to w dziedzinie psychoterapii. Wykażę to na przykładzie przypadku, z jakim spotkałem się w praktyce ambulatoryjnej.

Zgłasza się do mnie młody pomocnik krawiecki podając, że przychodzi „w sprawie wieczności”. Zapytany wyjaśnia,

¹ *Der unbedingte Mensch*, Wien 1949.

co przez to rozumie: nie daje mu spokoju myśl, że wszystko jest takie przemijające, a bynajmniej nie „wieczne”. W szczególności dręczy go sprawa śmiertelności człowieka; przypomina sobie, że już w dzieciństwie nękała go myśl, że i on kiedyś będzie musiał umrzeć.

To, co wyraża się w tej myśli, to ni mniej, ni więcej tylko zwrot od tego, co logiczne, do tego, co egzystencjalne. Logika wciąż uczy tylko: Kajus jest człowiekiem; wszyscy ludzie są śmiertelni; a więc Kajus jest śmiertelny. W przeciwieństwie do tego odwrót od tego, co logiczne, i skierowanie się ku temu, co egzystencjalne, znamionuje się zastosowaniem nagiej logiki do mojej własnej, konkretnej i osobistej egzystencji jednorazowej i niepowtarzalnej. Nie tylko umiera „się”, ale i ten, kto myśli o umieraniu, będzie musiał umrzeć. Myśl o śmierci zwraca się ku swojemu własnemu ja. Podmiot nie zostaje wyłączony, ale wciągnięty w obowiązujący, przedmiotowy stan rzeczy.

Tyle, jeśli chodzi o należyłą ocenę myśli naszego pacjenta. Pytam go następnie, dlaczego nie zwrócił się do księdza, który jest chyba bardziej kompetentny w takich sprawach jak wieczność. Pacjent jednak wyjaśnia, że od wielu lat jest niewierzącym. Zwracał się z tym natomiast do swego ojca, który jednakże przyznał, że rzeczywiście wszystko jest przemijające, stwierdzając równocześnie, że przede wszystkim nie ma nieśmiertelności duszy.

Potem pytam go o zawód ojca i dowiaduję się, że jest buchalterem. Pomijam to, czy jako buchalter jest on tym właściwym człowiekiem, który mógłby udzielić informacji, jeśli idzie o problem bilansowania sensu i wartości bytu ludzkiego.

Sięgam po formularz receptowy. Ale w tym momencie nasz pacjent zastrzega się: „Proszę mi nie zapisywać żadnych lekarstw”. Ponieważ nie zamierzałem wcale przepisywać mu lekarstw, zapisuję na formularzu recepty tytuł popularnej broszury, zajmującej się zagadnieniem sensu życia, a także problemem, czy przemijanie niweczy sens bytu ludzkiego. Zalecam pacjentowi przeczytanie tej broszury i zapraszam go do odwiedzenia mnie potem.

Kilka dni później znowu zjawia się on w ambulatorium, wyrażając jednak wielkie niezadowolenie z przeczytanej lektury. Zarazem oświadcza, że czuje się znacznie lepiej,

w tym czasie bowiem miał więcej pracy i mniej okazji do rozpamiętywania. Nie poprzestaję jednak na tym, aby nie porzucić raz poruszonej problematyki tego człowieka. Przeciwnie, chcę ją z nim gruntownie omówić, zwłaszcza zaś zastrzeżenia, które nasz pacjent ma w stosunku do zawartych w broszurze wywodów afirmujących życie. Skoro już raz popadł w trudności duchowe, chcę go przez nie przeprowadzić, nie chodzi tu bowiem o nic innego, jak o dręczącą potrzebę duchową, nie zaś o właściwą chorobę psychiczną. Aby go jednak móc wyprowadzić z jego udręki duchowej, muszę go, chcąc nie chcąc, jeszcze bardziej pogrążyć w jego kryzysie egzystencjalnym.

Pewnego dnia bowiem mogłoby się zdarzyć, że ten młody człowiek mógłby mieć mniej pracy albo w ogóle ją stracić. Wtedy też mógłby zostać bez pracy, bez duchowego oparcia. Temu zaś należy zapobiec i to także ze strony lekarskiej, ponieważ do powinności lekarskich należy przecież także zapobieganie cierpieniu.

Można by wysunąć zastrzeżenie, iż osobliwa to terapia i dziwne postępowanie ze strony lekarza: powiększać jeszcze bolesny niepokój, z którym człowiek już sam spontanicznie się zmagą. Kto jednak tak mówi, zapomina, że taki niepokój — może na podobieństwo inquietas cordis w sensie Augustyńskiego — właściwie nie jest chorobą (ani nie jest także chorobą psychiczną), a raczej — jak zaznaczyliśmy wyżej — udręką duchową. Jednakże cierpienie duchowe jako takie nie jest czymś chorobliwym, ale czymś ludzkim, w pewnym sensie nawet czymś najbardziej ludzkim, co w ogóle istnieje.

Psychologia lekarska naturalnie nie wiedziała dotychczas, co w ogóle począć z takim stanem cierpienia duchowego. Wobec takiego bolesnego niepokoju popadała w zakłopotanie. Do jakiej bowiem kategorii miała zaliczyć coś takiego, jak cierpienie duchowe, jak nie do kategorii zaburzeń psychicznych, choroby psychicznej? Wynika to jednakże tylko z tego, że psychologia lekarska знаła i czyniła dotychczas rozróżnienia tylko między psychozami i nerwicami, przy czym powstawał paradoks jeśli nie pikanteria, że psychozy ex definitione są spowodowane przyczynami cielesnymi, to znaczy przedstawiają choroby somatogenne (i dlatego na przykład Haeblerlin słusznie utrzymywał, że

właściwie powinny one być nazywane somatozami)¹, podczas gdy nerwice, nie będąc, jak by można było oczekiwać z ich nazwy, chorobami układu nerwowego, lecz przeciwnie, wywoływane zasadniczo przez przyczyny psychiczne, stanowią stany chorobowe psychogenne. I rzeczywiście psychozy — nie tyle z genetycznego, ile z terapeutycznego punktu widzenia — wymagają na ogół terapii somatycznej, nerwice zaś — psychoterapii.

Jeżeli zatem psychozy w myśl tego, co powiedziano, nie są właściwymi chorobami psychicznymi, to tym bardziej nie są one chorobami duchowymi. Takimi bowiem nie mogłyby być z samej natury rzeczy.

Wszędzie tam bowiem, gdzie idzie o duchowość, eo ipso nie chodzi o zjawisko chorobowe. Być chorym, stać się chorym może tylko organizm psychofizyczny, nie zaś osobowość duchowa. Tam, gdzie ona wchodzi w grę, z konieczności zawodzą kategorie nosologiczne, a ich miejsce zajmują kategorie noologiczne. Parą kategorii noologicznych zaś nie jest już przeciwieństwo: „zdrowy — chory”, lecz tylko: „prawdziwy — fałszywy”.

Niebezpieczeństwo popełnienia tego rodzaju kategorialnych pomyłek grozi wszędzie tam, gdzie zapoznaje się samoistność tego, co duchowe, w stosunku do tego, co psychiczne. Dla psychologizmu właśnie znamienne jest zapoznawanie duchowości i jej szczególnej pozycji. Psychologizm, mówiąc tylko o soma i psyche, ciągle podtrzymuje się w psychologii lekarskiej. Niebezpieczeństwo psychologizmu wzrasta jeszcze bardziej, gdy mówi się o psychofizycznej jedności i całkowitości człowieka, wtedy bowiem powiększa się ono dodatkowo o niebezpieczeństwo biologizmu.

Psychosoma, psychophysis człowieka stanowi wprawdzie pewną jedność, ale to nie znaczy, by w niej wyczerpywała się całkowitość człowieka. Do całkowitości człowieka należy jego duchowość i właśnie duchowość, duchowy składnik osobowości w ogóle sprawia, że człowiek jest jednością. To, że mówimy o soma i psyche, nie znaczy, że tertium non datur.

¹ Także Henri Ey mówi o psychozach jako „somatozach z symptomatologią psychiczną” (*Etudes psychiatriques*, Paris 1948).

Dla psychologizmu nie ma nic trzeciego, nie istnieje dla niego duchowość, a w każdym razie nie istnieje jako odrębny rodzaj bytu. Także psychoterapeuta owładnięty psychologizmem będzie ignorował duchowość. Jak poważne omyłki musi powodować takie zaślepienie, okaże się na przykładzie naszego pacjenta. Jego „niepokój” wynika przecież w zupełności z „potrzeby metafizycznej”. Z punktu widzenia psychologistycznego ta metafizyczna potrzeba wydaje się być tylko objawem nerwicy i psychologistycznie zorientowany psychoterapeuta nie oprze się pokusie i będzie usiłował ten neurotyczny objaw leczyć psychoterapią. Jasne jest, do czego takie postępowanie musi doprowadzić: do „wyparcia” potrzeby metafizycznej albo, jak kto woli, do tego, co Scheler nazwał lekkomyślnością metafizyczną. Caruso, mówiąc o czymś analogicznym, słusznie nazwał to duchowym spędzaniem płodu.

Trzeba się temu przeciwstawić. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy już z góry będziemy nastawieni na to, że pod pozornymi zaburzeniami psychicznymi kryje się właściwie udręka duchowa. Innymi słowy, być może, kryzys w procesie stawania się w pełni człowiekiem przebiegać będzie ukryty pod klinicznym obrazem nerwicy.¹ Czy mamy się dziwić temu, że człowiek pozostając pod naporem problemów duchowych i konfliktów moralnych, zachowuje się podobnie jak neurotyk we właściwym tego słowa znaczeniu, to znaczy, że także człowiek nie znajdujący się w stanie choroby psychicznej, lecz w stanie udręki duchowej, może cierpieć na bezsenność, pocić się i drzeć jak neurotyk? Mimo innej etiologii jego cierpienia, wykazuje on takie same objawy, ale identyczna symptomatyka nie powinna nas mylić w różnicowaniu diagnostycznym, w odróżnianiu tego, co duchowe i ludzkie, od tego, co psychiczne i chorobliwe.

Z tych diagnostycznych rozważań wynikają wnioski terapeutyczne. Powiedzieliśmy już, że naszego pacjenta nie pozostawiliśmy samemu sobie. Nie daliśmy mu spokoju, spokoju pozornego, wynikającego z metafizycznej lek-

¹ Por. Georg Trakl: „Jakże chorym wyda się wszystko, co się rozwija!”

komyślności. I nie było nam wolno zostawić go w spokoju, dopóki nie odnalazł on sensu swej egzystencji, a tym samym i samego siebie. Przecież myślą przewodnią i naczelnym hasłem wszelkiej psychoterapii jest: „Nie opuszczę cię, dopóki nie staniesz się sobą”.

Wszystko to rozsądza co prawda ramy właściwego postępowania leczniczego. Już od dawna nie chodzi tylko o to, aby wyprowadzić człowieka z jego choroby, ale o coś więcej: o doprowadzenie go do jego prawdy.

...do „jego” prawdy; psychoterapeucie bowiem (jako takiemu) mniej może chodzić o prawdziwość poznania niż o szczerość wyznania pacjenta. W tym sensie jako lekarz musi on zachować neutralność. Pod tym względem obowiązuje go tolerancja, a jest ona nie tylko konieczna, ale także możliwa. Ja sam bowiem mogę sobie pozwolić na tolerancję wobec prawdy mego pacjenta, ale wobec niego samego prawda ta okaże się na krótszą lub dłuższą metę nietolerancyjna. Wobec niego będzie ona nieubłagana tak długo, jak długo raz poznanej prawdy nie uzna on za swoją własną i za obowiązującą go.

Lekarz nie ma prawa narzucać pacjentowi swojej własnej prawdy. Ze stanowiska etyki lekarskiej takie narzucanie jest niedopuszczalne; jest to również niepotrzebne w sensie techniczno-lekarskim, prawda bowiem, do której pacjent ma być doprowadzony, sama narzuci się pacjentowi, gdy tylko się okaże, że jest ona rzeczywiście jego prawdą.¹

Ze względu na tę prawdę należy pacjenta wyzwolić z tej jego metafizycznej lekkomyślności i to narażając go przynajmniej częściowo na niebezpieczeństwo popadnięcia w stan wzmożonego napięcia, jak również na bolesne przeżycia. Pacjent musi to cierpienie przyjąć i świadomie afir-

¹ „Jego” prawda jednak nigdy nie jest „jakaś” prawda, ale zawsze „tą” prawdą, i to prawdą widzianą w jego własnej perspektywie. Dopiero ta jego perspektywa w ogóle odsłoni mu prawdę. Natomiast moja perspektywa, narzucona mu, mogłaby prawdę tylko wypaczyć. Tak więc jedyna bezwzględność, na jaką prawda pozwala człowiekowi, polega na absolutnej jedyności perspektywy, w jakiej prawda objawia się każdemu człowiekowi. I taki perspektywizm w żadnym razie nie musi prowadzić do relatywizmu.

mować. Dawno już bowiem porzuciliśmy stanowisko, jakie zajmowała klasyczna psychoterapia, dawno już zadania psychoterapii nie upatrujemy tylko w tym, by człowieka uczynić zdolnym do pracy, a nadto do doznawania przyjemności: w tej samej przynajmniej mierze należy uczynić go zdolnym do znoszenia cierpienia.

Wprawdzie dotyczy to tylko cierpienia związanego nierozłącznie z losem człowieczym, cierpienia stanowiącego krytyczne stadium przejściowe egzystencjalnego dojrzewania człowieka. „Zakrywanie” takiego cierpienia, dalsze wypieranie potrzeby metafizycznej sprawiałoby mu mniejszy ból, jednakże życie tak leczonego człowieka byłoby uboższe.

Uwolnienie od cierpienia za wszelką cenę nie jest możliwą maksymą postępowania lekarskiego. Zasada przyjemności (Lustprinzip) w rozumieniu psychoanalizy jest wprawdzie zasadą psychologiczną, jednakże nie terapeutyczną. Nie daje się ona utrzymać nie tylko jako zasada psychologiczna, ale trzeba ją przezwyciężyć także jako przewodnią myśl leczenia. W żadnym razie nie wolno lekarzowi za wszelką cenę dążyć do zapewnienia pacjentowi euforii, byłaby ona bowiem równoznaczna z częściową eutanazją.

Zapewne, do zadań lekarskich należy uwalnianie od cierpienia, ale nie wolno nam uwalniać człowieka od cierpienia za cenę poświęcenia jego osoby. A byłoby równoznaczne z poświęceniem jego samego, gdyby z zasady oszczędzało mu się przykrości, gdybyśmy wszelki ból zwalczali bezwarunkowo — razem z tą przykrością i bólem, za którymi kryje się udręka egzystencjalnie znacząca. Mogłoby to mieć ten skutek, że człowiek razem z bólem utraciłby samego siebie.

W przeciwieństwie do rzeczywistego „ja” człowieka, jego jaźń (das Selbst) jest czymś fakultatywnym. Pojęcie to wyraża całokształt możliwości naszego „ja”, a możliwości te to spełnienie sensu i urzeczywistnienie wartości, możliwości, które w niepośledni sposób objawiają się w konfrontacji człowieka z koniecznościami losu. Kto pozbawia człowieka tych możliwości, okrada go z jego jaźni jako przestrzeni działania jego „ja”.

Scheler w przeciwieństwie do ujęcia naturalistyczno-kryminologicznego uważał, że przestępca ma prawo od-



pokutować swoją winę. Rilke głosił prawo człowieka do umierania „swą własną śmiercią”. Sądzę, że człowiek również ma prawo znosić swój ból pod warunkiem, że jest to rzeczywiście „jego” ból, że chodzi o egzystencjalne, sensowne przecierpienie udręk wynikłych z konieczności losu. W jakich warunkach cierpienie w ogóle może mieć sens, to pytanie na razie pozostawiamy na boku, a odpowiedź na nie odsuwamy na później.

2. PSYCHOTERAPIA A LOGOTERAPIA

Wyszliśmy od stwierdzenia, że człowiek jest istotą duchową, że w swej istocie jest duchowy. Duchowość jest jednak właśnie tym co psychologizm ignoruje. Stąd też wynika niedostateczność wszelkiej psychoterapii w ściślejszym, dotychczasowym — psychologistycznym sensie — „duchowości” człowieka nie widzi ona w ogóle. Ta niedostateczność przeradza się w niekompetencję z chwilą, gdy psychologistyczna psychoterapia staje wobec problematyki duchowej. W problematyce duchowej nie dostrzeże ona nigdy sprawy po prostu ludzkiej, a raczej zawsze coś patologicznego psychicznie. Człowieka z jego problematyką duchową nie traktuje ona poważnie, ale uważa go — jeśli mi wolno tak powiedzieć — za chorego. Jego zmagania o duchową treść życia, jego walkę o nadanie sensu bytowi ludzkiemu nigdy nie są dla niej tym, czym są w rzeczywistości: za coś po prostu najbardziej ludzkiego, co wyróżnia człowieka jako takiego, ale zawsze raczej za coś nadto ludzkiego, za pochodną kompleksu Edypa, poczucia mniejszej wartości itp.

Tak czy inaczej, psychologistyczna psychoterapia musi zawieść wobec problematyki duchowej. Do tej problematyki dorasta tylko psychoterapia niepsychologistyczna, psychoterapia wychodząca poza kompleks Edypa i poczucie mniejszej wartości. Taka psychoterapia nie pozwoli sobie na zbywanie problematyki duchowej jako czegoś patologicznego psychicznie, nie będzie jej też wywodziła z kompleksów ani do nich sprowadzała; nie pozwoli sobie też na zbycie pacjenta uwikłanego w kłopotach duchowych byle jakimi zaleceniami, na przykład zapisywanymi lekami, bromem czy walerianą. Podziwiać trzeba instynkt mojego

pacjenta, który stanowczo sprzeciwił się zapisaniu mu jakiegos leku, bo był głęboko przekonany, że pomoc może mu tylko psychoterapia orientująca się ku temu, co duchowe.

Nieorientująca się na duchowość, a nawet ignorująca ją psychoterapia psychologistyczna wymaga jednak jeszcze bliższego scharakteryzowania.

Duch człowieka jest duchem osobowym. Jednakże wobec ducha psychologizm pozostaje ślepy. Dlatego pomija on także osobę duchową. Psychologizm traktuje osobę tak, jak traktuje się to, co jest jej przeciwieństwem, to jest — by posłużyć się tu antytezą Williama Sterna — jak rzecz. Także psychoterapeuta, który nie przezwyciężył psychologizmu, traktuje osobę jak rzecz, i to w dosłownym znaczeniu tego słowa.

Psychologizm urzeczawia więc osobę, obiektywizuje ją. Kto zaś wyraża się o niej tak, jak gdyby była ona zwykłą rzeczą, ten mówi nie o niej. Osoba bowiem uchyla się przed wszelkim urzeczowieniem, egzystencja osobowa nie daje się bez reszty zobiektywizować. Egzystencja nigdy nie jawi się przed mymi oczami jako przedmiot, a raczej stoi ona zawsze za moim myśleniem, za mną jako podmiot. I tak w ostateczności egzystencja to misterium.

Egzystencji nie można zobiektywizować, lecz tylko objaśnić. To objaśnienie jest możliwe tylko dlatego, że jest ona sama dla siebie zrozumiała. Egzystencja posiada rozumienie samej siebie.¹ Możliwa jest eksplikacja tego samorozumienia zawartego implicite w egzystencji, i o ile możliwa jest eksplikacja, o tyle jest również możliwe objaśnienie egzystencji. Egzystencja jednak wzbrania się przed czysto psychiczną analizą. Dostęp do niej ma tylko analiza egzystencjalna (której, jak zobaczymy później, nie należy mylić z analizą samej egzystencji). Analiza egzystencjalna stanowi o tyle przypadek graniczny analizy, że pozostawia przedmiotowi analizy jego podmiotowy charakter.

¹ Samorozumienie egzystencji jest nie dającym się zredukować prafenomenem. Egzystencja bowiem może rozumieć samą siebie, nie może jednak rozumieć jej samorozumienia. To zrozumienie, to spotęgowane samorozumienie bowiem musiałoby się rozgrywać w wymiarze wyższym niż wymiar pierwotnego samorozumienia.

W przeciwieństwie do tego psychologizm czyni z osoby duchowej — przedmiot, jednak nie tylko z niej, lecz także z aktów duchowych. Jednakże akty duchowe są ze swej istoty zawsze intencjonalne, co oznacza, że akty te mają przedmioty, ku którym kieruje się ich intencja. W momencie, w którym akty same uczyni się przedmiotem, z tą chwilą ich własne przedmioty znikają z naszego pola widzenia. Ponieważ przedmioty te to przede wszystkim obiektywne (!) wartości, wynika więc z tego, że psychologizm jest również ślepy na wartości, jak i na duchowość.

Podobnie jak egzystencjalność również intencjonalność opiera się analizie czysto psychologicznej. I dokładnie tak samo jak tylko analiza egzystencjalna pozostawia osobie duchowej jej charakter subiektywny, tak też tylko analiza fenomenologiczna pozwala dostrzegać obiektywny charakter wartości. Analiza fenomenologiczna pozwala nam współdokonywać aktów; zamiast pomijać wartości, widzimy je wspólnie.

Ponieważ psychologizm nie uznaje wartości obiektywnych za obiektywne, przeto je subiektywizuje. Okazuje się zatem, że psychologizm czyniąc z osoby rzecz, obiektywizuje to, co jest subiektywne; obiektywizowanie tego, co subiektywne, jest przeciwieństwem subiektywizowania tego, co obiektywne.

Psychologizm zatem grzeszy przeciwko duchowi w dwojaki sposób: lekceważąc egzystencjalność duchowej osoby, grzeszy przeciw „duchowi subiektywnemu”, a nie uwzględniając intencjonalności aktów duchowych, grzeszy przeciw „duchowi obiektywnemu”.

Ten podwójny błąd wymaga podwójnej poprawki: zaniedbanie egzystencjalności podmiotu duchowego wymaga uprzytomnienia sobie egzystencji, zaś zaniedbanie intencjonalności skierowanej ku temu, co duchowo-obiektywne, wymaga uświadomienia sobie świata wartości, uświadomienia sobie logosu.

3. LOGOTERAPIA A ANALIZA EGZYSTENCJALNA

Wymogiem tego, co nazwaliśmy logoterapią, jest wprowadzenie logosu do psychoterapii, a zadaniem tego, co

nazwaliśmy analizą egzystencjalną, jest uwzględnienie egzystencji w psychoterapii.

Psychoterapeutyczne uświadomienie logosu oznacza tyle, co uświadomienie sensu i wartości. Psychoterapeutyczne uprzytomnienie sobie egzystencji znaczy tyle, co uprzytomnienie sobie wolności i odpowiedzialności.

Uświadomienie sensu i wartości to tyle, co uświadomienie bytu powinnościowego (Sein-sollen), zaś uprzytomnienie sobie wolności i odpowiedzialności znaczy tyle, co uprzytomnienie sobie bytu możliwościowego (Sein-können).

Zarówno logoterapia, jak i analiza egzystencjalna stanowią psychoterapię zorientowaną ku temu, co duchowe, przy czym psychoterapia dzieli się z jednej strony na logoterapię jako terapię wyprowadzoną „od tego, co duchowe”, i z drugiej strony na analizę egzystencjalną jako analizę skierowaną „ku temu, co duchowe”. Ale logoterapia nie tylko zakłada istnienie tego, co duchowe, obiektywnego świata sensu i wartości, ale również wprzega je w postępowanie psychoterapeutyczne. Analiza egzystencjalna nie ogranicza się jednak do ukazywania logosu w sensie tego, co w danym wypadku powinno być, lecz idzie dalej: chodzi jej o zaapelowanie do egzystencji jako tej, która zawsze posiada możliwość.

W związku z logoterapią i analizą egzystencjalną mogą pojawić się następujące nieporozumienia: pierwsze — to pogląd, że logoterapia polega na tym, iż lekarz podchodzi do pacjenta „z logiką”, iż usiłuje mu coś wyperswadować, co ten „sobie tylko wmówił”. Logikę myli się tutaj przy tym z logosem, a logoterapię wiąże się błędnie z tą metodą psychoterapeutyczną, którą Dubois nazwał perswazją.

Przy drugim możliwym nieporozumieniu nie chodzi o „logos” w „logoterapii”, ale o „analizę” w zakresie „analizy egzystencjalnej”. Chodzi przecież o to, by nie było nieporozumień co do sensu słowa „analiza”. Analiza egzystencjalna, jak mówiliśmy, w żadnym razie nie oznacza analizy egzystencji — byłoby to *contradictio in adiecto*.¹

¹ Nigdy nie definiowaliśmy analizy egzystencjalnej jako analizy egzystencji, natomiast zawsze jako analizę odnoszącą się

Egzystencji nie da się analizować ani syntetyzować. Syntetyzować nie da się choćby dlatego, że egzystencja sama „jest” syntezą (pomyślmy choćby tylko o „syntetycznej apercepcji” w sensie Kanta); egzystencja jest zawsze podmiotem wszelkiej syntezy i dlatego nie może być jej przedmiotem.¹ Jeśli analiza egzystencji stanowi *contradictio in adiecto*, to synteza egzystencji, podobnie jak również wyrażenia takie, jak psychosynteza², jest pleonazmem.

Po trzecie: jakkolwiek logoterapia w aspekcie badawczym znajduje się w heurystycznej sprzeczności, a w aspekcie nauczania w dydaktycznej sprzeczności wobec dotychczasowej psychoterapii, psychoterapii w węższym sensie, to jednak nie jest pomyślana jako zastępstwo tamtej. Nie jest możliwe zastąpienie psychoterapii logoterapią, jest natomiast konieczne dopełnienie psychoterapii przez logoterapię. (To zaś, co określiliśmy jako „duszpasterstwo lekarskie”, w naszym rozumieniu nie miało zastąpić duszpasterstwa religijnego.)

Ostatnie z możliwych nieporozumień dotyczy naszego sformułowania: „psychoterapia wychodząca z tego, co duchowe”. „Z tego, co duchowe” brzmi tak, jakby chodziło o coś „z góry”. Można by tu wysunąć zarzut, że uprawianie takiej psychoterapii to jakby budowanie domu od dachu. Tak jednak nie jest. Chodzi nam raczej o to, aby nie kończyć budowy na ostatnim piętrze, aby nie zatrzymywać się tam, gdzie się ją zaczynało: na fundamentach, na czym psychologia „głębi” skupia wyłączną swoją uwagę.

Jeszcze kilka wyjaśnień: analiza egzystencjalna jest kierunkiem badawczym, a nie doktryną szkolną jakiejś szkoły. Jako kierunek badawczy jest ona otwarta, i to w dwóch aspektach: gotowa jest do współpracy z innymi kierunkami oraz do własnej ewolucji.

Jak każdy kierunek badawczy, tak i analiza egzystencjalna jest jednostronna; jest to konieczne, a ta koniecz-

ność jest nie tylko dana, ale jest także zadaniem. Wymaga to wyjaśnienia.

Peter R. Hofstätter¹ stwierdził kiedyś: „Każda z trzech instancji psychicznych znalazła swego psychoterapeutycznego rzecznika, id — we Freudzie, ego — w Adlerze, a superego — w C. G. Jungu, R. Allersie i V. E. Franklu”. Pominąwszy żargon psychoanalityczny, a traktując go jako zwykły *façon de parler*, należy się z tym ujęciem całkowicie zgodzić. Ale o jednym nie wolno zapominać: musimy uznać, że obrońca stanie po stronie swego klienta. Ma on do tego nie tylko prawo, ale niemal obowiązek.

Jeśli przypomnimy sobie zadanie skorygowania psychologizacyjnej psychoterapii i powiązemy z tym wyżej wspomniany obowiązek jednostronności, to zrozumiemy, jak ważną jest przestroga, którą daje nam Kierkegaard: „Kto ma zastosować środek naprawy, musi dokładnie znać słabe strony istniejącego stanu rzeczy i następnie przedstawić jednostronnie — bardzo jednostronnie — jego przeciwieństwo. Na tym właśnie polega korektywa, ale też i rezygnacja tego, kto ma ją zastosować”.

Nie tylko dusza jest — jak mówi Artur Schnitzler — „rozległym lądem”, jest nim także psychologia i psychoterapia. Na tak rozległym terenie można poruszać się w różnych kierunkach i trzeba to czynić, jeżeli się ma go jako tako zbadać. Dlatego tylko współdziałanie różnych „kierunków”, jakie pojawiły się w obrębie psychoterapii, może prowadzić do maksymalnych osiągnięć badawczych i do najlepszych wyników leczniczych.

Jednakże nie wolno nigdy zapominać, że właśnie w tego rodzaju współdziałaniu jednostronność ma do spełnienia swoją funkcję, jeśli nawet nie misję. Jest tu przecież podobnie jak w orkiestrze, której gra polega na współdziałaniu, współgraniu poszczególnych instrumentów: każdy członek orkiestry gra przy tym na swoim instrumencie, zważmy, tylko na swoim instrumencie, i ma grać tylko na swoim instrumencie.

Dotyczy to jednak tylko muzyka znajdującego się w orkiestrze, a nie muzyka u siebie w domu. Taki muzyk, który cały swój czas wypełniałby graniem, stałby się chyba dla swoich sąsiadów niezbyt przyjemnym.

¹ *Einführung in die Tiefenpsychologie*, Wien 1948, s. 183—184.

„do egzystencji”; por. *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit*, Wien 1947, s. 34—35, oraz *Der unbewusste Gott*, Wien 1948, s. 32.

¹ Zob. V. E. Frankl, *Człowiek wolny*, *Wykłady metakliniczne*, zob. niżej, s. 233.

² Por. A. Maeder, *De la psychanalyse à la psychosynthèse*, *L'encéphale*, 1926, s. 584.

Podobnie jak w sztuce, tak i w dziedzinie nauki: to, co obowiązuje w teorii naukowej, nie zawsze ma zastosowanie w naukowej praktyce. Kto działa na froncie naukowo-badawczym i ma za zadanie bronić pewnego jego odcinka, musi mieć ten odcinek na oku i dlatego musi być „jednostronny”. Obowiązuje to jednak tylko w pracy badawczej, a nie dotyczy już nauczania. Może nie od rzeczy będzie wspomnieć tu o mądrym przekazie, dotyczącym dwu pierwszych konkurujących z sobą szkół talmudycznych, szkoły Hillela i szkoły Szammaja; rywalizowały one z sobą tak długo, aż głos z nieba nie uznał, że sporne sprawy należy rozstrzygać według szkoły Hillela. Towarzyszyło temu uzasadnienie, że szkoła Hillela w pokorze prócz swoich poglądów głosiła także poglądy szkoły Szammaja.

To, co w zakresie teorii odnosi się do nauczania, dotyczy tym bardziej praktyki: w praktyce obowiązuje nas postępowanie eklektyczne. Postępowałem tak w moich wykładach semestralnych zatytułowanych: *Praktikum psychotherapeutyczne*, a również w mojej pracy wydanej drukiem *Psychoterapia w praktyce* (sic!) ¹, opowiadając się za świadomym eklektycyzmem.

W praktyce psychoterapeutycznej zresztą nie do pomyślenia jest postępowanie inne niż eklektyczne. Przecież psychoterapia jest w pewnym sensie jakby równaniem z dwoma niewiadomymi: $\varphi = x + y$. Wszelka psychoterapia bowiem musi się liczyć z dwoma „niewiadomymi” nie dającymi się obliczyć, ze zmiennymi czynnikami, których nie można ująć w żadnym rachunku: z jednej strony z indywidualnością pacjenta, a z drugiej — z osobowością lekarza. Każda metoda postępowania psychoterapeutycznego musi być modyfikowana zależnie od indywidualności pacjenta, a także zmieniana w odniesieniu do osobowości lekarza. Należy przy tym jeszcze i to mieć na uwadze, że jeśli chodzi o pacjenta, to psychoterapię trzeba dostrajać nie tylko do jego osoby, ale także zmieniać ją w zależności od tej lub innej jego sytuacji. Nigdy nie wolno nam tutaj schematyzować, nigdy nie można dosyć indywidualizować i improwizować.

Wszystko to nie byłoby możliwe bez pewnego eklektycyzmu. Ale strzeżmy się przed popadnięciem w synkretyzm,

¹ Wien 1947.

stwierdzając na przykład: dobra jest psychoanaliza, dobra jest psychologia indywidualna; o ileż więc lepsza musi być psychoanaliza w połączeniu z psychologią indywidualną! Tym bardziej nie wolno nam posuwać się tak daleko, by za kierunek naukowy uznać bezkierunkowość, jeśli nawet ten „nowy” kierunek nazywa się „uniwersalizmem”. ¹

Może nie od rzeczy będzie postawienie pytania, czy i w jakim sensie właśnie logoterapia względnie analiza egzystencjalna — a obie stanowią przecież dwa oblicza tej samej nauki — mają wewnętrzny związek z terażniejszością. Zapytajmy się na przykład: o ile z nauki tej przemawiają do nas nasze czasy? I odwrotnie: o ile nauka ta przemawia do naszych czasów? Co ma ona do powiedzenia i do dania naszym czasom i czym jest to, co im dać może?

Innymi słowy: pytamy z jednej strony o uwarunkowanie naszej nauki przez czas, a z drugiej strony o jej aktualność. Albo też zapytajmy, o ile ta nauka z jednej strony jest symptomem terażniejszości, a z drugiej — jej terapią.

Jeśli chodzi o pytanie pierwsze, nietrudno wywnioskować, w jakim sensie nasza nauka wyraża ducha czasu. Była już o tym mowa, że nie chodzi nam o to, aby przywrócić człowiekowi zdolność do pracy i do doznawania przyjemności; raczej chodzi nam — i to w stopniu nie najmniejszym i nie na końcu — o przywrócenie człowiekowi zdolności do znoszenia cierpienia. W takim wyznaczeniu celu odzwierciedlają się ciężkie doświadczenia naszego pokolenia, pokolenia, które określiłbym jako pokolenie duchowo zbombardowanych.

Tyle, jeśli chodzi o problem analizy egzystencjalnej i logoterapii jako symptomu naszych czasów. A teraz spróbujmy odpowiedzieć na pytanie dotyczące terapii. Powiedziano wyżej, że psychoterapia musi być modyfikowana w zależności od osoby i od sytuacji. Czyż nie ma to także znaczenia szerszego, w tym sensie, że w miejsce osób i sytuacji należałoby mówić o narodach i pokoleniach? Czy również psychoterapia nie powinna być dostosowana do ducha czasu i w jakiej mierze logoterapia względnie analiza egzystencjalna jest odpowiednią terapią? Jak dalece odpowiada ona duchowi czasu?

¹ Paradoxs byłby tutaj taki sam, jak utworzenie „Zrzeszenia przeciwników zrzeszania się”.

Analiza egzystencjalna, jak słyszeliśmy, kieruje swoją uwagę na walkę człowieka o sens, i to nie tylko o sens cierpienia, ale o sens życia w ogóle, o sens egzystencji. Dla analizy egzystencjalnej nie istnieje tylko „walka o byt”, jak brzmiał programowy tytuł pewnej książki, oraz „wzajemna pomoc”¹; dla analizy egzystencjalnej istotne znaczenie ma walka o sens bytu ludzkiego i pomoc w odnalezieniu tego sensu. Jednym słowem, analiza egzystencjalna w centrum swego pola widzenia stawia orientowanie się człowieka „na sens” i dążenie „ku” wartościom.

A teraz uwzględniając to wszystko i chcąc ocenić, jak dalece analiza egzystencjalna odpowiada naszym czasom, najchętniej udzieliłbym głosu pewnemu koledze po fachu. W jednym ze swych listów pisze on: „Dlaczego właśnie analiza egzystencjalna tak do mnie przemówiła? Jako młody członek ruchu oporu zostałem w ostatnich tygodniach wojny schwytany przez gestapo, przy przesłuchiowaniu maltretowany i w końcu zesłany do pobliskiego obozu koncentracyjnego. Musiałem sam podpisać mój wyrok śmierci, a egzekucja miała się odbyć publicznie 3 maja 1945 r. Nie można chyba brać mi za złe, że uwierzyłem w cud, gdy udało mi się uniknąć tego losu. A jednak w tych dniach, kiedy zdawało się, że życie moje dobiegło absolutnego kresu, pytania, które człowiek samemu sobie wtedy stawiał, były głębsze i rzetelniejsze, niż mógłby kiedykolwiek dokonać tego trening analityczny. W tej sytuacji wyczuwałem już, o co też winno chodzić w psychoterapii! Wszystkie ortodoksyjne systemy muszą zawieść w porównaniu z tą analizą, jakiej sam na sobie dokonałem. Bo czyż wtedy miało jakieś znaczenie to, czy ten lub ów załazek nie zrównoważenia psychicznego, jakiegoś «kompleksu» daje się wywieść z urazu «pregenitalnego», «analnoerotycznego», bądź «wewnątrzmacicznego», albo czy bierze w tym udział taka czy inna «mniejsza wartość narządów», bądź też czy jakaś rolę odgrywają «archetypy» mej «zbiorowej nieświadomości» — zaprawdę, w sytuacji oczekiwania na ostateczność, takich pytań sobie nie stawiałem! Rozmawiałem wtedy z sobą i z innymi o czymś bardziej istotnym. I tymi istotnymi sprawami para się nasz nowy kierunek psychoterapeutyczny”. Wydaje się, że słowa te mó-

¹ Piotr Kropotkin

wią same za siebie, a w każdym razie za pewną „odpowiedniością czasową”, a przeciw samemu tylko warunkowi uwarunkowanemu przez czas.

A zatem psychologistyczna psychoterapia, wyobrażając sobie (ale tylko wyobrażając) tak zwaną wolność od wartości, sądziła, że można wyłączyć dążenie człowieka do wartości. W rzeczywistości taka psychoterapia nie była wolna od wartości, ale ślepa na wartość. Była ona przy tym ślepa nie tylko na wartości, ale ślepa także na godność ludzką.

Wartość, wartość rzeczową ma jakaś rzecz dla mnie. Natomiast godność posiada osoba i ta godność jest wartością samą w sobie. Z tą wartością osoby, z jej godnością nie należy mylić wartości użytkowej, jaką poza godnością może mieć osoba. Społeczna wartość użytkowa człowieka nie ma nic wspólnego z jego osobistą godnością.

Podobnie jak rozpatrywanie człowieka może być ślepe na ludzką godność, tak też może być takim jego leczenie „niewidzące”, pozbawiające go jego godności. A takim może być każde leczenie, gdy tylko — a to przecież stanowi przewodni motyw psychologizmu — uczyni z osoby rzecz.

A gdzie to w ostatnich czasach uczyniono z osoby rzecz uprzedmiotowioną, zobiektywizowaną, jak nigdy przedtem? W obozach koncentracyjnych. W obozie koncentracyjnym z ludzi czyniono przedmioty — obiekty obserwacji medyczno-eksperymentalnych! No cóż, takie studium było, jeżeli się tak wolno wyrazić, studium sine ira; o nienawiści nie mogło być mowy z przyczyn zrozumiałych: nienawidzić można tylko podmiot, ale nie to, co ponizono do zwykłego przedmiotu. W obozie koncentracyjnym nie nienawidzono ludzi nawet tak, jak się nienawidzi robactwa, które się również tępi i truje... Nie nienawidzono ludzi, nawet nie chciano ich karać, jak się chce karać na przykład przestępców... zbrodniczych ludzi! Tu raczej wymazywano ostatecznie resztki osobowości; osobowości po stronie przedmiotów i ludzkości po stronie podmiotów tego bez reszty urzeczawiającego traktowania człowieka. Toteż tam, gdzie powinno się było dostrzegać godność osoby ludzkiej, widziano już tylko użytkową wartość niewolników, jak długo jeszcze żyli i byli zdolni do pracy. Skoro zaś

umierali, ich wartość rzeczowa starczyła już tylko do przeobrażenia ich na mydło...¹

W sytuacji panującej w obozie koncentracyjnym osoba stawiała się rzeczą. Jednakże w pokoleniu współczesnym obozom koncentracyjnym człowiek często czyni rzecz z samego siebie. W naszym pokoleniu człowiek nie zwykł decydować swobodnie, ale skłonny jest do ślepego posłuszeństwa. Od dawna już był on skłonny przeżywać samego siebie mniej więcej jako część maszyn; teraz zaczyna być już automatycznie posłuszny. Pokolenie to opanowują ucieczka i lęk przed odpowiedzialnością. Jest się bardzo daleko od czynienia tego, ku czemu zmierza wszelka analiza egzystencjalna: by ponosić odpowiedzialność za swoje życie, żyć w sposób skoncentrowany. Analiza egzystencjalna bowiem wzywa człowieka do odpowiedzialności i wolności; przyznaje człowiekowi „wolność” i obarcza go odpowiedzialnością.

Z tego wynikałoby, że trzy momenty sprawiają, iż analiza egzystencjalna odpowiada naszym czasom: w samo centrum swego pola widzenia stawia ona sens cierpienia, godność człowieka i poczucie odpowiedzialności.

4. ANALIZA EGZYSTENCJALNA A PSYCHOANALIZA

Kto chce poznać miejsce, jakie zajmuje analiza egzystencjalna, musi znać jej pozycję wyjściową. Pozycja wyjściowa analizy egzystencjalnej to op-pozycja, i to opozycja przeciw psychologizmowi w psychoterapii, w postaci, w jakiej występuje on przeważnie w psychoanalizie.

Złem, jakie wyrządził psychologizm, był grzech, który popełnił on przeciw duchowości. „Psychologia bez duszy”, jak nazwał ją Fr. A. Lange, istniała już dawno i została przezwyciężona — w czym niemały udział miały poglądy Zygmunta Freuda. Zarówno przedtem, jak i potem istniała jednak psychologia bez ducha. Ta pozbawiona ducha psychologizująca psychologia jest, jak już słyszeliśmy, nieuchronnie ślepa również na wartości.

¹ Odbiciem tego wszystkiego zdaje się być następująca typowa reakcja człowieka w obozie koncentracyjnym: charakterologicznie zmieniali się oni nierzadko w ten sposób, że tracili ambicję, ale nie — dumę. Ambicja bowiem odnosi się do jakiejś wartości użytkowej, natomiast duma — do godności.

Psychologizm charakteryzuje się tym, że dokonuje pewnej projekcji: wszystko, co znajduje się w „przestrzeni” duchowej, rzutuje on na „płaszczyznę” psychiczną, przez co wszystko, każdy akt duchowy traci swoje intencjonalne odniesienie do przedmiotów transcendentnych — na przedmioty transcendujące właśnie płaszczyznę psychiczną. Jednakże bez uwzględniania przedmiotu intencji powstaje w miejsce stanu duchowego — stan psychiczny. Tam, gdzie istniała intencjonalność duchowa, mamy już z tą chwilą do czynienia tylko z faktami psychicznymi.

Z chwilą jednak, gdy projekcja ta postępuje dalej, wszystko, co ludzkie, staje się wieloznaczne. Zważmy na przykład, co się dzieje przy rzutowaniu postaci trójwymiarowych: stożka, kuli, cylindra — na płaszczyznę dwuwymiarową. Postacie te, widoczne teraz już tylko w zarysie, natychmiast tracą swą odrębność, wszystkie trzy bowiem mają obecnie wygląd koła. Podobnie jest z psychologizującą projekcją duchowości człowieka na płaszczyznę psychiczną: wizji Bernadetty Soubirous nie można wtedy odróżnić od halucynacji jakiegokolwiek historyczki, a zarówno Mahomet, jak i Dostojewski stoją w jednym rzędzie z wszystkimi innymi epileptykami.

Rozumiemy teraz, dlaczego psychologizm był zmuszony wejść do psychoterapii z psychopatologizmem, z upodobaniem do patografii. Psychologizm nie tylko pozostaje ślepy na duchowość, ale i w życiu psychicznym skłonny jest widzieć zaraz tylko chorobowość. Wydawałoby się, że bardziej jednocy ludzi to, co nazbyt ludzkie, niż to, co ludzkie.

Przykład: według Künzliego¹ „Kierkegaard był rozpieszczany przez rodziców i nierozsądnie wychowywany przez ojca, surowego pietystę. Jego ciężka nerwica lękowa wynikała z silnej nienawiści do ojca jako stłumionej reakcji na takie wychowanie; ten uczeń Hegla przeniósł potem tę nienawiść także na swych nauczycieli i zwierzchników, na Boga i wszelką władzę: reakcja taka wyrażała się w nieokreślonej krytyce wszelkich stosunków. W swej filozofii ten pisarz i poeta wyprzedził psychoanalizę prawie o jedno

¹ *Die Angst als abendländische Krankheit*, Zürich 1948, cyt. za Kielholzem, „Schweizerische Medizinische Wochenschrift”, t. 79, 115, 1949.

całe stulecie, sam jednak nie mógł się wyzwolić ze swej choroby nerwowej”.

Tyle Künzli. Odnosnie do innego „przypadku” piszą inaczej autorzy, cytowani przez von Muralta¹: Binnet rozpoznał u Jezusa „paranoję z młodzieńczymi rysami hebefrenicznymi”, Loosten i Hirsch także paranoję, a to z powodu „urojenia wielkości”, albowiem „uważał się za Boga”. Według Lange-Eichbauma² psychopatologia wszystko w Jezusie wyjaśnia. „Czyż rozsądny człowiek może wątpić, że chodziło tu o psychozę? Myśl, że Jezus był psychicznie chory, może być przyjęta. Nie ma też znaczenia, jakie rozpoznanie postawi psychiatra: paranoja, parafrenia czy też początkowa schizofrenia z objawami paranoicznymi”. Jego wrodzona konstytucja musiała być skrajnie schizoidalno-psychopatyczna. Wymieniony badacz przyznaje Jezusowi przynajmniej „zadatek uzdolnień, nieco powyżej przeciętnej”. „Właśnie pierwiastek psychotyczny wzbudzał w uczniach wrażenie wzniosłości (numinosum). Nasza współczesna etyka stoi o tyle wyżej od ogłoszonej przez Nazarejczyka, że jego etyka bardzo niekorzystnie się od niej odbija, jakkolwiek naszej etyce do dnia dzisiejszego używa swego imienia”. Lange-Eichbaum musiał później przyjąć uwagę von Muralta, że zdanie to wydrukowano w 1942 r., w czasie, gdy chorych psychicznie mordowano...

a) Libido a wartość

Z psychologistycznego punktu widzenia wszystko staje się nie tylko wieloznaczne, ale i jednostajne. Skoro bowiem rezygnuje się z transcendentnego przedmiotu intencjonalnych aktów, z duchowego obiektu, to na przykład z o b i e k t y w n e j w a r t o ś c i nie pozostaje nic innego jak tylko s u b i e k t y w n a p r z y j e m n o ś ć (libido) — zaznaczam: jedna i ta sama przyjemność. Ta przyjemność wszędzie i zawsze identyczna, pozostająca jako reszta przy tego rodzaju traktowaniu prowadzi do zniwelowania: świat traci swój wymiar głębi, rzeczywistość zostaje pozbawiona rzeźby, jaką nadaje jej świat wartości.

A tam, gdzie nie ma obiektywnych wartości, tam prze-

¹ *Wahnsinniger oder Prophet*, Zürich 1946, s. 249—250.

² *Genie, Irrsinn und Ruhm*, 1928, cyt. za J. von Muraltem.

staje też istnieć obiektywne uznanie dla wartości, tam nie ma już także hierarchii wartości, tam pozostaje już tylko jednako ważna przyjemność.¹

Streśćmy to, co zostało powiedziane: przyjemność jest pozostałością po chwycie psychologistycznym; przyjemność jest tym, co pozostaje, gdy tylko akt zostaje ograbiony z intencjonalności, wyjałowiony z sensu. Wartość natomiast — zawartą w aktach intencjonalnych — stanowi coś pierwotnego, przyjemność jest czymś rezydualnym.

Wynikałoby z tego, że zasada przyjemności² nie tylko nie jest, jak powiedziano, żadną możliwą do przyjęcia maksymą leczenia, lecz także nie jest ona przydatna do wyjaśnienia: przedstawianie „mechanizmów psychicznych” i „aparatu psychicznego” jako czegoś regulowanego przez zasadę przyjemności w żadnej mierze nie zaspokaja potrzeby wyjaśnienia.

Zasada przyjemności nie jest zasadą psychologiczną, ale patologiczną: o ile ona kiedyś w ogóle ma jakieś znaczenie, to nie w normalnym, lecz w patologicznym życiu psychicznym. Bo pierwotnie w normalnych warunkach człowiekowi nie chodzi nigdy li tylko o samą przyjemność, ale zawsze o jakiś sens. Przyjemność pojawia się każdorazowo sama, a mianowicie wraz z osiągnięciem celu; przyjemność jest skutkiem, ale nie jest celem samym w sobie. Przyjemność musi z czegoś wynikać, nie można jej jednak założyć jako celu dla siebie. Przyjemność to sprawa efektu, a nie intencji; może się ona pojawić tylko jako skutek, a nie może być czymś zamierzonym. Ba, jest nawet tak, że właśnie wtedy, gdy się przyjemność chce z góry osiągnąć, cel zostaje chybiony.

Kierkegaard powiedział kiedyś, że drzwi do szczęścia otwierają się na zewnątrz: kto usiłuje się doń wdrzeć, te drzwi przed nim się zamykają, wzbraniając mu dostępu.

¹ Por. Victor E. von Gebattel, *Das Zweilicht des Nur-psychologischen macht alle Katzen grau* w: *Christentum und Humanismus*, Stuttgart 1947, s. 34.

² W ramach naszej krytyki psychoanalitycznej koncepcji zasady przyjemności można na ogół pominąć tak zwaną zasadę rzeczywistości, a mianowicie dlatego, że jest ona niejako „pochodnym modus” zasady przyjemności. Toteż wszystko to, co powiedziano przeciw zasadzie przyjemności, odnosi się także do zasady rzeczywistości.

Analogiczną sytuację znamy dobrze z zaburzeń zasypiania: również sen nie przychodzi do tego, kto go zbyt pragnie, bo tym samym wypłasza go. Dlatego sen słusznie przyrównywano do gołębia, który, gdy zachowujemy się spokojnie, siada na ręce, ale odlatuje, gdy usiłujemy go pochwycić.

Właśnie wtedy staje się to najbardziej wyrażne, gdy chodzi o rozkosz najintensywniejszą: w życiu seksualnym. Istota nerwic seksualnych bowiem polega na tym, że człowiek z chwilą gdy tylko próbuje założyć rozkosz seksualną jako cel, zawodzi w kontakcie seksualnym, nie osiągając zamierzonej rozkoszy. Rozkosz ta bowiem jest dana w normalnych warunkach człowiekowi jako nagroda przy zaspokajaniu popędu płciowego, zjawiając się jako automatyczne jego następstwo.¹

Jeżeli w miejsce oddania się przedmiotowi naszego dążenia pojawi się refleksyjne zastanawianie się nad samym dążeniem, jeżeli odwrócimy się od przedmiotu dążenia, a zwrócimy się ku samemu dążeniu, stracimy przedmiot z oczu, a będziemy dostrzegać już tylko pewien stan. Miejsce intencjonalności zajmie pewien stan faktyczny, a miejsce obojętnej intencji zwróconej ku wartości — pozbawiony sensu sam fakt „przyjemności”. Traci się wtedy coś, co mogłoby nam sprawić przyjemność, ma się wówczas tylko samą przyjemność; ale bez tego, co ją sprawia, przestaje ona być rozkoszą.

Podobnie jak wszelkie analizowanie aktu rozkoszy w trakcie jego dokonywania, działa również zamierzenie jej osiągnięcia. Wszelkie zamierzenie użycia przyjemności niszczy ją w zarodku. Człowiek ma zamiar i staje się „rozstrojony”, nie ma zadowolenia z przyjemności. Człowiek mija się z przyjemnością, żądza użycia pozbawia go przyjemności.

W tego rodzaju zachowaniu przejawia się zamiana przyjemności jako skutku w przyjemność jako

¹ Ten stan rzeczy w życiu seksualnym ma swój odpowiednik w życiu zawodowym, na przykład w pracy artysty: zamiana dążenia do dokonania czegoś na dążenie do osiągnięcia sukcesu. Wtedy z jednej strony mamy do czynienia z osiągnięciem jako z automatycznym wynikiem sprawności, a z drugiej strony z zamierzonym dążeniem do osiągnięcia sukcesu.

zamiar. Trzymajmy się jednak tego: zachowanie to stanowi typowy objaw nerwicowy. Teraz rozumiemy już, dlaczego psychoanaliza mogła, a nawet musiała dojść do koncepcji — czy raczej do skonstruowania — zasady przyjemności: charakterystyczne dla nerwicy zjawisko zamiany skutku w zamiar, zjawisko, na które psychoanaliza wcześniej czy później musiała się natknąć, zostało przez nią w nieuprawniony sposób uogólnione.

b) *Popęd a sens*

W przeciwieństwie do psychoterapii ignorującej duchowość psychoterapia zorientowana na duchowość nie zna pierwotnego dążenia do rozkoszy, natomiast widzi pierwotne orientowanie się człowieka ku sensowi i dążenie ku wartościom. Innymi słowy: widzi intencjonalność wszystkiego, co duchowe. Ale nie tylko intencjonalność, lecz również egzystencjalność. Tam, gdzie psychoanaliza dostrzega tylko popędowość, tam analiza egzystencjalna widzi także sensowność.

Spróbujmy zastanowić się nad tym przeciwieństwem: dla analizy egzystencjalnej uświadomione „ja powinienem” wyprzedza „ja chcę”. Dla psychoanalizy zaś świadomym chceniem stoi nieświadomy mus. Dla analizy egzystencjalnej człowiek stoi wobec wartości — dla psychoanalizy za jego plecami stoją popędy, id. Dla psychoanalizy wszelka energia to energia popędów, siła napędowa; dla niej wszelka „vis” to vis a tergo.

W rzeczywistości jednak człowiek nie jest istotą napędzaną popędami, ale pociągąną przez wartości. Tylko gwałt zadany duchowi języka może prowadzić do tego, że mając na myśli wartości, mówi się o popychaniu czy przymuszaniu. Wartości przyciągają człowieka, ale go nie pchają. Na urzeczywistnienie wartości decyduje się człowiek w wolności i w poczuciu odpowiedzialności, rozstrzyga o tym sam, sam się otwiera wobec świata wartości; wszystko to nie ma nic wspólnego z popędowością. Oczywiście nie tylko to, co psychiczne, ale i to, co duchowe, ma swoją dynamikę, ale dynamika duchowości nie wywodzi się z popędowości, lecz z dążenia ku wartościom. Duchowe dążenie ku war-

tościom wchłaniania w siebie popędy psychiczne jako zasila-
jącą je energię.

Spróbujmy wyjaśnić, posługując się porównaniem, jaki błąd popełnia psychoanaliza wobec tej energii popędowej zasilającej życie duchowe, ale tylko o je zasilającej. Cóż widzi robotnik oczyszczający kanały podziemne miasta? Widzi on tylko przewody gazowe i wodne oraz kable elektryczne. To jest wszystko, co widzi on z całego miasta, dopóki przebywa w świecie kanałów. Gdyby nie widział uniwersytetów, kościołów i domów modlitw, teatrów i muzeów miasta, nie wiedziałby nic o jego życiu kulturalnym. Wszystko to poznaje on jednak tylko w czasie wolnym od pracy, kiedy sam wychodzi na miasto; dopóki znajduje się w kanałach, dopóki przebywa w podziemiu miasta dopóty obraca się w świecie energii zasilających życie kulturalne. Ale życie kulturalne to nie gaz, prąd i woda.

Tak też jest z psychoanalitikiem. I on widzi tylko podziemie, psychiczne podziemie życia duchowego. I on widzi tylko dynamikę uczuć (dążenie do przyjemności!) i energetykę popędów (popędowość!) Ale życie duchowe to nie przyjemność i popęd. Jedno i drugie to rzeczy nieistotne, to nie to, o co właściwie idzie.

Ale to, co istotne, przyjmuje milcząco także psychoanalitik. O ile bowiem leczenie psychoanalityczne bywa kiedykolwiek rzeczywiście skuteczne, to drogą okreśną przez przedstawienie, na zasadzie egzystencjalnego zwrotu. Działa wtedy nie nauka psychoanalityczna, ale sam psychoanalitik, za każdym razem jako człowiek. Nigdy bowiem psychoanalitik nie jest tylko psychoanalitikiem, jest on zawsze równocześnie człowiekiem. Zapewne z chwilą, kiedy zaczyna działać jako człowiek, z tą chwilą wypada on ze swej roli psychoanalitika i oddziałując osobiście, jako osoba prywatna, nie czyni tego ze swego stanowiska zawodowego, ale czysto prywatnego. Tak jak robotnik w kanałach zna życie kulturalne miasta spoza miejsca swej pracy, tak i psychoanalitik wie o życiu duchowym drugiego tylko jako człowiek prywatny.

Z życiem duchowym łączy się też religia. Ta religia, którą Freud określił jako złudzenie, złudzenie bez przyszłości. Czyż mogło być inaczej? Psychoanaliza, jak stwierdziliśmy, obraca się w obrębie psychicznej podbudowy życia duchowego i ogranicza się do tego podziemia. Wy-

obraźmy sobie dla porównania, odmienca jaskiniowego, z jego zanikłymi oczami; dostosowany do życia w swoim podziemnym świecie, nie potrzebuje on narządu wzroku. Go by jednak się stało, gdybyśmy — pozwólmy sobie na taką fantazję — zaczęli mu opowiadać o świetle jaśniejącym w dzień ponad jego światem, tam w górze? Czy uwierzyłby on w istnienie światła? Czyż nie twierdziłby, że wszelka wiara w istnienie światła poza jego podziemnym środowiskiem nie jest niczym innym jak tylko złudzeniem?

Mówiliśmy wyżej, że w rozumieniu psychoanalitycznym za świadomą wolą stoi nieświadomy mus. W tym aspekcie cele, które stawia sobie ego, są tylko środkami do celów realizowanych przez id — poza plecami ego i ponad nim! W takim ujęciu wszystkie ludzkie motywy, a nawet sam człowiek jako całość muszą wyglądać nieprawdziwie. Wszystkie dążenia kulturalne, teoretyczne czy praktyczne, natury estetycznej, etycznej bądź religijnej, jednym słowem, wszelkie dążenia duchowe muszą wydać się tylko sublimacją.

Jeżeli wszystko jest sublimacją i niczym innym, wtedy duchowość w człowieku jest po prostu kłamstwem, samozłudzeniem. Na tym polega ślepotą psychoanalizy. Według niej, jeżeli jestem chirurgiem wypełniającym z zapalem swój zawód, to tylko ulegam złudzeniu, że ożywia mnie entuzjazm dla prawdy. „W rzeczywistości” zaś — jak to psychoanalitik będzie mi usiłować wmówić — jestem po prostu wysublimowanym sadystą albo voyeurom. Innymi słowy, w rzeczywistości folguję swoim popędom, a tylko ulegam złudzeniu, że kierują mną jakieś wartości.

Dla psychoanalizy zawsze coś się za czymś kryje, za wszystkim i za każdym; według niej zawsze coś jest utajone, a to, co jest utajone, jest czymś innym niż to, co jest jawne, a to inne jest zawsze tym samym: „niczym innym, jak tylko” libido.

Dlatego psychoanaliza wciąż jest nastawiona na demaskowanie i jest w istocie psychoterapią „demaskującą”. Jeżeli zatem dzieło C. G. Junga nosi tytuł *Przeobrażenia i symbole libido*, to charakteryzuje to istotę psychoanalizy w niejednym znaczeniu, w każdym razie w sensie dążenia, ażeby we wszystkim widzieć takie symbole i demaskować je.

Założmy jednak, że rzeczywiście tak jest, że wmawiam sobie to wszystko, całe moje dążenie do wartości, podczas gdy w istocie ulegam tylko nakazom swej popędowości. Czyż w konsekwencji nie miałbym prawa zapytać: dlaczego utrzymywać to samozłudzenie, po cóż mam w ogóle sublimować?

Łatwo przewidzieć odpowiedź, jaką na to pytanie udzieliłaby mi psychoanaliza. Odpowiedziałaby mi, że trzeba sublimować gwoli kultury. A zatem jest jakieś „dla czegoś”! I tu psychoanaliza wpada w pułapkę. Przez to, że uznaje ona coś „gwoli czegoś”, wykazuje, iż jest zmuszona uznać istnienie czegoś takiego jak wartość — quod erat demonstrandum.

Naturalnie mogłaby to także uzyskać tańszym kosztem; nie trzeba tylko było z góry zaprzeczać dążeniu człowieka ku wartościom, a zaoszczędziłaby sobie trudu wprowadzania z powrotem tych wartości, których istnienia zaprzeczyła.

Tyle co do pytania: „dlaczego mam sublimować”. A teraz drugie, cisnące się na usta pytanie: jak w ogóle mogę sublimować? Dobrze już wiemy, że psychoanaliza widzi tylko popędowość, nie dostrzegając dążenia ku wartościom. Ale przez to takie pojęcia, jak sublimacja albo wyparcie, stają się też niezrozumiałe, a na pytanie co do możliwości sublimowania nie dałoby się w ogóle odpowiedzieć. Ostatecznie bowiem nasunęłoby się ono przy dalszym pytaniu, bardziej ogólnym: kto kogo wypiera? Popędy (ego) — popędy (id)? Taka odpowiedź nie byłaby żadną odpowiedzią. Doprowadziłaby ona nas bowiem tam, gdzie w rzeczywistości doprowadziła psychoanalizę, mianowicie do koncepcji ego, wywiedzionego genetycznie z id, które samo składa się z popędów ego. Już sama ta koncepcja stanowi sprzeczną w sobie niedorzeczną konstrukcję.

Ale pod względem nie tylko genetycznym, lecz również dynamicznym koncepcja ta jest wewnętrznie sprzeczna i absurdalna. Nigdy popęd nie może sam z siebie zmusić inny popęd do przeobrażenia się i skierowania ku innym obiektom i celom popędowym. Wiąże się to z pierwszą częścią tytułu dzieła Junga, o którym była poprzednio mowa, dotyczącą „przeobrażeń libido”. W żadnym razie nie jest tak, by wszystko było ostatecznie tylko „symbolem” libido, ale także nie jest prawdą, że popędy mogą się przekształcać w wartości, które by mogły poskramiać popędy.

Czy kto kiedy słyszał, aby rzeka sama z siebie zbudowała siłownię?...

Tak więc nie można wyobrazić sobie ego jako czegoś, co składa się z popędów. Nie wyłącza to jednak możliwości, że w każdym dążeniu ku wartościom bierze udział także popędowość, a mianowicie, że dążenie ku wartościom korzysta z popędów jako z zasilającej energii. Energię tę jednakże włącza ego, które może i powinno nią rozporządzać. Przeciw naszemu ujęciu rzeczy wysunięto zastrzeżenia, zwracające uwagę na stosunki zachodzące w strajku, gdzie zarówno strajkujący, jak i łamistrajki są robotnikami. Przeoczono jednak to, że łamistrajków angażują nie pracobiorcy, lecz pracodawcy, że zatem działają oni w ich imieniu i w ich interesie, dla dobra przedsiębiorców. Dokładnie tak samo rzecz się ma w popędowości człowieka: o ile energia popędowa włącza się w dynamikę dążenia człowieka ku wartościom, dysponuje nią instancja pozapopędowa, której realności dowodzi takie właśnie dysponowanie, tym samym zaś jej nie przeczy.

Każda polemika z psychoanalizą jest jednak utrudniona przez to, że obwarowuje się ona własnym psychologizmem, gdy stwierdza, że kogo psychoanaliza nie przekonuje, kto jej nie rozumie, ten ma właśnie opory, bo sam nie poddał się treningowi psychoanalitycznemu. Psychoanaliza jednakże nie powinna sobie tak ułatwiać sprawy. Przede wszystkim dlatego, że wytykając oponentom albo pomawiając ich o opory, tym samym zrzuca się roszczeń do naukowości. Jeśli bowiem oczywistość tez psychoanalizy wiąże się z jakimś warunkiem afektywnym lub założeniami emocjonalnymi, tym samym przyznaje ona, że jej racjonalność ma słabe podstawy. Nauka zawsze opiera się na tym, co racjonalne, a nie na tym, co emocjonalne; na emocjach opiera się wiara, ale nie wiedza.¹

Chociaż polemika z psychoanalizą, jak i w ogóle z psychologizmem jest z jednej strony trudna, to z drugiej strony ułatwia ją, a nawet zwalnia nas od niej widowisko, jakiego wciąż jesteśmy świadkami, a mianowicie wzajem-

¹ Por. równie jędrne, jak świetne sformułowanie Burgharda Breitnera: „Kto nie wierzy w fakt dowiedziony naukowo, ten nie jest niewierzącym, lecz idiotą” (*Auflehnung gegen das biologische Gesetz*, Wien—Zürich, s. 96).

nego pożerania się tych różnych psychologizmów między sobą.

Po pierwsze widzimy, jak te rozmaite demaskujące psychoterapie starają się w z a j e m n i e zdemaskować, jak na przykład psychologia indywidualna zarzuca psychoanalizie (i to nie bez racji), że jest skłonna deprecjonować wyższe, nieseksualne formy życia człowieka na rzecz form związanych z libido. W oczach psychologa, wyznającego psychologię indywidualną, psychoanalitik uchodzi za tego, który nerwicowym wykrętem przeciwstawia zawsze tylko potęgę id. Za to dla psychoanalizy psychologia indywidualna służy za środek do dalszego wypierania popędu. Gdziekolwiek by się zwrócić w tę czy inną stronę, wszystko służy tylko za środek do celu, tego lub innego, tamtemu przeciwstawianego.

A teraz weźmy pod uwagę inne izmy; choćby na przykład ten, który w centrum swojego pola widzenia wysuwa zjawiska witalne, to znaczy biologizm; albo ten, który na miejsce zjawisk witalnych stawia społeczne, a więc socjologizm; albo wreszcie i ten izm, w którego centrum uwagi znajduje się twór obojnaczy, łączący oba jednostronne punkty widzenia tamtych obu w coś jeszcze bardziej jednostronnego — rasizm. I wówczas może zająć coś, co rzeczywiście już się kiedyś stało, a mianowicie zarzucenie psychologii indywidualnej, iż jest niczym innym, jak tylko „bronią w walce Żydów o panowanie nad światem”.

Wszystkie te izmy wciąż usiłują dowodzić nieprawdziwości ludzkich motywacji. Ostatecznie dochodzi do czegoś w rodzaju kulisowego uszeregowania tej nieprawdziwości: najpierw jako pierwsze, od samego tyłu stoi tylko jedno za wszystkimi — powiedzmy: libido; zawsze jednak jak się nas przynajmniej poucza — za tym czymś stoi znów coś innego — powiedzmy rasa albo klasa. Najpierw z punktu widzenia biologizmu wszystko zależy od dziedziczności; potem, w aspekcie psychologizmu — o wszystkim decyduje wychowanie; wreszcie według socjologizmu za wychowaniem stoi jeszcze otoczenie, środowisko społeczne jako instancja ostatecznie rozstrzygająca.

Najpierw psychoanaliza psychologizuje sumienie: staje się ono superego; wreszcie ulega ono zbiologizowaniu: za superego stoją popędy „ego”; a w końcu to wszystko zo-

staje jeszcze zsocjologizowane. Gdybyśmy mieli uwierzyć pewnej deklaracji francuskich psychiatrów, to superego nie jest niczym innym jak „ideologiczną nadbudową klasy rządzącej”. Albowiem „psychoanaliza zapoznaje istotny fakt, że mechanizmy psychiczne, które opisuje, są tylko czynnikami pośrednimi, ponad którym indywiduum osiąga swą społeczną realność”; sama zaś psychoanaliza jest „ideologią reakcyjną”¹, służącą tylko po to, by „odwodzić od walki politycznej”.

Oto jak izmy wzajemnie się zwalczają. Każdy z nich dostrzega ze swego jednostronnego punktu widzenia tylko jedną, jedyną warstwę bytu i na płaszczyźnie tej jednej warstwy rzutuje całą rzeczywistość, nie zważając na jej wielowymiarową pełnię. Płaszczyznę tę podnosi się do rangi prawdziwego bytu, a wszystko inne staje się nieprawdziwe, jest tylko pozorem, kulisami. Wreszcie pozostają już tylko same kulisy, ustawione szeregiem coraz głębiej i wszystko staje się złudzeniem — omnia vana. Jak już powiedziano, za wszystkimi izmami stoi zawsze ten sam nihilizm.

I podobnie jak każdy relatywizm, jak wszelki sceptycyzm, tak też wszystkie te izmy same ostatecznie się znoszą. Walcząc z sobą, rzucają w siebie hasła nie spostrzegając, jak przy tym rozpadają się ich gliniane bożki.

Winniśmy jeszcze odważyć się na próbę zdemaskowania psychoterapii „demaskującej” i zaatakowania jej samej i pokonać domenę psychologizmu jej własną psychologistyczną bronią. W tym celu wyjdźmy od równania stwierdzającego, że wiedza równa się mocy. Jeżeli odwrócimy to równanie, będzie ono brzmiało: niewiedza o czymś, nieświadomość czegoś równa jest niemocy. Z tego wynika również, że wiedza o „podświadomości” drugiego człowieka daje mi nad nim przewagę. Psychologia głębi rzekomo umożliwia mi wejrzenie w głębiny jego nieświadomości i przejrzenie go tak, że w końcu wiem o nim więcej niż on sam wie o sobie, niż o sobie wiedzieć może. Uzyskując środkami psychologii głębi tak wnikliwy wgląd w jego duszę, mam w ręku nie tylko klucz do jego duszy, ale także do niego samego. Odtąd mogę nim manipulować i rządzić, to znaczy kierować dynamiką jego afektów, energią popędów, jego

¹ Tytuł cytowanego francuskiego manifestu opublikowanego w „Nouvelle Critique” w czerwcu 1949 r.

kompleksami i mechanizmami; wobec jego życia psychicznego staje jak technik przed tablicą rozdzielczą.

Spróbowałismy tu naszkicować typ *médecin technique*, współczesnego, choć tak bardzo anachronicznego odpowiednika niesławnej pamięci *homme machine*. Siegając do źródeł tego medyczno-psychologistycznego nastawienia i postawy stwierdzimy, że wynikają one z resentymentu; nie tylko jednak z tendencji do zawładnięcia, ale także — posługując się określeniem zaczerpniętym z psychologii indywidualnej — z tendencji do deprecjonowania. Chodzi mianowicie o dążenie do nieuznawania w drugim człowieku jego istoty ludzkiej i do odarcia go z jego godności ludzkiej. „Ty” zostaje zdegradowane do id, człowiek przestaje być kimś, a staje się czymś.

Bynajmniej jednak nie jest tak, by ta z resentymentu zrodzona tendencja do technizacji, do depersonalizacji i uprzedmiotowienia człowieka leżała tylko u podstaw psychoterapii psychologistycznej, w szczególności zaś psychoanalizy. Nietrudno dowieść jej istnienia w psychiatrii w ogóle — naturalnie tylko w tej psychiatrii, która jest wyzbyta z szacunku dla duchowej osoby chorego, a cóż dopiero dla chorego psychicznie. Nieprawdziwe i nierzeczowe motywy takiej apersonalistycznej postawy i nastawienia do człowieka chorego zmierzają do władzy, która pozwala zaszufladkować człowieka jako przypadek, zdegradować go do przypadku: „pa” (paranoi, czyli obłądu), „p.p.” (porażenia postępującego) itp. W psychologistycznej psychoterapii człowiek znika za kompleksami, będąc ich prostą igraszką, zaś dla psychologistycznej psychiatrii człowiek jest tylko nosicielem objawów. Psychologistyczny psychoterapeuta degradowuje człowieka do istoty, w której wszystko jest obliczalne, zaś psychologistyczny psychiatra ubezwłasnowolnia go jako nieobliczalnego. W obu wypadkach w takim traktowaniu człowieka wyraża się tendencja do panowania nad nim.

Pewien mój kolega po fachu zapytany, dlaczego wybrał zawód psychiatry, odpowiedział: „Wie Pan, woląłem sam mieć klucze do zakładu psychiatrycznego, niżby je mieli inni...” O to właśnie idzie! o władzę „kluczową”, o władzę nad ludźmi drogą władzy nad ich duszami. Stąd zapewne pochodzi także magiczny nimb, jaki otacza najstarszą metodę psychoterapii — leczenie hipnozą.

Czyż trudno się dziwić, że takie dążenie do władzy i tendencja do odwartościowania wywołały reakcję, że coś w nas się buntuje przeciw degradowaniu osoby do rzeczy, a ego do id? Psychologizm w psychoterapii nie mógł być przyjęty bez sprzeciwu, musiał stać się powodem gniewu. Krył się za nim grzech przeciw duchowej osobie człowieka!

5. PSYCHOANALIZA A PSYCHOLOGIA INDYWIDUALNA

W przeciwieństwie do psychoanalizy jako analizy popędowości, analiza egzystencjalna jest analizą sensowności. Przedmiotem analizy egzystencjalnej jest właśnie sensowność istnienia. Przy tym dla niej nie podlega dyskusji jedno, a mianowicie, że człowiek jest zorientowany na sens. Analiza egzystencjalna widzi życie ludzkie jako przepełnione dążeniem do sensu.

Aby dalsze nasze poszukiwania posunąć naprzód, dobrze będzie przyjąć jako heurystyczno-hipotetyczny punkt wyjścia tezę Hansa Ursy von Balthasara, która mówi, że „sens bytu zawiera się w miłości”¹.

Zakładając, że miłość stanowi o sensie bytu, należy równocześnie stwierdzić, że miłość jest zawsze miłością kogoś drugiego. Kochać można tylko kogoś konkretnego, nigdy zaś coś abstrakcyjnego, to znaczy nigdy jakiś nakaz etyczny czy jakieś wartości moralne jako takie, same w sobie. Kochać można wartości tylko u kogoś, u jakiejś osoby (przy czym osoba ta nie musi być osobą ludzką, może nią być także osoba ponadludzka — na przykład Bóg). Osoba to konkret, to nawet coś najkonkretniejszego. Konkretność drugiej osoby dana jest człowiekowi, który kocha poprzez jej konkretne właściwości. Nie kocha się jednak tych konkretnych właściwości drugiej osoby, nie kocha się jej psychofizycznego charakteru (nosicielem którego jest osoba duchowa). Wszystko to bowiem — każda właściwość, każdy rys charakteru — jest czymś mniej lub bardziej powszechnym, natomiast sama osoba jest czymś jedynym i jednorazowym i dopiero wtedy, kiedy przeżywana jest w tej właśnie swojej jedyności i jednorazowości, wtedy dopiero

¹ *Wahrheit I (Wahrheit der Welt)*, Einsiedeln—Zürich 1947, s. 118.

jest kochana. Dopóki ulega się urokowi zalet cielesnych i właściwości psychicznych, dopóty nie chodzi o miłość, lecz o stan zakochania: postawa miłości wobec innego tym się odznacza, że przez zewnętrzny i wewnętrzny obraz objawia się nam jego osoba duchowa. Tylko do tej osoby mogę powiedzieć: ty. Nie mogę natomiast zwrócić się w ten sposób ani do żadnej wartości jako takiej, do czegoś, ani do żadnej właściwości u kogoś, na przykład do koloru czyichś włosów czy barwy oczu, kształtu nosa, sposobu mówienia, uśmiechania się itd., choćby mnie to wszystko nie wiadomo jak podniecało lub zachwycało.

A zatem miłość zakłada stosunek do drugiej osoby. Zarówno psychoanaliza, jak i psychologia indywidualna zapoznaje ten stosunek i o nim zapomina. Schodzi on na plan dalszy, podczas gdy na czoło rozważań psychoanalitycznych bądź psychologicznoindywidualnych wysuwają się stosunki inne: stosunek do id i do się.* W ten sposób określiliśmy trzy wymiary, w których ja (ego) rozprawia się z nie-ja (non-ego): ty — ono — się.

Podczas gdy stosunek ego (ja) do id (ono), podobnie jak ego (ja) — do się, jest anonimowy, to stosunek ja do ty jest stosunkiem osobowym. Jak długo moja miłość wpływa z id, z mojej popędowości, tak długo właściwie nie ma miłości. I gdy tylko mam na uwadze się, gdy poszukuję tylko nieosobowego typu stosunku, z tą chwilą nie ma już miłości. Albowiem miłość albo jest miłością między ja i ty, albo w ogóle jej nie ma...

W ogóle dzieje się tak, że „miłość” wpływająca z id oraz miłość nastawiona na się wzajemnie się jakoś warunkują: id znajduje zawsze tylko się, ale też i szuka zawsze tylko się, podczas gdy ja zawsze szuka i znajduje tylko ty.

Powinowactwo między id i się daje się także inaczej wyjaśnić. Gdy tylko osobowy stosunek ja do ty staje się anonimowym stosunkiem id do się, ja nie wprowadza do swego stosunku do drugiej osoby niczego istotnego, niczego własnego, nic ze swej istoty, a tym samym też nie jest zainteresowane drugą osobą jako taką, jako osobą, lecz tylko jako czymś anonimowym. Jednym słowem, id, które

* W oryginale: man — zaimek, który — podobnie jak francuskie „on” — nie ma odpowiednika w języku polskim. Zaimek ten służy do tworzenia formy nieosobowej czasownika, na przykład „robi się”, „mówi się” itp. (przyp. tłum.).

coś lubi, nie jest jeszcze kochającym ja, a to, co „się lubi”, nie jest już kochaną drugą osobą.

Co się dzieje wtedy, gdy miłość zostaje wprzęgnięta w sieć kategorii, w układ współrzędnych psychologistycznej psychologii głębi, psychoanalizy i psychologii indywidualnej? Obie ostatnie podchwycą to, co im odpowiada: to, co da się umieścić na psychologistycznej osi odciętych psychoanalizy bądź też na socjologicznej osi rzędnych psychologii indywidualnej. Obydwie jednak pomijają w zjawisku miłości jej fenomenalność, jej egzystencjalność. Rozpoznać to może tylko analiza fenomenologiczna względnie egzystencjalna. Natomiast psychologistyczna psychologia głębi odrzuca osobową egzystencjalność miłości i zwraca uwagę tylko na jej witalną względnie społeczną faktyczność. Oczywiście, to, co pozostaje z takiej operacji, może być tylko szczątkiem miłości.

Znamy te szczątki miłości: znane nam z psychoanalizy dążenie do przyjemności oraz poczucie wspólnoty — pojęcie z psychologii indywidualnej. Oto resztki miłości, jakie pozostają psychologistycznym psychologom głębi, oto wszystko, co swymi zabiegami uczyniły z miłości u ludzi: z jednej strony pospolity seksualizm, popędowość płciową, z drugiej zaś — jedynie spółkę, społeczną zależność.

Co zaś w procesie takiego rozpadu dzieje się z dążeniem do sensu? Z powodu psychologistycznego odwrócenia się od egzystencji osobowej i zwrócenia się ku faktom witalnym, a mianowicie ku seksualizmowi, dążenie do sensu przemienia się w dążenie do rozkoszy, co odpowiada psychoanalitycznej zasadzie libido. Natomiast z racji indywidualno-psychologicznego odwrócenia się wyłącznie ku społecznej stronie człowieka dążenie do sensu zmienia się w dążenie do mocy, do znaczenia.

Okazuje się więc, że rozkład miłości nieodzwrotnie pociąga za sobą degradację dążenia do sensu. Zdegradowane dążenie do sensu jest w swej istocie już dążeniem zsubiektywizowanym i pod tym względem dążenie do mocy jest zupełnym przeciwieństwem dążenia do miłości, do miłości jako sensu istnienia. Moc zna i docenia tylko sens i wartość subiektywną, relatywną, wartość „dla siebie”; natomiast miłość widzi także sens i wartość obiektywną, bezwzględną, wartość „samą w sobie”. Moc ma na względzie użyt-

kową wartość rzeczy, miłości zaś chodzi także o godność osoby.

Moc uczy szukania własnej korzyści, a miłość — dostrzegania wartości.

Tym, którzy wprowadzie opowiadają się za mocą, a winni się zwrócić w kierunku sensu, dobrą wskazówkę dają słowa Johna Ruskina: „Istnieje tylko jedna moc — moc ratowania; i tylko jeden zaszczyt — zaszczyt pomagania”. Rzeczywiście, analogiczny stosunek zachodzi między mocą a sensem z jednej strony, a z drugiej między godnością a sprawnością. Ale popełnilibyśmy wielki błąd sądząc, że dążenie do sprawności zastępuje dążenie do godności w znaczeniu sublimacji. Jest raczej odwrotnie, pierwotną nie jest żądza zaszczytów, ale dążenie do sprawności, do wyczynów; podłożem wszelkiej żądzy zaszczytów jest właśnie zdegenerowana żądza osiągnięć.

Żądza osiągnięć jest jednak — w porównaniu z żądzą zaszczytów — niewygodna. Na zaszczytach bowiem można poprzestać, na laurach można spocząć, ale żądza osiągnięć nie daje spokoju, ponagla do wyczynów coraz to większych! Nawiasem zauważmy przy tym, że jeśli chodzi o wyczyny maksymalne, człowiek bynajmniej nie powinien rywalizować z innymi, a co najwyżej z sobą samym. A nawet i tego czynić nie powinien, bo nigdy nie można dać z siebie czegoś absolutnie najlepszego, ale tylko to, co w danym czasie jest najlepsze, najlepsze, jeżeli chodzi o siebie samego i swoją aktualną sytuację. Moim rywalem nie jest nikt inny; rywalem nie jestem nawet w stosunku do siebie samego z minionego okresu dojrzewania względnie niedojrzałości — mogę być swoim rywalem tylko wobec samego siebie, dysponując możliwościami, jakimi rozporządzam w danym momencie.

W niczym to wprowadzie nie zmienia obowiązku dążenia do osiągnięcia tego, co jest bezwzględnie najlepsze, jeśli chcemy osiągnąć to, co względnie najlepsze.¹

Można by zauważyć, że wiedza o tym może przeszkadzać w działaniu. Świadomość możliwości osiągnięcia tylko względnych wyników przeszkadza dążeniu do osiągnięcia

czegoś bezwzględnie najlepszego. Zapytajmy się szczerze: czy taka świadomość musi paraliżować moją wolę? Czy nie jest możliwe dążenie do uzyskania w działaniu bezwzględnie najlepszych wyników, równocześnie zdając sobie sprawę z tego, że będą to wyniki względne? Na to pytanie trzeba odpowiedzieć twierdząco, ale jest to możliwe pod warunkiem, że zdam sobie sprawę, iż tylko wtedy uzyskam względnie dobry wynik, jeżeli intencją moją będzie osiągnięcie tego, co bezwzględnie najlepsze. Dobre uświadomienie sobie tego, że mogę osiągnąć tylko efekt niepełny, nie jest przeszkodą, a może być zachętą dla chęci uzyskania wyniku najlepszego. Innymi słowy: świadomość niemożliwości osiągnięcia doskonałego wyniku nie tylko nie musi przeszkadzać intencji osiągania doskonałości, ale może ją nawet wspierać. Człowiek w działaniu potrzebuje przewodnika i dlatego też potrzebny mu jest odstęp, jaki go od niego dzieli. Przewodnik przestaje być potrzebny, gdy się go doścignie. Był ludzki urzeczywistnia się w napięciu między tym, co jest, a tym, co być powinno, i napięcie to jest potrzebne. Człowiek bowiem nie istnieje po to, by być, ale po to, by się stawać...

II. SOCJOLOGIZM

Wszystko, co ludzkie, jest uwarunkowane. Jednakże to, co istotnie ludzkie, jest sobą tylko o tyle, o ile wznosi się ponad własne uwarunkowanie i o ile je przewyższa, o ile je „transcenduje”. Człowiek jest więc człowiekiem tylko o tyle, o ile — jako istota duchowa — jest czymś wyższym niż sam jego byt cielesny i psychiczny. Albo: egzystencjalnie jest się człowiekiem tylko o tyle, o ile można się wyzwalać i dystansować od tego, co witalne i społeczne. Oczywiście, człowiek jest także istotą witalną i społeczną (proszę zwrócić uwagę na to, co przedtem powiedziałem o psychoanalizie i psychologii indywidualnej); ale to, czym jest on w „istocie”, to jest egzystencjalne i zawiera w sobie możliwość także transcendowania, wznoszenia się ponad konieczności witalne i społeczne. Nic w tym dziwnego: transcendencja należy bezwarunkowo do istoty egzystencji. Zależność człowieka od id i od się jest zatem

¹ Por. słowa Goethego o „czarnym punkcie na tarczy, który trzeba mieć zawsze na muszce, choćby się nie zawsze w niego trafiało”.

nie tylko czymś mu danym, ale jest także zadaniem: wzywa go do opanowania.

Biologizm i psychologizm ma na uwadze witalne uwarunkowanie człowieka, socjologizm zaś — uwarunkowanie społeczne. Cóż z tego wynika? Społecznie uwarunkowane jest mniej lub bardziej wszystko, a każde pytanie o uwarunkowanie społeczne jakiegokolwiek bądź rodzaju jest z tego punktu widzenia zasadniczo usprawiedliwione; ale to nie znaczy, by takie pytanie było zawsze owocne. Można by na przykład zapytać, jakie są socjologiczne założenia nauk medycznych. Nie wypadałoby jednak pytać się o socjologię chirurgii żołądka, a już zupełnie nie do pomyślenia jest polityczno-krytyczna ocena metod operacji żołądka według Billrotha I, II czy III, i udzielenie zgodnie z tą oceną odpowiedzi na pytanie, którą metodą należałoby operować. Natomiast można odpowiedzieć na pytanie, czy warunki ekonomiczne pozwalają choremu ubezpieczonemu i nieubezpieczonemu poddać się operacji...

Powtórzmy: w życiu ludzkim wszystko jest społecznie uwarunkowane. Ale socjologizm dostrzega tylko społeczne uwarunkowanie; dla niego uwarunkowanie to tak otacza i przenika wszystko to, co ludzkie, że to, co właściwie ludzkie, zupełnie uchodzi jego uwadze.

I znowu w odniesieniu do socjologizmu, podobnie jak w odniesieniu do psychologizmu, należy w naszych rozważaniach sięgnąć głębiej, a mianowicie do podstaw jego psychogenezy. O co właściwie chodzi temu, który wciąż usiłuje wykazywać społeczne uwarunkowanie ludzkiego zachowania? Przypatrzmy się temu bliżej: społecznie uwarunkowane jest także nasze poznanie, pojmowanie czegoś; ale jak dopiero z wnikliwej obserwacji zaraz się okaże, społecznie uwarunkowane są tylko sam poznający i samo poznawanie. To zaś, co w danym momencie jest poznane względnie ma być poznane, takiemu uwarunkowaniu nie ulega. Charakterystyczną jednak cechą, a nawet założeniem socjologizmu jest to, że za licznymi uwarunkowaniami podmiotu poznania znika mu przedmiot poznania! I to jest właśnie to, o co mu ostatecznie chodzi: o roztopienie przedmiotu w podmiocie — w tym w najwyższym stopniu uwarunkowanym podmiocie. Przedmiot zostaje wchłonięty przez podmiot! Przedmiot zostaje pod-

dany uwarunkowaniu podmiotu, przy czym skrajne uwarunkowanie, w którym uczestniczy taki przedmiot, oznacza zarówno uwarunkowanie tego, jak żyje, jak i tego, jak żyć powinien, dotyczy więc i działania, i przeznaczenia. Przedmiot objawia się wtedy od strony społecznej zarówno w transcendującym bycie ludzkim (Dasein), qua existentia, jak i w bycie określonym (Sosein), qua essentia.

Tym samym zostaje utracona obiektywność przedmiotu — socjologizm staje się subiektywizmem, co oznacza zarazem rezygnację z uznania bezwzględego znaczenia istności obiektywnych (na przykład wartości bezwzględnych i obiektywnych!). Socjologizm staje się relatywizmem.

Błąd, jaki przy tym popełnia socjologizm, polega na pomieszaniu przedmiotu z treścią. Treść pewnego poznania tkwi w świadomości i jest podporządkowana uwarunkowaniu podmiotu; natomiast przedmiot poznania jest w stosunku do świadomości transcendentny i w żadnej mierze nie podlega uwarunkowaniu podmiotu.

Wiemy też, z jakiego powodu całe poznanie jest w najwyższej mierze uwarunkowane subiektywnie: każda treść od samego początku stanowi tylko pewien fragment rzeczywistości. Na przykład narządy zmysłów spełniają funkcję filtra — zmysły dostosowane są każdorazowo na określoną częstotliwość specyficznej energii zmysłowej. Także organizm jako całość uczestniczy w otaczającym go świecie tylko w pewnej jego części i ta część stanowi dla niego specyficzne środowisko. Każde takie środowisko jest jednak tylko jednym z aspektów świata, a każdy taki aspekt wybraną cząstką całego spektrum świata.

Chodzi nam tu o wykazanie, że całe uwarunkowanie, cała subiektywność i relatywność poznania odnosi się tylko do tego, co przy poznaniu zostaje wybrane, w żadnym zaś razie do tego, z czego dokonano wyboru. Innymi słowy: całe poznanie jest wybiórcze, selektywne, ale nie produktywne, nigdy nie stwarza świata, nawet świata nas otaczającego, a tylko z niego wybiera.

Podobnie jest z organizmem społecznym — także on warunkuje poznanie i poznającego, ale nie stwarza, ani nie określa tego, co poznane, i tego, co ma być poznane. Socjologizm jednak postępuje tak, jakby obiekt, przedmiot,

zależał w swej egzystencji i w swej esencji od tego, co socjologiczne, widzi przeto zawsze tylko społeczną relatywność. Jak każdy relatywizm, tak i on relatywizuje wszystko — z jednym wyjątkiem: sam siebie absolutyzuje. Dlatego socjologisci bronią się przed zastosowaniem socjologicznej analizy wobec socjologizmu. I wiedzą, dlaczego to czynią.

Biologizm i psychologizm — obydwie rozpatrujące organizm psychofizyczny w sposób izolowany, już nie społeczny, ale vitalny — znają tylko jego stronę biologiczną względnie psychologiczną, i poza organizmem psychofizycznym nie dostrzegają osoby duchowej, nie widzą subiektywno-duchowej egzystencji. Socjologizm widzi tylko to, co socjologiczne, a relatywizując i subiektywizując wszystko inne w odniesieniu do tego, co socjologiczne, zapoznaje to, co obiektywno-duchowe — logos.

Dla socjologizmu wszystko jest socjologiczne, jest ono wszechmocne; to, co obiektywno-duchowe, nie jest dla niego niczym innym jak tylko wytworem, produktem. Socjologizm uważa to, co socjologiczne, za coś produktywnego, nie zaś selektywnego. Wydaje mu się, że może ono stwarzać cały świat (a nie tylko wydzielać ze świata pewne środowisko), nawet świat wartości, choćby względnych i subiektywnych, nawet samego Boga.

Socjologizm być może nie sądzi, że człowiek „produkuje” Boga. Socjologizm nie uważa, by człowiek Boga stwarzał na swoje podobieństwo. Nie podziela on twierdzenia Protagorasa, według którego człowiek jest miarą wszechrzeczy. Człowiek nie stwarza swego Boga na miarę własną, ale na miarę tak zwanych środków produkcji i stosunków produkcyjnych. Tylko one wydają się miarodajne, one jedne — decydujące. Absolutyzuje się więc już nawet nie samego człowieka; nie to, co ludzkie, ale co podludzkie, przedstawia się jako podstawę duchowości, jako podbudowę „ideologicznej nadbudowy”. Duchowość nie jest już czymś istotnym, a staje się czymś pochodnym.

O co chodzi socjologom? Chodzi o to, aby pytanie dotyczące społecznego uzależnienia wszystkich rzeczy i każdej rzeczy — także obiektywnych i absolutnych — stawiać

tak długo, aż istnienie wszystkiego, co obiektywne i absolutne, nie okaże się wątpliwe.

Nasze twierdzenie trzeba jednak uzasadnić. Spróbujemy to uczynić na przykładzie i wykazać, czy rzeczywiście za socjologizmem (podobnie jak za psychologizmem) i w ogóle za wszelkim relatywizmem, nie kryje się główny motyw, jakim jest tendencja do deprecjonowania wartości, a mianowicie tendencja do niszczenia obiektywności przedmiotów, a tym samym — jeśli chodzi o wartości obiektywne — do ich dewaluacji.

Przykładem tym będzie praca Teodora Hartwiga pt. *Der Existentialismus. Eine politisch-reaktionäre Ideologie*, Wien 1948. Wybierzmy wprawdzie zdania ogólnie omawiające tę filozofię: „Filozofię... wyklada się z racji państwowych na uniwersytetach, aby do umysłów studiującej młodzieży wprowadzić wyobcowanie od świata” (s. 2). Widzimy więc, że autor zajmuje się szczególnie społecznym uwarunkowaniem filozofii, i na razie zanotujmy sobie to twierdzenie jako wprawdzie charakterystyczne dla problematyki socjologicznej, ale jeszcze nietypowe dla metody socjologicznej. Tym, że tendencja, jaką wykazuje sposób pojmowania autora, jest jednostronna, nie będziemy się zajmować, zostawiając to socjologom. Posłuchajmy dalej: „Metafizyczny charakter, jaki ma niemiecka filozofia poczynając od Kanta, tłumaczy się tym, że Niemcy przy podziale (kolonialnym) świata otrzymały za mało” (s. 139). Także i taka ocena, zwłaszcza metafizyki, należałaby do kompetencji socjologów, gdyby autor nie posunął się do uogólnień, z których wynika, że metafizyczny niepokój jest (można by dodać: „niczym innym, jak tylko”) strachem przed bolszewizmem (s. 8). Na innym miejscu (s. 18) krótko i węzłowato utożsamia on wolność z... „samowolą monopolu kapitalistycznego” (cyniczna tendencja do deprecjonowania wartości ujawnia się w dodanych do tego słowach: „naturalnie tylko...”). Wreszcie pojęcie takie, jak „nic” Heideggera przyrównuje do „zmierzchu bogów burżuazji” (s. 83). Osobliwym musi się wydać, kiedy autor cytuje takie zdanie Jaspersa: „Oprócz motywów i sytuacji zrozumiałych psychologicznie i socjologicznie, na świat oddziałuje także bezwarunkowość egzystencji i duchowości idei” — aby je potem tak skrytykować: „Jest to, oczy-

wiecie, nic innego, jak tylko polityczny defetyzm", który służy temu, by dławić wszelką inicjatywę! (s. 174) (Zwróćmy uwagę na, moim zdaniem, tak charakterystyczny dla nihilizmu zwrot „nic innego, jak tylko”, cynicznie deprecjonujący wartości.) Można by oczekiwać czegoś wręcz przeciwnego, ale przecież autor nie dyskutuje — on tylko dekretuje.

Następnie Hartwig zwraca się do egzystencjalizmu, analizując go i krytykując wyłącznie i jednostronnie od strony społecznej: „Wiara w egzystencjalną wolność woli wypływa z marzenia zrodzonego w czasach, kiedy polityczną wolność wyrażania woli dotkliwie ograniczono dyktatorskimi środkami” (s. 159). To brzmi dość przekonująco, ale dlaczego autor mówi wcześniej (s. 96) — w związku z obozami koncentracyjnymi — że „egzystencjalizm stanowił pożądaną akompaniament ideologiczny tej okrutnej zabawy”? Egzystencjalizm przecież jeszcze istnieje, czyż więc miałyby to być aluzja, że nadal istnieją obozy koncentracyjne?

Wolność woli jest dla autora zwykłą fikcją (ss. 15, 63). Albowiem „nowoczesna psychologia głębi bez reszty usunęła pojęcie wolności woli; w rzeczywistości naszą wolą rządzą popędy działające w naszej podświadomości”. Sądzieliśmy, że mamy tu do czynienia raczej z defetyzmem niż z wyżej przytoczoną tezą Jaspersa. Kogo więc może zdziwić to, że w oczach naszego autora egzystencjalizm stoi w jednym szeregu z „wiarą w cuda, z okultyzmem i kubizmem” (s. 153).

Do socjologizmu przyłącza się psychologizm: według autora filozof cierpi na psychiczne natręctwa (s. 65), a „ludzie religijni i filozofowie są właściwie największymi egoistami” (s. 15—16). „Nowoczesna psychologia głębi rzekomo odsoniła nerwicowy charakter nie tylko religii, ale także wszelkiej metafizyki” (s. 46). Dokładna diagnostyka nie obchodzi autora, niezrozumiałe bowiem jest to, że raz mówi on o objawach nerwicowych, a drugi raz o psychotycznych — i tak na przykład na s. 11 wyjaśnia, że „w przypadku filozofii egzystencjalnej i chrześcijańskiej wiary w życie pozagrobowe dominują wyobrażenia urojeniowe”, a na s. 70 twierdzi, iż „religia jest pewnego rodzaju nerwicą natręctw”. Nie chcemy już więcej polemizować z takimi dziennikarskimi sformułowaniami, jak na przykład

to, „że religia jest psychicznym wyrostkiem robaczkowym człowieka” (s. 68).

Dla autora religia jest poza tym środkiem narkotycznym i zrównuje on ją pod każdym względem ze sportem, kinem i jazzem (s. 7). „Cała religia wywodzi się z infantylnego myślenia ludzi prymitywnych”; zdaniem autora „Bóg zastępuje ojca dużym i małym dzieciom” (s. 86). Dlaczego? Dlatego, że małe dzieci wyobrażają sobie Boga jako dostojnego starszego pana, z długą białą brodą — odpowiednio do psychologicznego uwarunkowania ludzkich wyobrażeń — a duże dzieci, jak na przykład, ojcowie małych dzieci, przedstawiają sobie Boga jako mglisty „absolut” — odpowiednio do socjologicznego uwarunkowania swoich wyobrażeń (na przykład uwarunkowania spowodowanego przez tę okoliczność, że dzięki swej sytuacji społecznej mogli oni otrzymać wykształcenie w gimnazjach humanistycznych). Czy dlatego nie istnieje Bóg, że wszystkie te wyobrażenia Boga, jako wyobrażenia, w znacznej mierze są względne i subiektywne? Taki wniosek jest typowy dla psychologizmu i socjologizmu! Ale nauczani doświadczeniem, byliśmy od początku przygotowani na takie pomieszanie tego, co jest uwarunkowane i co uwarunkowane być musi — z tym, co uwarunkowane nie jest i być nie może. Wszakże psychologizm Hartwiga może się zdobyć tylko na przedstawienie Boga jako „tworu fantazji chorych na nerwicę natręctw” (s. 178). I Bóg musi pozwolić na zaliczenie siebie podobnie — jak wolności woli — do fikcji (s. 68).

Zrozumiałe jest, że taki sam los spotyka też duszę (tamże). Jak można było się spodziewać, właściwości psychiczne, jeżeli można wierzyć autorowi, są „funkcjami ciała (układu nerwowego)” (s. 68). Następnie autor stawia zabawne pytanie, „które hormony grają jakąś szczególną rolę przy powstaniu i szerzeniu się egzystencjalizmu” (s. 52).

Pozwólcie, proszę, że na takie pytanie nie odpowiemy, pozwolimy sobie natomiast zacytować bez komentarzy trzy zdania: „I w tym samym tonie rzecz ciągnie się bez końca, można by się uśmieć, gdyby to nie było takie smutne” (s. 69). — „To, co dzisiaj... w literaturze ma odwagę wyjść na światło dzienne, nie jest warte farby drukarskiej, jaką się na to zużywa” (s. 68). — „Z tak wielką bzdurą polemizować nie można” (s. 190). Z tymi twierdzeniami Hartwiga

zgadzamy się najzupełniej i na tym przerywamy naszą polemikę...

A właściwie co tu się naprawdę dzieje? Psychologizm i socjologizm — każdy nihilizm — stara się ostatecznie zawsze o to samo: wygrywać naukę o bycie przeciw ontologicznej metafizyce! Jakże chętnie posługuje się on „czyścią”, ścisłą, empiryczną wiedzą przyrodniczą, ale zapomina przy tym, że wszelka nauka, a więc i nauka przyrodnicza, sama jest jakąś metafizyką i zawiera — choćby błędne — przesłanki metafizyczne. Właśnie dlatego, że przemilcza się te implikacje metafizyczne — „metafizykę implicite”, jak ją raz nazwaliśmy — bywa ona często błędna. Ale nie zapominajmy: metafizyczne wnioski z nauki o bycie są możliwe — ale przesłanki metafizyczne są niezbędne. Nauka musi zawsze jakoś przesłaniać byt, nie umie ona działać inaczej niż wydzielając z całego obrazu rzeczywistości cząstkowy aspekt świata. Dopiero wtedy, i tylko wtedy, kiedy pomijam to, kim i czym jest człowiek poza tym, i traktuję człowieka jako istotę czysto cielesną, mogę uprawiać na przykład neurologię. Dopóki ustosunkowuję się do człowieka chorego wyłącznie jako neurolog — dopóty rzeczywiście muszę uznawać to, co utrzymuje Hartwig, a mianowicie, że czynniki psychiczne są funkcjami układu nerwowego!

Pamiętajmy jednak, że zanim kiedyś ujrzałem czyjś mózg, wiedziałem już, że istnieje to, co duchowe, i miałem pewność, że duchowość istnieje jako dana mi bezpośrednio rzeczywistość! Mogę wprawdzie wyłączać ją ze swych rozważań, a nawet muszę ją wyłączyć, jeżeli mam nie tylko coś ogólnie wiedzieć o człowieku, ale też uprawiać określoną naukę o człowieku, naukę przyrodniczą. Muszę jednak zdawać sobie sprawę z tego, że takie wyłączenie z rzeczywistości określonych realiów, jak na przykład czynników somatycznych, jest równoznaczne ze stwarzaniem fikcji. Taką fikcję stwarza neurolog — nie samowolnie, lecz faktycznie — uważając, że człowiek „jest” tylko układem nerwowym i utrzymując, że istnieje tylko to, co cielesne, „jak gdyby” człowiek nie istniał duchowo, a był realny jedynie cielesnie.

Powiedzieliśmy: nauka musi ujmować sprawę tak, „jak gdyby” człowiek był istotą przyrodniczą i jako taki — istotą pozbawioną wolności. Widzimy więc: brak wolności

jest tym właśnie, co stanowi fikcję. I tak doszliśmy do wniosków zupełnie przeciwnych twierdzeniom Hartwiga.

Naturaliści wszakże nie przyznają nam tak łatwo zwycięstwa, lecz przeciwstawiają nam twierdzenie, że pewność własnej wolności, na jakiej się oparliśmy, jest tylko samozłudzeniem. Albowiem determiniści wcale nie zaprzeczają temu, że człowiek czuje się wolnym, lecz twierdzą, że właśnie dlatego się ludzi — utrzymują mianowicie, że człowiek tylko odczuwa tak, jak gdyby był wolny.

Pozornie chodzi tu tylko o przeciwstawne sobie opinie. Aby w naszym rozważaniu posunąć się dalej, trzeba to uczynić drogą okrężną: deterministyczni filozofowie nie są osamotnieni w swym twierdzeniu, że wola jest pozbawiona wolności; to samo twierdzą także chorzy na schizofrenię paranoidalną, z tą tylko różnicą, że, po pierwsze, sami odczuwają swoją bezwolność, a po drugie, stwierdzenie to ograniczają do własnej woli, utrzymując na przykład, że wola ich nie jest ich własną wolą, lecz cudzą, że ich chcenie wywołane jest przez kogoś innego, który na nie wpływa itp.

Także deterministyczny filozof może znaleźć się w sytuacji, w której odczuje, że wola jego nie jest wolną, względnie — jak się wtedy wyrazi — że odczuje, iż jego wola nie jest wolna. Aby to nastąpiło, wystarczy zażyć 30 γ (= 0,000030 g) LSD₂₅, tj. dwuetyloamidu kwasu lizergowego¹; ilość ta wystarcza do wywołania zatrucia objawiającego się przede wszystkim psychicznie: zaburzeniami postrzegania, stanami depersonalizacji, derealizacji itp. Na przykład osoba poddana takiemu doświadczeniu czuje, jakby była pozbawiona skóry i znajdowała się poza nią albo też w skórze innej osoby. Inni znów czują, że mają nieskończenie długie nogi, że od lewej ich stopy dzielą ich kilometry, albo to, że ich żołądek podzielony jest na lewą i prawą połowę. Twarze i postacie ulegają karykaturalnemu zniekształceniu, określanemu jako „picassowskie”. Inna osoba podała, że czuje, jakby dwie części jej jaźni były od siebie przestrzennie oddzielone, i każe zaprotokołować: „Moje otoczenie i ja sam czuję się jak mario-

¹ Por. W. A. Stoll, „Schweiz. Arch. Neur.”, t. 60, 1947, oraz A. M. Becker, „W. Z. Nervenheik.”, t. 2, s. 402, 1949.

netka". Także inne osoby doświadczalne czują się, jakby były pajacami, automatami. Albowiem jak to określiła jedna z badanych osób — w czasie działania LSD₂₅ „nie żyje się, lecz się przemija”.

Czy zatem dopiero po zażyciu LSD₂₅ można doświadczyć na sobie prawdy determinizmu i surrealizmu? Czyżby tylko w takich okolicznościach, w toksycznych warunkach, było możliwe wykazanie i przeżycie prawdy deterministów? Cóż by to więc była za prawda?

W twierdzeniu wyżej wspomnianej osoby, że składa się ona z dwu jaźni, albo innej, że posiada nogę długą na kilometry, jest zapewne tyleż prawdy, ile w twierdzeniu, że wola ludzka nie jest wolna, albo — wyrażając to żargonem osób badanych — że człowiek jest automatem. Innymi słowy: delikatnie mówiąc, trzeba uznać przynajmniej za bardziej prawdopodobne to, że dwuetyloamid kwasu lizergowego stwarza złudzenie w odniesieniu do wolnej woli, niż to, że złudzenie to usuwa.

Zakończmy te rozważania, w których usiłowaliśmy wykazać psychogenezę motywów zabiegów socjologicznych, ostatnim cytatem z książki Hartwiga. Ostatnie zdanie książki (poza posłowiem) brzmi: „Musimy jeszcze pokonać metafizyczny cień religii, która dzisiaj na nowo odżywa w postaci egzystencjalizmu” (s. 185). — W przeciwieństwie do Nietzschego, Hartwig widocznie uważa, że Bóg wciąż jeszcze nie „umarł”. Jednakże jasne jest psychologiczne uwarunkowanie tego, co leży u podstawy uporczywego socjologicznego wykazywania socjologicznych uwarunkowań — socjologiczni demaskatorzy zostali sami psychologicznie zdemaskowani: ich motywem jest zabicie Boga!

Powróćmy do tematu, z którego wyszliśmy. Dla socjologizmu, jak powiedzieliśmy, to, co socjologiczne, jest wszystkim i jest wszechmocne. W tym, co określa się jako socjologiczne, zawierają się czynniki zarówno społeczne, jak ekonomiczne i polityczne, innymi słowy: społeczeństwo, gospodarka, państwo.

Musimy się strzec przed nieporozumieniem: nie należy

mylić społeczeństwa ze społecznością. Społeczność tworzymy i zakładamy „my”, powstaje ona zawsze ze stosunku pomiędzy „ja” i „ty”, podczas gdy społeczeństwo mieści się w kategoriach bezosobowych, względnie taką kategorię stanowi. Różnica stanie się wyraźniejsza, gdy zamiast mówić o społeczeństwie, będziemy mówili o masie.¹

Jeżeli to wszystko, co właśnie przeciwstawiliśmy społeczności, będziemy odtąd określać jako kolektyw, to będzie jasne, że u podstawy socjologizmu tkwi myślenie kolektywistyczne. Nawiasem zauważmy, że myślenie kolektywistyczne, zmierzające ku takim samym wartościom, za jedyną miarę wartości uznaje użyteczność społeczną, a pomija to, co jest poza nią — osobową godność człowieka.

Myślenie kolektywistyczne to objaw choroby, na którą cierpi przeciętny człowiek. Jednym słowem: kolektywizm jest tylko jednym z elementów patologii ducha naszych czasów.

PATOLOGIA DUCHA CZASU

Znane jest powiedzenie niemieckiego patologa Virchowa: „Polityka to medycyna na większą skalę”. Patrząc na to, co się dzisiaj w polityce dzieje, można by ulec pokusie, by zmienić to zdanie następująco: „Polityka to psychiatria na większą skalę”.

Jeżeli Virchowowi przyznamy rację, to uprawnimy lekarza do zajmowania się polityką, jeżeli zaś zgodzimy się na wyżej proponowaną modyfikację, to lekarza do tego nie tylko uprawnimy, ale także zobowiązemy.

Mówi się już o „psychopolityce” (Johannes Neumann), a nawet żąda się, aby przywódców politycznych okresowo poddawano badaniom psychiatrycznym. Jednakże pojęcie

¹ Por. odnośne sformułowanie w mojej książce pt. *Ärztliche Seelsorge*: „Sens indywidualności spełnia się dopiero w społeczności” (s. 55). „Jeżeli sama społeczność ma mieć swój sens, to nie może obejść się bez indywidualności tworzących ją indywidualności, podczas gdy w masie sens tych jedynych w swym rodzaju egzystencji... musi zaniknąć, w masie bowiem każda odrębność działałaby zakłócająco. Prawdziwą społecznością jest istotnie tylko wspólnota osób odpowiedzialnych — masa zaś jest tylko sumą istot pozbawionych osobowości.”

patologii ducha czasu, choroby ducha czasu, w żadnej mierze nie oznacza, że istnieje także psychiczna choroba czasu. Raczej wciąż się stwierdza, że częstość występowania prawdziwych chorób psychicznych, także samobójstw, nie zależy od ducha czasu i na przykład nie wzrasta w czasie wojen i kryzysów.

Co innego — stwierdzane w każdym czasie — powinowactwo niektórych rodzajów psychopatii z pewnymi kierunkami politycznymi, a nawet mocne powiązanie z nimi: psychopaci zawsze są skłonni do politycznych skrajności, do polityki radykalnej.

Na ósmym kongresie psychiatrów skandynawskich (Kopenhaga 1946) przedstawiono wyniki badań komisji psychiatrycznej¹, ustanowionej przez norweskie ministerstwo sprawiedliwości. Zbadano ogółem 60 000 stronników Quislinga, przy czym okazało się, że odsetek paralityków, paranoików i paranoidalnych psychopatów jest wśród nich dwu- i półkrotnie większy niż średnio wśród ludności Norwegii. Połowa członków norweskiej partii narodowo-socjalistycznej okazała się psychopatami. Wśród norweskich żołnierzy frontowych, którzy walczyli po stronie niemieckiej, tylko u 49,61% stwierdzono średni iloraz inteligencji (90—100 I.I.).

Okazuje się, że do każdego badania psychiatrycznego działaczy politycznych dochodzi się za późno. Należałoby zbadać psychiatrycznie całą masę psychopatów, którzy wynieśli w górę jakiegoś politycznego przywódcę i pomogli mu w zdobyciu władzy. Dlatego można by powiedzieć, że winnymi są nie tyle przywódcy polityczni, ile ci, których oni pociągnęli za sobą.

Spróbujmy wskazać na najbardziej istotne patologiczne czynniki ducha naszego czasu, a są to cztery następujące:

1. Prowizoryczna postawa wobec bytu ludzkiego. — Jej źródło tkwi w tym, że człowiek podczas wojny był zmuszony żyć dniem dzisiejszym, z dnia na dzień. Nigdy przecież nie mógł być pewny, czy dożyje dnia następnego, a człowiek, który nie widzi przed sobą przyszłości — upada. Także w zakresie erotycznym życie bez jakiegoś celu w przyszłości, to jest miłość bez myśli

o małżeństwie, prowadzi do tego, że człowiek staje się niezdolny do zachowania swej postawy, stopniowo chyli się ku upadkowi, tonie „w błocie i w brudzie”. Wtedy człowiek seksualnie żyje nie tylko dniem dzisiejszym, ale samym popędem. Tam jednak, gdzie zanika jakość miłości, tam trzeba ją nadrobić ilością stosunków płciowych. Tam seksualizm dawno już nie jest tym, czym być powinien: psychofizycznym wyrazem duchowej miłości, lecz środkiem do osiągnięcia samej tylko rozkoszy.

Człowiek zajmujący prowizoryczną postawę wobec bytu ludzkiego nie widzi potrzeby działania i kierowania swym losem, ten zaś, kogo znamionuje druga cecha niżej wymieniona, a mianowicie człowiek o fatalistycznej postawie wobec życia, uważa to wszystko za niemożliwe. Człowiek nastawiony prowizorycznie powie, że go to nie obchodzi, zaś nastawiony fatalistycznie — że to nie od niego zależy... Podczas gdy pierwszy widzi w bycie ludzkim tylko prowizorium, drugi widzi w nim fatum.

2. Fatalistyczna postawa wobec życia. Tę postawę człowiek zaczął przyjmować pod wpływem przeżyć wojennych w ogólności, a także pod wpływem przeżyć w niewoli. Pewien mój pacjent wyraził to takimi słowami: „Zawsze traktowano nas jak pionki”. To faszyzm ze swą zasadą autorytatywnego wodza uczył ludzi uciekać przed osobistą odpowiedzialnością i bać się jej, tresował ich w ślepym posłuszeństwie, albo — mówiąc w ówczesnym żargonie — „w bezwzględnym oddaniu się” przywódcom militarnym i politycznym.

Ta prawdziwie fatalistyczna wiara dzisiejszego człowieka w moc przeznaczenia przenika nawet życie naukowe. Dlatego jest zrozumiałe, że właśnie w tym czasie powstała koncepcja Szondiego, nazwana „analizą losu”. Według niej los człowieka wprawdzie nie jest zapisany w gwiazdach, ale za to w chromosomach, względnie w genach. Odpowiednikiem tego „genetycznego” fatalizmu jest rozwijająca się ostatnio, zwłaszcza w krajach anglosaskich, psychoanaliza freudowska, która wyraża fatalizm popędów, bo według Freuda „ego nie jest panem we własnym domu” i podporządkowane jest losowym potęgom id, mocom popędów.

Nawet psychologii C. G. Junga nie można uważać za wolną od fatalistycznych rysów. Także Jung widzi w „ar-

¹ Ørnulf Ødegaard i Frøschau, „Acta Psych.” 1947 (t. 47, s. 556—573).

chotypie", w „archaicznej i zbiorowej nieświadomości” jakieś fatum. Nic dziwnego, że to on właśnie, wyznający taką wiarę w zbiorową nieświadomość, zarazem uznawał zbiorową winę Niemców, i to wszystkich Niemców, łącznie z tymi niemieckimi antyfaszystami, których więziono w obozach koncentracyjnych. Według poglądów Junga oni także, choć nieświadomie, byli narodowymi socjalistami. Stanęliśmy więc wobec „zbiorowej nieświadomości” i doszliśmy do czynnika trzeciego, którym jest

3. kolektywistyczne myślenie. — Takiego myślenia nauczył dzisiejszego człowieka przede wszystkim narodowy socjalizm, który zwykł wszystko oceniać kolektywnie i ryczałtem. Wystarczyło tylko być Niemcem, to jest przynależać do kolektywu „narodu niemieckiego”, aby sam ten fakt uznano za zasługę. Z drugiej strony wystarczyło też być Żydem, aby już tym samym być winnym. Niestety, ci, którzy mieli leczyć tę zbiorową chorobę duchową, sami się nią zarazili. Inaczej trudno byłoby zrozumieć teorię o zbiorowej winie. I teraz znowu wystarczyło być Niemcem, aby być obarczonym winą, albo będąc Prusakiem, aby być wyśmianym. Kto wszystko tak ocenia ryczałtem, ten nie różni się od tego, który tak samo oceniał Żydów.

Kolektywistyczne oceny ostatecznie służą tylko temu, by człowieka uwolnić od odpowiedzialności za wypracowywanie własnych, osobistych poglądów. Doszło do tego, że większość ludzi nie posiada dziś żadnego własnego zdania, istnieją tylko poglądy kolektywne.

Punktami krystalizowania się kolektywnych poglądów są slogany. Gdyby ich nie było, zamiast totalitarnych uogólnień mielibyśmy to, co jest nam tak bardzo potrzebne — integralne uzupełnianie poszczególnych stanowisk.

4. Fanatyzm. — Człowiek myślący kolektywistycznie ignoruje własną osobowość, rozplywając się w masie albo raczej zatracając się w niej. Człowiek fanatyczny nie ignoruje własnej osobowości, ignoruje tylko osobowość osoby drugiej, i n a c z e j m y ś l ą c e j .¹

¹ Pod jednym względem fanatyzm nie ignoruje osobowości drugiego: wtedy, gdy nienawidzi — nienawidzi osobiście! Wypadałoby więc dodać, że człowiek nigdy nie powinien nienawidzić „kogoś”, ale zawsze tylko „coś” w nim.

Dzisiejszego człowieka fanatykiem uczynił totalitaryzm. Czym jest totalitaryzm, najwyraźniej wynika z pewnej wypowiedzi Hitlera: „Polityka jest grą, w której dozwolone są wszelkie chwyt”. Od kiedy Hitler wypowiedział te słowa, ważniejsze od celów polityki stały się drogi do nich prowadzące. Innymi słowy, nie idzie o cel, ale o styl polityki. Istnieją zaś dwa rodzaje stylów i dwa typy polityków: według jednych — cel uświęca środki, podczas gdy drudzy dobrze wiedzą, że niektóre środki mogą cel sprofanować. W rzeczywistości nie jest prawdą, by cel środki uświęcał; nie może to być prawdą, bo dla kogo wszystko jest tylko środkiem do celu, sam cel nie może być świętym; kto każdy środek uważa za dobry, dla tego nie ma w ogóle nic świętego.

W każdym razie człowieka trzeba uchować i chronić przed tym, by nie stał się środkiem do celu — człowieka, o którym Kant w drugim sformułowaniu swego imperatywu kategorycznego powiedział, że nigdy i pod żadnym pozorem nie powinien być degradowany do zwykłego środka.

Zapatrzeni tylko w sam cel praktyczny, upolityczniamy człowieka, kierując zaś wzrok na jego sens ostateczny — humanizujemy go.

Nie trzeba po polityce się spodziewać, że sama rozwiąże wszelkie problemy; polityka nie jest uniwersalnym lekiem, choćby dlatego, że sama przysparza dziś ludziom wiele cierpień. Co jest objawem, nie może być lekiem.

W życiu kulturalnym polityka jest nawet trucizną. Polityczna tendencja zatruwa dzieło sztuki. Politycznej tendencji dzieła sztuki nie należy jednak mylić z jego politycznymi konsekwencjami, jakie artysta może ponieść. Sztuka nie znosi żadnego politycznego programu, żadnego wytyczania kierunku; sama sztuka jest jednak zawsze tendencyjna, bo kieruje się ku temu, co ludzkie. Wykazując tendencję polityczną, artysta zdradza swoje powołanie, natomiast zachowując konsekwencję polityczną, pozostaje wierny swemu człowieczeństwu.

Co się zaś dzieje, gdy artystycznej działalności człowieka nie towarzyszy humanitaryzm, gdy zdradza on swoje człowieczeństwo? Jak ocenić, gdy człowiek i dzieło tak się z sobą rozchodzą? Niewątpliwie winę ponosi tu autor, ale i publiczność grzeszy tym, że nie umie wtedy odróżniać

człowieka od jego dzieła. To, że ktoś nie żyje tak, jak o życiu pisze, jest smutnym objawem i zawsze nim będzie; ale czy dlatego to, co pisze, jest mniej prawdziwe?

Dla tych wyżej opisanych czterech czynników, związanych z patologią ducha czasu, można znaleźć odpowiedniki kliniczne — oczywiście tylko o podobieństwa! Przypominają się tu dwie postacie z dwu znanych psychiatrii kręgów chorobowych — z kręgu psychozy maniakalno-depresyjnej i z kręgu schizofrenii.

Człowiek z prowizoryczną postawą wobec bytu ludzkiego odpowiadałby choremu w stanie maniakalnym. Jego zachowanie się cechuje przecież chwilowość — ma ono charakter presentystyczny (Ludwig Binswanger, Erwin Straus), i to, że „żyje on dniem dzisiejszym”.

Odpowiednikiem człowieka o fatalistycznej postawie wobec życia byłby chory na melancholię: zahamowany psychomotorycznie, z porażoną wolą i poczuciem bezradności wobec swego losu — siedzi beczynn timer z założonymi rękami (także dosłownie).

Myślenie kolektywistyczne albo lepiej: kolektywistyczne odczuwanie życia ma swój odpowiednik w katatonicznej schizofrenii, w której zanika wszelka inicjatywa i zainteresowanie. Kolektywizm także zmusza człowieka do zupełnej rezygnacji z własnej inicjatywy i własnych zainteresowań albo do „wyrównywania” ich i „ujednolicania”. Państwo staje się molochem i z człowieka czyni golema.

Wreszcie odpowiednikiem fanatyzmu jest paranoja. Fanatyk nie tylko przypomina paranoika z jego urojeniami wielkościowymi i prześladowczymi, ale nawet niekiedy rzeczywiście nim jest — kiedy cierpi na „idee nadwartościowe”.

Tyle, jeśli chodzi o diagnostykę. A cóż można by powiedzieć o terapii? Czy także do nas miałoby się odnosić to, co Bergson powiedział o filozofach, że postępują jak lekarze, którzy rozpoznają choroby, ale leczyć ich nie potrafią? Czyżby terapia ducha czasu nie była możliwa?

Gdybyśmy uznali, że nie jest to możliwe, sami okazalibyśmy się fatalistami; my jednak nie jesteśmy fatalistami, jesteśmy tylko pesymistami. Takimi się staliśmy. Historia świata może niejednemu przedstawiać się jako cią-

głe popadanie w katastrofę, wpadanie z jednej katastrofy w drugą i z każdej ostatniej w następną. Człowiek zaś może się wydawać istotą wciąż upadającą, ale raczej taką niż upadłą. W organizmie ludzkości zawsze coś ropieje, a gdy organizm zaczyna się już oczyszczać i zdrowieć, ropień znowu powstaje w innym miejscu.

Takie pesymistyczne odczuwanie życia przenika także do sztuki. Sztuka nie tylko nie daje sobą kierować, lecz także nie daje się odwozić od tego, co sama spostrzega. O ile sztuka ma być prawdziwą, nie można się spodziewać, aby była zawsze piękną. Oznaczałoby to pomylenie estetyki z kosmetyką, artyści zaś z członkiem jakiegoś towarzystwa upiększania świata. Człowiek nie jest w świecie tylko turystą, a sztuka tym mniej towarzystwem upiększania rzeczywistości. Gdyby się miało tak pojmować sztukę, wtedy *Symfonia patetyczna* mogłaby być wykonywana tylko nielegalnie.

Jesteśmy pesymistami, ale właśnie dlatego, a nie mimo to, jesteśmy aktywistami, a nie fatalistami. Dawniej aktywizm łączono z optymizmem, z wiarą w postęp i postępowość. Dziś jesteśmy trzeźwiejsi i dzisiaj aktywizm uzyskuje podniety właśnie tylko od pesymizmu.

My znamy już człowieka; poznaliśmy go lepiej niż którekolwiek pokolenia przed nami. Wiemy, do czego człowiek jest zdolny. Wiemy, że to człowiek jest istotą, która wynalazła komory gazowe, ale także tą istotą, która sama do tych komór wkraczała — jako męczennik. W człowieku utajone są możliwości zarówno w jednym, jak i w drugim kierunku; która z nich się urzeczywistni, decyduje on sam. Człowiek jest istotą rozstrzygającą, postanawia on w każdej chwili i rozstrzyga to, co ma być w chwili następnej.

Istnieją tylko dwie „rasy”: rasa ludzi przyzwoitych i rasa ludzi nieprzyzwoitych. Właśnie dlatego, że wiemy, iż przyzwoici są w mniejszości, każdy jest powołany do wzmacniania i wspierania tej mniejszości.

Ludzkość doszła do maksimum swej świadomości, swej wiedzy, nauki — oraz do maksimum odpowiedzialności; ale zarazem doszła do minimum uświadamiania sobie poczucia własnej odpowiedzialności. Dzisiejszy człowiek wie więcej niż kiedykolwiek i jest odpowiedzialny za bardzo wiele, za więcej niż kiedykolwiek, ale wie mniej niż kiedykolwiek o tej swojej odpowiedzialności.

Toteż cel terapii kolektywnej nerwicy jest ten sam, co nerwicy indywidualnej, ostatecznie kończy się ona wezwaniem do poczucia odpowiedzialności. Do tego celu prowadzi zawsze tylko droga przez poszczególnego człowieka — przez uświadomienie sobie poczucia odpowiedzialności i przyjęcie odpowiedzialności indywidualnie. (Przykład wyzwała reakcję łańcuchową.)

Przed wszystkim więc na tej drodze trzeba przeciwstawić się fatalizmowi. Warunkiem podstawowym jest to, aby człowiek nie był nadal uważany za automat. W ludzkim życiu nie ma żadnego automatyzmu — zarówno w tym, co małe, jak i w tym, co wielkie. Nie istnieje ani automatyczny postęp, ani automatyczny koniec świata, zmierzchu cywilizacji zachodniej itp.

Przezwyćmy fatalizm, jeżeli uznamy, że nikt nie jest anonimem, i że każda sytuacja jest historyczną, w sensie choćby własnej historii, nie spisanej historii własnego życia.¹

Każdy człowiek jest istotą jedyną i jednorazową; jednorazową w całym wszechświecie i jedyną w całej wieczności.

Świadomości tego jedynego i jednorazowego bytu, świadomości łączących się z tym zobowiązań, nie damy się wprowadzić w błąd ani wynikami badań przyrodniczych, ani naturalistycznym obrazem świata. Jeżeli na przykład John Dewey mówi: „Gatunek ludzki składa się z małej liczby istot, które na krótki czas zróżnicowały się wśród innego animalnego życia na planetach średniej wielkości jednego z niewielkich systemów słonecznych”, i skarży się, że „w porównaniu z gatunkiem ludzkim wszechświat jest potwornie wielki”, to te stwierdzenia wcale nam nie imponują. Kogo bowiem ma wzruszać to, że Ziemia w porównaniu z wszechświatem jest tak mała i że nawet nie zajmuje w nim centralnego miejsca? Kto by się tym wzruszył, ten przypominałby człowieka, który nie może się pogodzić z tym, że Goethe nie urodził się w pośrodku Ziemi, a Kant nie żył na jednym z jej biegunów magnetycznych...

¹ Zob. „Kategoryczny imperatyw”, tak jak go sformułowaliśmy w naszej książce *Ärztliche Seelsorge* (s. 50): „Żyj tak, jakbyś żył po raz drugi, i powstrzymuj się od błędów, które właśnie chciałbyś popełnić, a które uznałeś za złe w życiu pierwszym”.

W chwili, gdy historia wkracza w „wiek uranu” (Wolfgang Holzer), przeprowadzenie terapii fatalizmu staje się sprawą „palącą”. Ale fanatyzm — jeśli chodzi o jego znaczenie, i zagrożenie, jakie ze sobą niesie — nie ustępuje fatalizmowi, jest bowiem epidemią psychiczną. Jak inne epidemie, tak i ta jest niewątpliwie skutkiem wojny, ale — w przeciwieństwie do innych epidemii — ta epidemia psychiczna może stać się także przyczyną wojny. Poza tym jest ona bardziej zaraźliwa i szerzy się szybciej. Zarazkami jej są hasła i slogany, które raz rzucone w masy wyzwalają psychologiczną reakcję łańcuchową, niebezpieczniejszą od fizycznej reakcji łańcuchowej bomby atomowej. Nigdy bowiem nie doszłoby do fizycznej reakcji łańcuchowej bomby atomowej, gdyby nie poprzedziła jej psychologiczna reakcja łańcuchowa.

B. OD ZAPRZECZANIA SENSOWI DO WYJAŚNIANIA SENSU

Analiza egzystencjalna względnie logoterapia — jako psychoterapia, która trzyma się z dala zarówno od fizjologizmu, jak i od psychologizmu, i socjologizmu — nie zajmuje się tym, co człowiek w sensie swej vitalności „może”, ani tym, co w sensie społecznym mu „wolno”, ani nawet tym, co w sensie popędowym czynić „musi” — ale chodzi jej tylko o to, co w sensie etycznym czynić „powinien”. Aby te kategorie powinności, wartości i sensu móc wprowadzić do psychoterapii, trzeba przezwyciężyć nihilizm kryjący się za fizjologizmem, psychologizmem i socjologizmem. Zamiast nihilistycznie zaprzeczać sensowi, trzeba podjąć próbę wyjaśniania sensu. Ale wyjaśnianie to nie to samo, co wyjaśnienie: kto usiłuje wyjaśnić sens bytu, ten nie stara się w nim znaleźć jakikolwiek sens, ale pewien sens określony.

Zapytani o możliwość znalezienia sensu, odpowiadamy tak, jak nieraz się odpowiada na pytanie dotyczące sensu bytu ludzkiego, a mianowicie, że sens życia tkwi w samym życiu. Takie stwierdzenie może się nam z początku wydawać zwykłą tautologią, a „rozwiązanie” problemu — roz-

wiązaniem pozornym. Jeżeli jednak przyjrzymy się temu bliżej, okaże się, że stawianie znaku równości między sensem życia a samym życiem nie jest paradoksem ani też sformułowaniem tautologicznym. Kiedy bowiem mówię, że sensem życia jest samo życie, wtedy słowem „życie” — które występuje w tym zdaniu dwukrotnie — określam za każdym razem coś innego. Za pierwszym razem mam na myśli życie faktyczne, za drugim zaś — fakultatywne; raz — byt ludzki mi dany, a drugi raz — byt ludzki mi zadany. Innymi słowy, teza o życiu zawierającym sens w samym sobie, jeśli pozbawimy ją paradoksalnego charakteru, brzmiałaby: to, co fakultatywne, jest sensem tego, co faktyczne.

Objawia się w tym dialektyczny charakter, biegunowa struktura bytu, która w bycie ludzkim jest właściwie zjawiskiem powszechnym. Człowiek bowiem nigdy nie „jest” człowiekiem, ale dopiero się nim „staje”; człowiek nie jest tym, który mógłby o sobie powiedzieć: Jestem, który jestem — natomiast może on o sobie powiedzieć tylko: Jestem, który będę, albo: Będę, który jestem — „będę” actu (zgodnie z rzeczywistością), który „jestem” potentia (zgodnie z możliwością).

Tylko Bóg mógłby o sobie powiedzieć: Jestem, który jestem, tylko On mógłby się tak nazwać. Albowiem Bóg jest „actus purus”, jest zaktualizowaną potencją, urzeczywistnioną możliwością. U Boga zachodzi kongruencja tego, co istnieje (Dasein), z tym, co istnieć powinno (Sosein), egzystencji z esencją. Natomiast u człowieka zawsze przeciwstawiają się sobie z jednej strony byt, a z drugiej strony możliwość i powinność. Ta rozbieżność, dystans między bytem a istotą, cechuje całe życie ludzkie.

Zadaniem człowieka jest rozbieżność tę, dystans ten zmniejszać, to jest jednym słowem: byt ludzki zbliżyć do istoty; ale nie wolno przy tym zapominać, że nigdy nie chodzi o istotę jako taką, o jakąś istotę człowieka, którą konkretny człowiek miałby realizować bądź reprezentować, ale o jego własną istotę. To, o co tu idzie, to realizacja tych możliwych wartości, zastrzeżonych dla każdego z poszczególnych ludzi. „Bądź tym, kim jesteś” nie oznacza tylko: „Bądź tym, kim być możesz” albo „być masz” — ale także: „Bądź tym, którym tylko ty jeden i ty sam być

możesz i być masz”. Nie chodzi więc tylko o to, aby być człowiekiem, ale o to, aby się stać samym sobą.

Problem principium individuationis wyraża się, jak wiadomo, w pytaniu, dlaczego każda istota może wyrazić się w wielu rodzajach egzystencji, w wielu realizacjach idei. Zasadę tę widocznie przewyżcza tylko człowiek, każdemu bowiem ludzkiemu bytowi odpowiada tylko jedna jedyna, jego własna istota: egzystencja ludzka jest odnośnie do swej esencji wyraźnie ekskluzywna. Człowiekowi do pewnego stopnia udaje się nie tylko przewyżczyć, ale nawet odwrócić owo principium individuationis. Pomyślmy o aktorze, który swą jedną egzystencją umie ożywiać, przedstawiać i ucieleśniać wielorakie charaktery i osoby.

Jeżeli po tych rozważaniach uznamy, że sens życia polega na realizowaniu przez człowieka swojej własnej istoty, to rozumie się samo przez się, że sens bytu ludzkiego może być tylko konkretny: może się on odnosić tylko ad personam i ad situationem (albowiem nie tylko każda poszczególna osoba, ale także każda osobista sytuacja wypełnia swój sens). A zatem pytanie dotyczące sensu życia można postawić tylko konkretnie, a odpowiedzieć na nie można tylko aktywnie; odpowiadać na pytania „życia” zawsze oznacza: brać za nie odpowiedzialność — odpowiedzi na nie „wprowadzać w czyn”.

Jeżeli w ogóle można się pytać o sens, trzeba pytać się o sens konkretnej osoby i konkretnej sytuacji. Ale skoro tylko pytanie dotyczące sensu odnosi się do całości sensu, to staje się bezsensowne. Konkretyzując to pytanie, stawiamy je „ad hoc”, to jest pytamy tylko o pewien sens względny — nie w znaczeniu jakiegoś relatywizmu, lecz pytając o sens częściowy, partykularny. Na pytanie dotyczące sensu absolutnego człowiek nie jest w stanie odpowiedzieć.

Człowiek nie tylko nie jest zdolny pojąć absolutnego sensu, ale także nie potrafi poznać absolutu pod żadnym względem. Istnieje, także dla człowieka, absolutne poznanie,¹ ale nie istnieje dla niego żadne poznanie absolutu. Dla człowieka istnieje także obiektywne poznanie,² ale nie ma dla niego obiektywnego

¹ Zob. V. E. Frankl, *Człowiek wolny*, s. 189.

² Tamże, s. 179.

poznania podmiotu, siebie samego — podmiot jest dla siebie transcendentny. Jeżeli bowiem — jak utrzymywała filozofia starożytna — wszelkie filozofowanie zaczyna się od „zdziwienia”, „zduwienia”, to prawdziwym cudem, misterium, przed którym stoi każdy filozof, jest prafenomen jego własnej egzystencji. Jako filozofa zdumiewa mnie to, że istnieje, że ja to ja.

Przed tą najbardziej wewnętrzną rzeczywistością albo raczej przed tą najoczywistszą prawdą filozof musi się zatrzymać, gdyż nie daje się ona ująć w pojęcia i słowa.¹ Albowiem „pewna całość, która poza sobą nic nie posiada, traci charakter prawdy, choćby całość materii nie wiem jak była ciężka” (Karl Jaspers). W tym sensie można by też powiedzieć: Absolut nie ma już charakteru sensowności.

Pytanie dotyczące sensu upada, kiedy tylko odnosi się je do sensu jako całości. Całość bowiem eo ipso nie daje ogarnąć się jednym spojrzeniem i dlatego sens całości przekracza zdolność naszego pojmowania. Sensu całości nie można więc ująć w słowa ani inaczej określić — chyba jako pojęcie graniczne, jak byśmy na przykład powiedzieli: całość nie ma żadnego sensu — ma ona „supersens”, „nadsens”. „Nadsens” nie ma jednak nic wspólnego z tym, co „nadmysłowe”, ale oznacza to, co „ponadsensowne”.

Nadsensu myśłą ująć nie można, trzeba więc weń uwierzyć. Wierzyć trzeba zarówno w to, co ponadsensowne, jak i w to, co pozamysłowe — we wszystko, co nie jest zmysłowe, a tym samym nie dane bezpośrednio.

Sensu całości, nadsensu dowieść nie można; ograniczmy się więc do dowodu z prawdopodobieństwa, stwierdzając: większość rzeczy ma sens, ma swój własny konkretny sens; toteż wiara, że wszystko ma swój sens, prawdopodobnie ma także sens.

Za to niewiara w sens „wszystkiego”, w sens całości, w nadsens jest w tym znaczeniu nie tylko pozbawiona sensu, lecz także pozbawiona miłości. Założenie bowiem, że wszystko jest pozbawione sensu, prowadzi do wniosku, że własna egzystencja jest jedyną, nadającą sens (choć tak-

¹ Por. twierdzenie Artura Koestlera, że „logiczne rozważania tracą swoją funkcję kompasu właśnie wtedy, gdy zaczynamy się zbliżać do magnetycznego bieguna prawdy, czyli do absolutu”.

że pod tym względem zawodną) instancją, która jest jedynym nosicielem sensu. To jest pycha: pokora zaś chętnie pozwoliłaby na wiarę i przeczucie, że całość ma bez porównania większy udział w sensowności, choćby sensowności tej trudno było dowieść.

Nadsensu dowieść nie można, ale też nie potrzeba go dowodzić, dowieść go nie jest tylko niemożliwe, ale także niekonieczne. Gdyby bowiem nic nie miało sensu, musiałbym to jakoś poznać; ale jeżeli wszystko ma sens, jeżeli wszędzie jest nadsens, nie muszę tego poznać — „wszystkiego” przecież nie mogę objąć wzrokiem. Innymi słowy, brak sensu całości, zupełny brak sensu powinno się móc udowodnić; i odwrotnie, niemożność udowodnienia totalnej pełni sensu nie jest dowodem przeciwko jej istnieniu. Pełnia sensu bowiem musi pozostać nie do udowodnienia; wręcz nie można jej udowodnić — można ją objąć tylko pojęciem granicznym, a mianowicie pojęciem nadsensu. Tym samym jednak stwierdza się, że ciężar dostarczenia dowodu spoczywa na wątpiącym. Natomiast wierzącego w nadsens to nie obowiązuje, ciąży na nim tylko niemożność udowodnienia tego nadsensu. Nie jest zatem tak, jak często się mówi, że zadaniem naszego życia jest przyjąć na siebie bezsensowność tego świata i że sensem bytu ludzkiego jest zajęcie stanowiska wobec absurdalności bytu. Jest natomiast tak, że niemożność ogarnięcia wzrokiem całości, niemożność poznania całej pełni sensu tej całości, niemożność dowiedzenia nadsensu — przyjęcie tego na siebie, należy do istoty bytu ludzkiego. Dlatego nie tylko — jak przedtem wolno nam było powiedzieć — wiara w nadsens „ma” sens: teraz już możemy powiedzieć: wiara w nadsens jest samym sensem.

Widzieliśmy, że pytanie o sens upada, gdy odnosimy je do całości; ale upada ono także, gdy usiłuje sięgnąć do podstawy.

Egzystencja jest jedynym bytem, który w ogóle stawia pytanie o sens. Pyta ona nie tylko o sens faktyczności, ale także o sens własnej egzystencjalności; pyta nie tylko o sens konkretnych faktów, ale także o swój własny sens, o sens tego jej bytu, który sam stawia pytanie o sens. W tym samym momencie pytania o sens nie stawia się już konkretnie, ale sięgając wstecz. I właśnie ta refleksja

uniemożliwia pytanie o sens, musi je uniemożliwić. Nie można bowiem pytać sensownie o sens pytania dotyczącego sensu; znaczyłoby to to samo, co pytać o sens sensu. Poza samo istnienie sensu wyjść nie można, dalej pytanie to nie sięga.

Musimy więc zrezygnować ze znalezienia sensu tego, co jest poszukiwaniem sensu. Ale poszukiwanie sensu — to egzystencja. Dlatego egzystencja nie może znaleźć sensu i podstawy swego własnego bytu, sięgnąć do podstaw samej siebie.

Skoro tylko pytanie o sens kieruje się ku całości — staje się niemożliwe, ponieważ jak powiedzieliśmy — całość nie ma żadnego sensu: ma ona natomiast nadsens.

Skoro tylko pytanie o sens kieruje się ku podstawie, to także staje się niemożliwe, ponieważ — jak to teraz możemy dodać — „podstawa” także nie ma już żadnego sensu, albowiem podstawa ta „jest” sensem.

A zatem możemy powiedzieć: „W ogólności” ten świat, ta rzeczywistość jest pozbawiona sensu; ale „w gruncie rzeczy” także nasz byt, nasza egzystencja nie ma sensu i sensu mieć nie może, sama bowiem jest sensem.

Odróżnianie sensu od nadsensu jest ważne nie tylko w teorii, ale także w praktyce. Jeżeli bowiem nie rozdzielić sensu od nadsensu, ale je połączyć, spowoduję nakładanie się ich na siebie, a taka interferencja jest niczym innym jak handicapem. Nie byłoby wtedy możliwe jakieś działanie, nie istniałaby możliwość rozstrzygania, decydowania i przyjmowania odpowiedzialności. Działanie moje byłoby wówczas zahamowane, sparaliżowane i uległoby zakłóceniu. Jeżeli bowiem, wierząc w nadsens, zdałbym się na to, że — cokolwiek bym uczynił i cokolwiek by z tego wynikło — nadsens, tak czy inaczej, objawi się, że będzie musiał się objawić: jeżeli zdam się na to, to ogarnie mnie bezwład. Dlatego muszę tak postępować, jak gdyby wszystko zależało tylko od mego działania i zaniechania działania i jak gdyby we wszystkim chodziło o to tylko, co uczynię i czego o nie uczynię.

Innymi słowy, nie powinienem dać sobie nic wmówić, tym bardziej że nadsens nie daje mi nic poznać. Nadsens

bowiem dany jest tylko „w efekcie”, nie zaś w intencji. Dlatego nie mogę o nim nic wiedzieć naprzód, a zawsze tylko retrospektywnie się go domyślać.

Wiarę moją w istnienie nadsensu muszę w momencie działania przytłumiać, aby móc w ogóle działać. W chwili działania muszę mieć na uwadze tylko sens, który mi przyświeca, nie zaś nadsens, który zawsze sam się realizuje. „Na” nadsens zawsze mogę liczyć, ale „z” nim liczyć się nie mogę: jego działania nie mogę przewidywać, tak samo jak nie mogę przewidywać działania opatrności.

Przytłumiać wiarę w nadsens nie oznacza jednak wyłączać go zupełnie. Od mego działania bądź zaniechania działania zależy, czy sens, który mi przyświeca, zrealizuje się, czy nie; zależnie od tego, co czynię względnie czego nie czynię, coś się dzieje, albo nie dzieje się nic. Ale nadsens realizuje się niezależnie od tego, co uczynię lub czego zaniecham, z moim współudziałem bądź bez niego, z moim współdziałaniem bądź z pominięciem mnie. Słowem, historia, w której spełnia się nadsens, dokonuje się przez moje czyny bądź przez moje zaniechania.

METAKLINICZNE WYJAŚNIANIE SENSU CIERPIENIA

Spełniamy sens bytu ludzkiego, wypełniamy nasz byt ludzki sensem zawsze dzięki temu, że urzeczywistniamy wartości. Można to czynić w trojaki sposób: pierwszym sposobem urzeczywistniania wartości jest działanie, jakieś kształtowanie świata; druga możliwość polega na przeżywaniu świata, wchłanianiu, przyswajaniu sobie piękna i prawdy bytu; trzecia wreszcie możliwość urzeczywistniania wartości — to cierpienie, znoszenie losu, bytu.

Trudno określić minimum, w jakim człowiek może realizować wartości. Może wolno tu wspomnieć o pewnym bezrobotnym z pierwszych lat trzydziestych, który wyznał, że jedyną jasną chwilą — ale wystarczającą do podtrzymania go na duchu — była chwila, w której zawsze o tej samej godzinie karmił w parku ptaki okruszynami wyżebranego chleba. Wystarczyło mu to jedyne „zadanie”, egzy-

stencjonalne minimum sensu; było ono dlań „quantum satest”.

Wartości, jakie rodzą się ze znoszenia losu i cierpień, wykazują, że właśnie odwrót od urzeczywistniania wartości wynikających z działania, wartości „twórczych” i pochodzących z przeżywania, wartości „przeżyciowych”, stwarza — przy właściwej postawie wobec takiego ograniczenia — możliwość realizowania nowych wartości, „wartości związanych z postawą”! Taki odwrót jest zarazem krokiem naprzód ku najwyższym wartościom i sensowi, jakie kryje w sobie tylko cierpienie.

Któż może wyjaśnić brzemień sensu cierpienia? Wartości, jakie stwarza działanie bądź przeżywanie, są ograniczone, i jako takie można je wyczerpać. Zaspokajanie sensu cierpienia jest nieograniczone i dlatego nastawienie się nań przewyższa etycznie wartości twórcze i przeżyciowe. Jest tak z innych jeszcze powodów.

Aby realizować wartości twórcze, wystarczą mi same talenty. Muszę je wprawdzie posiadać, ale skoro już je mam — wystarczy tylko, bym ich użył. Aby odczuć wartości przeżyciowe, potrzebne mi jest także tylko to, co już posiadam, a mianowicie odpowiednie narządy zmysłów: uszy — aby słyszeć symfonię, wzrok — aby widzieć, jak płoną w słońcu szczyty górskie itp.

Aby jednak tworzyć wartości „związane z postawą”, potrzebne są nie tylko uzdolnienia twórcze, nie tylko wrażliwość, ale także zdolność znoszenia cierpienia. Tej zdolności człowiek nie posiada, tego mu z góry nie dano. Narządy zmysłów ma każdy, talenty te lub inne można posiadać, ale zdolność znoszenia cierpienia każdy człowiek musi dopiero nabywać, musi uczyć się cierpieć.

Gdybym zdolność cierpienia przynosił z sobą rodząc się, byłaby to właściwość charakteru nie nabyta, lecz wrodzona. Taka zdolność cierpienia byłaby raczej apatią, a więc czymś, co uniemożliwia doznawanie cierpień. Apatia to przecież niezdolność do odczuwania cierpienia. Apatia wyłącza możliwość urzeczywistniania wartości z nastawienia się na cierpienie i przez cierpienie. A więc realizowanie wartości z nastawienia się na cierpienie tylko wtedy jest czynem etycznym, a nawet najwyższym dokonaniem etycznym, kiedy wyrasta na gruncie pathosu. Jeśli więc chodzi

o wartości związane z postawą, to etos wyrasta z pathosu.

Kto swego losu nie może kształtować przez działalność twórczą, kto go już kształtować nie może, ten mimo to może swój los pokonywać wartościami związanymi z postawą, to jest przyjmując wobec losu odpowiednią postawę — prawdziwie cierpiąc. Trzeba oczywiście z góry założyć, że nabył on zdolność cierpienia. I tak wewnętrzne opanowanie siebie — przy rezygnacji z kształtowania otoczenia zewnętrznego — jest też kształtowaniem, kształtowaniem samego siebie; bo nabycie zdolności cierpienia jest aktem ukształtowania siebie.

Jaspers definiuje byt ludzki trafnym określeniem jako „byt rozstrzygający”, który nigdy nie „jest”, lecz raczej każdorazowo rozstrzyga, czym jest. Określenie to dotyczy nie tylko ludzkiej egzystencji, ale i osoby duchowej człowieka. O ile byt osobowy jest bytem rozstrzygającym, to charakter jest bytem wytworzonym. Stał się on takim, jakim jest nie dzięki dziedzictwu ani wpływom otoczenia; istnieje jeszcze trzecia możliwość: nie tylko dziedziczność i środowisko tworzą człowieka, ale człowiek tworzy także samego siebie, „z siebie samego”, ze swego charakteru. Określenie Allersa, że człowiek „posiada” charakter, ale „jest” osobą, można by uzupełnić tym, że osobowością „się staje”. Osoba, którą ktoś „jest”, układając się z charakterem, który ona „ma”, zajmując wobec niego jakieś stanowisko, wciąż kształtuje ten charakter i „staje” się osobowością. A czy nie oznacza to: postępuję nie tylko według tego, kim jestem, ale staję się także takim zależnie od tego, jak postępuję.

Człowiek rozstrzyga sam o sobie. Jako byt rozstrzygający, człowiek nie rozstrzyga nigdy tylko o czymś, lecz zawsze także o kimś, o sobie. Każde postanowienie jest rozstrzygnięciem własnym, które kształtuje tego, który rozstrzyga. Kiedy kształtuję swój los, osoba, którą jestem, kształtuje charakter, jaki posiadam — rozwija się osobowość, którą się staję.

Wróćmy tam, skąd wyszliśmy: urzeczywistnianie wartości związanych z postawą, jeżeli ma być czynem etycznym, zakłada cierpienie i znoszenie cierpienia. Realizację zaś wszelkich wartości, każdego czynu etycznego, musi poprzedzać decyzja, postanowienie. Na ogół sądzi się,

że takie postanowienie podejmuje się nie tylko z wolą, ale i z wiedzą. Uważamy jednak, że mogą się zdarzyć także decyzje nieświadome, przynajmniej takie, jakim nie towarzyszy refleksja.

Objaśnimy to na przykładzie: jakiś człowiek rzuca się z mostu do wody. Inny skacze za nim, aby go ratować. Gdy mu się to udało, pytamy go, jak możliwe było powzięcie przez niego takiej decyzji. Na to jednak odpowiada on, że żadnej decyzji nie podejmował, a próba ratowania czyjegoś życia była dla niego czymś zupełnie naturalnym. Teraz powstaje pytanie: czy czyn etyczny, dlatego że wydaje się komuś czymś naturalnym i oczywistym, tym samym przestaje być etycznym dokonaniem? Przecież w tym samym momencie wielu innych ludzi szło mostem i było świadkami wypadku, ale nikomu nie przyszło na myśl, by udzielić pomocy tonącemu; dla nich więc nie było to takie oczywiste.

A zatem to, że ktoś uważa ratowanie tonącego za coś zrozumiałego samo przez się, jest dokonaniem etycznym. Albowiem fakt, że jest to dla kogoś coś oczywistego, nie znaczy, że jest to rzecz oczywista w ogóle. Dokonanie etyczne ma miejsce wtedy, gdy jest ono dla sprawcy czymś oczywistym. Nic nie jest oczywiste w ogóle — wszystko dopiero staje się oczywiste. A wracając do naszego ratownika: raz w życiu, przynajmniej jeden raz, także i ten człowiek musiał podjąć decyzję.

Każda więc decyzja rozumiała sama przez się, pozbawiona refleksji i w tym znaczeniu nieświadoma, przedstawia ostatnie ogniwo całego łańcucha rozstrzygnięć, przy czym rozstrzygnięcie pierwsze, pierwotne, może być mniej lub bardziej świadome. Jednakże ta decyzja pierwotna przesądziła o wielu coraz mniej świadomych decyzjach wtórnych. Decyzje stawały się coraz mniej świadome, a mimo to pozostały umyślnymi, dobrowolnymi rozstrzygnięciami. Tym samym całkowicie zostaje spełniony warunek niezbędny przy ocenie etycznej, którym jest tylko wolna wola, nie zaś w pełni zachowana świadomość.

Jeżeli, jak powiedzieliśmy, człowiek zawsze rozstrzyga „o sobie” — a każde rozstrzygnięcie jest w tym znaczeniu samorozstrzygnięciem — to tym bardziej odnosi się to do rozstrzygnięcia pierwotnego. Z ciągłego powtarzania dobrych czynów rodzi się w końcu dobro.

Wiemy, że działanie przemienia ostatecznie możliwość w rzeczywistość, potencję — w akt. Jeśli zaś chodzi o działanie etyczne, to ten, który postępuje etycznie — przy jednorazowości swego działania etycznego — na tym nie poprzestaje; dokonuje on czegoś więcej, zamienia *actus* w *habitus*. To, co było etycznym postępowaniem, staje się etyczną postawą, a dokonanie etyczne trzeba teraz ocenić nie niżej, ale wyżej.

Każdy człowiek zdaje sobie instynktownie sprawę z możliwego sensu cierpienia, a tym samym i z wartości znoszenia cierpienia. Jak głęboko jest zakorzeniona świadomość tego, świadczy kliniczny obraz choroby psychicznej nazwanej *melancholia anaesthetica*. W tych przypadkach dochodzi do pewnej znieczulicy, apatii, i pacjenci skarżą się, że nie mogą prawdziwie odczuwać bólu, radości ani cierpień, nawet nie potrafią płakać; jednym słowem, jakkolwiek by to brzmiało paradoksalnie, chorzy ci cierpią z powodu niemożności cierpienia. Pewna nasza pacjentka skarżyła się, że nie odczuwa bólu zęba, a po wyjęciu chorego zęba narzekała, że usunięcie go nie sprawiło jej żadnych dolegliwości. Widzimy tedy, że człowiek nie chciałby obywać się bez komunikacji ze światem poprzez cierpienie, obawiając się z tego powodu przykrych przeżyć.

Zastanówmy się: prawdziwe, szczerze cierpienie jest dokonaniem. Jednego dnia objawił nam to dobitnie — chociaż wtedy nie o to nam chodziło — pewien pacjent demonstrowany na posiedzeniu klinicznym z powodu choroby Little'a (porażenia dziecięcego) z ruchami atetotycznymi obu kończyn dolnych (pewnego rodzaju ruchami przymusowymi, połączonymi z wykręcaniem kończyn w stawach). Młody ten człowiek nie był w stanie chodzić do szkoły, a pomimo to uczył się prywatnie i wiele czytał. Weźmy teraz schemat „trzech zadań życiowych”, o jakich uczy psychologia indywidualna, a okaże się, jak mało mu życie dało, a jak wiele mu jest winne. „Praca”? Młodzieniec nie był zdolny do żadnej pracy. „Społeczność”? Przy przedstawianiu go na sali między innymi opowiedział mimochodem, jak głupie uwagi czynią ludzie przy spotkaniu go na ulicy: „Patrz, paralityk...” A wreszcie „miłość”? Spełnienie tej nadziei było z góry nieprawdopodobne, człowiek ten był kaleką. Ale jakże inaczej odnosił się do tych spraw niż inni kalecy i inni chorzy! Zrozumiemy to lepiej cytując odpowiedź, ja-

ką dała nam pewna przewlekła chora w przytułku, zapytana, jak spędza swój czas; odpowiedź brzmiała: „Nocą śpię, a w dzień — choruję”.

Inaczej postąpił, jak mówiliśmy, nasz chory: nie zostawił sprawy jej biegowi, nie dał się opanować chorobie, nie pograżył się w wegetacji. Natomiast wymuszony nań przez chorobę odwrót od wszelkich możliwości samorealizacji — jak w schemacie indywidualnopsychologicznym: „w pracy, społeczności i miłości” — ten wymuszony odwrót przekształcił w dążenie do nowych możliwości urzeczywistniania się w sobie i w świecie; odwrót ten stał się dla niego bodźcem. I jak drzewa w gęstym lesie, stojące blisko siebie, nie mogąc rosnąć wszcz, zmuszone są rosnąć w górę, tak i nasz pacjent — ze zwięzienia i ograniczenia swych możliwości rozwinął się i otworzył ku górze. Dziś jest on bardzo czynnym pracownikiem stowarzyszenia osób upośledzonych fizycznie. Jakże dzielną postawę potrafił on przyjąć wobec męczącego go wciąż upośledzenia chorobą i kalectwem; jakże ochotnie umiał on wziąć na siebie swój krzyż; jaką postawę przyjąć i jakie wartości urzeczywistnić, do jakich dojść dokonań!

Czy całe jego życie nie składało się z jednego wielkiego wyrzeczenia? A „wyrzeczenie” to uczynił wielkim dokonaniem. Swoją postawą połączoną nawet z wdziękiem wydobyl się na tak wysoki ludzki poziom, że przy przedstawianiu chorego studentom wyrwały nam się słowa: „Ecce vita hominis!”

Psychoterapeuta, który poznał takie dzieło wyrosłe z wyrzeczenia, winien takie świadectwo cenić, być za nie wdzięcznym. Albowiem i on tu coś otrzymuje, mianowicie otuchę i pociechę — które powinien podawać dalej innym ludziom, swoim chorym. A choćby szło tu tylko o odosobnione przypadki, raz na zawsze doświadczają one, że człowiek nie tylko musi, ale i może dokonać przez wyrzeczenie. Psychiatra staje się lustrem, które odzwierciedla obraz ludzi przykładnie i pięknie cierpiących, obraz dokonań przez wyrzeczenie. Inni chorzy w odbiciu tym zobaczą, że nie żąda się od nich czegoś niemożliwego. Jeśli zaś chodzi o samego lekarza, to będąc świadomy tych możliwości, możliwości ich urzeczywistniania, będzie wobec swych chorych występował pewniej, z większym przekonaniem, i będzie też mocniej na nich oddziaływał. Albo-

wiem przekonywać innych może tylko ten, który sam jest przekonany. I nie tylko ten, kto jest przekonany, że na przykład życie „kogoś z chorobą Little’a” może mieć jakiś sens i znaczenie, ale kto był także choć jeden raz świadkiem, jak ten sens się objawił, tylko ten może zaszczerpieć wiarę w dokonanie czegoś podobnego także u innego chorego. Tylko taki lekarz zdolny będzie odkrywać sens w życiu i w cierpieniu innych osób i rozbudzać w nich wolę istnienia.

Otrzymał on otuchę i pociechę i dzieli się nią z innymi, a zapłatę otrzymuje w innej monecie. Któż nie doświadczył już tego, że przekonując innego, zarazem umacniał się we własnym przekonaniu, że pocieszając innego, sam doznawał pociechy? Nie tylko: *docendo discimus*, ale także *consolando consolamur*.

Cierpienie może być więc, po pierwsze jakimś dokonaniem. Ale cierpieć, cierpieć rzeczywiście i prawdziwie, oznacza nie tylko czegoś dokonać, ale i rosnąć. Cierpiąc, znosząc cierpienie — zarazem rosnę wewnętrznie, wzrasta we mnie siła moralna. Zachodzi tu pewnego rodzaju przemiana materii. Istotą jej jest przemiana materii w energię, a w płaszczyźnie moralnej — przemiana „surowca” dawanego nam przez los; cierpiący nie jest już zdolny kształtować swój los zewnętrznym, ale właśnie cierpienie pomaga mu opanowywać swój los wewnętrznie w ten sposób, że przenosi go z płaszczyzny faktów na płaszczyznę egzystencji. U naszego pacjenta faktem było: cierpię na chorobę Little’a, choroba ta została mi narzucona. Na tym jednak nie poprzestałem, lecz przetworzyłem ten fakt egzystencjalnie: cierpię z powodu choroby Little’a, która została mi narzucona; stoję teraz przed pytaniem, co z tego uczynię.

Transponując ten fakt na wyższą płaszczyznę, stawiam siebie, swą własną egzystencję na wyższym stopniu. A to właśnie oznacza wzrastanie.

Mogłoby się wydawać, że jest to w ogóle moralizowanie, wprowadzanie do psychoterapii filozofii (w najszerszym tego słowa znaczeniu). Tak jednak nie jest. Filozofię tę wnoszą sami pacjenci, stawiając nam filozoficzne pytania,

a zarazem także odpowiadając na nie. Skutkiem tego nam, psychoterapeutom, przypada rola nie tylko nauczycieli, ale także uczniów, którzy wciąż muszą się uczyć rzeczy nowych.

Wykażmy to na przykładzie z praktyki. Pewna pacjentka po operacji jelita (z sztucznie utworzonym w 22 roku życia odbytem na powłokach brzusznych) pisała do nas: „Od dawna towarzyszą mi słowa Hölderlina: «Depcząc własne cierpienie, wznoszę się wyżej»”. Śmierć mego męża dała mi spokój, jakiego nigdy nie miałam. Chociaż moje istnienie jest jakoś pozbawione sensu, sama myśl o tym, że człowiek ten istniał, w każdym momencie usprawiedliwia moją egzystencję. Człowieka takiego nie musimy szukać wśród najbliższego otoczenia, oddziałać na nas może czyjeś dzieło, nawet dzieło człowieka, który już nie żyje. Nie chciałabym swej doli z nikim zamienić, chcę zostać sobą — także jako człowiek chory”. — Oto skutek cierpienia: „depcząc cierpienie”, chora wzniosła się ponad siebie samą.

Cierpienie to dokonanie i wzrost, ale także znaczy — dojrzewanie. Człowiek bowiem, który wyrasta ponad siebie, dojrzewa, dorasta do siebie samego. Proces dojrzewania to rzecz najbardziej istotna, jaka dokonuje się w nas pod wpływem cierpienia. Dojrzewanie to polega na tym, że człowiek zdobywa wewnętrzną wolność, mimo zewnętrznej zależności. Pomyślmy na przykład, że znaleźliśmy się w sytuacji tak skrajnej, jak niewola wojenna albo obóz koncentracyjny, w sytuacji, w której człowiek w najwyższym stopniu uzależniony jest od warunków i okoliczności narzuconych mu z zewnątrz. Jednakże warunki te i okoliczności czynią człowieka zależnym tylko od nakazanej mu roboty i odczuwania, zadawanych mu cierpień — cóż mu pozostało, jak wykonywać nakazane mu prace oraz znosić razy, głód i zimno? Ale człowiek uwalnia się od wpływu warunków i okoliczności, skoro swą zależność od nich podważy odpowiednią postawą, jaką przyjmie wobec swej sytuacji. Człowiek jest więc uzależniony w zakresie tworzenia i doznawania, ale jest wolny w tym, że może przybrać odpowiednią postawę wobec warunków i okoliczności, w wewnętrznym opanowywaniu losu, w stosunku do prawdziwego, szczerzego cierpienia. Ta wolność nie zna żadnych warunków, jest to wolność „pod każdym względem” i do ostatniego tchnienia.

Sytuacje skrajne sprawiają więc nie tylko to, że człowiek zdobywa wewnętrzną wolność, ale także to, że osiąga wewnętrzną dojrzałość. Takie sytuacje stają się egzaminem dojrzałości, experimentum crucis. Nic dziwnego więc, że ludzie, którzy nigdy w życiu nie przeżywali we śnie matury (co tak często się zdarza studentom po egzaminie dojrzałości), często śnią o obozie koncentracyjnym — widocznie tam dopiero osiągnęli prawdziwą dojrzałość.

Weźmy inny przykład — z listu pacjentki ciężko chorej na gruźlicę i świadomej tego, że nie ma dla niej widoków na wyleczenie, że raczej spodziewać się musi śmierci. Piszona: „Kiedy życie moje było bogatsze? Czy wtedy (była buchalterką), gdy byłam nadzwyczajnie użyteczną i wciąż zapracowaną? Czy też w latach ostatnich, gdy rozprawiałam się z tysiącem duchowych problemów? Nawet zmaganie się z sobą o przezwycięzenie strasznego lęku przed śmiercią, który mnie prześladował i zadreślał — nawet to wydaje mi się bardziej wartościowe niż tuziny pięknych bilansów”.

Życie jej stało się bogatsze — niech to będzie naszym hasłem, bo cierpieć to znaczy nie tylko czegoś dokonać, rosnąć i dojrzewać, ale także bogacić się. Człowiek, który — jak mówiliśmy — dojrzewa do siebie, dojrzewa do prawdy. Cierpienie ma nie tylko etyczną godność, ale także wzniosłość metafizyczną. Cierpienie czyni człowieka przewidującym, a świat — przejrzystym. Byt staje się przejrzysty w wymiarze metafizycznym.

Dehmel wyraża to w następującym wierszu:

Jest taka studnia, którą zwą cierpieniem,
płynie z niej sama szczęśliwość.
Ale kto do niej zajrzy,
tego ogarnia zgroza.
W głębi tej studni widzi on
jasny swój obraz w oprawie nocy.
Pij! Obraz wtedy się rozplynie,
a wytryśnie światło.

„Pij” — to znaczy przyjmij cierpienie! „Światło wytryśnie” — byt stanie się przejrzysty, człowiek go pozna i widok sięgający dna otworzy się przed nim, cierpiącym. Postawiony nad przepaścią człowiek spogląda w otchłań i na jej dnie dostrzega tragiczną strukturę bytu ludzkiego. Tam w głębi objawia mu się prawda, że

byt ludzki jest ostatecznie cierpieniem i że istotnym przeznaczeniem człowieka jest — cierpieć: być homo patiens. Prawdę tę człowiek cierpiący odkrywa poza dobrem i złem, pięknem i brzydotą, przeżywając ją nieafektywnie, bez sentymentów i resentymentów. Doznaje on jakby zwykłego jasnego widzenia prawdy, która jest mu po prostu bardzo bliska, tak bliska, jakby w niej sam tkwił. I to bez gniewu i żalu, które dawno przezwyciężył.

A prawda go wyzwała, bo nie jest to już tylko jego prawda, ale prawda w ogóle, prawda wszystkim wspólna: „Nie zamykaj się sam w swoim bólu, ale pogaż go w ogólnej ludzkiej doli” (Rückert: *Kindertotenlied* z muzyką Mahlera).

Wobec tej mądrości czymże jest obraz człowieka przedstawiany przez nihilizm? Poznaliśmy już sztuczną karykaturę człowieka w trzech nihilistycznych ramach: biologizmu, psychologizmu i socjologizmu; znamy ów zoon politikon, owego homo faber i homo sapiens.

Homo faber: człowiek oddany tylko pracy, który absolutyzuje, ubóstwia wartości twórcze, dostrzega tylko człowieka czynnego. A gdzie pozostał człowiek cierpiący? Czy byt ludzki jest samym activum i żadnym passivum, a człowiek tylko istotą żyjącą, a nie cierpiącą? Bilans bytu ludzkiego zostaje upiększony, nie ma w nim żadnych pasywów, są tylko aktywa. Nie ma żadnej winy, nie ma długów, nie ma znoszenia cierpień ani cierpienia.

A jak wygląda obraz człowieka w ramach biologizmy? Czyżby człowiek był tylko najwyżej rozwiniętym ssakiem, zwierzęciem, któremu postawa wyprostowana uderzyła do głowy? Jego myślą przewodnią jest: „sapere aude” — odważ się być mądrym! I rzeczywiście odważono się — zabsolutyzować rozum; oświecenie uczyniło z rozsądku bóstwo.

Temu biologicznemu obrazowi człowieka przeciwstawiamy obraz noologiczny. Obrazowi homo sapiens przeciwstawiamy obraz homo patiens, a nakazowi „sapere aude” — „pati aude” — odważ się cierpieć!

Chodzi o męstwo, o odwagę cierpienia, o przyjęcie cierpienia, afirmowanie go. Tylko na tej drodze zbliżamy się do prawdy, tylko na tej drodze, nie zaś na drodze ucieczki i strachu przed cierpieniem.

Teraz rozumiemy słowa Rilkego w liście do hr. Sizzo: „Kto kiedykolwiek podejmując ostateczną decyzję nie zapobiega okropności życia, a nawet ich nie przyjmie z ochotą, ten nigdy nie posiada ogromnych pełnomocnictw, jakimi istnienie nasze rozporządza, ten przejdzie skrajem swego bytu i w rozstrzygającej chwili nie będzie ani żywym, ani umarłym”.

Już widzę tu przed sobą takich, którzy uśmiechając się do siebie ironicznie, szeptem podpowiadają sobie określenie przyjęte w tych krajach, które nie przeżyły drugiej wojny światowej, a mianowicie: eskapizm — skłonność do uciekania od rzeczywistości.

Cóż, nie czujemy się tym dotknięci, bo unikanie cierpienia, ucieczka i lęk przed cierpieniem — to dopiero prawdziwy eskapizm. Były nim wypełnione całe trzy wieki, kiedy usiłowano rzeczywistość upiększyć, przedstawiać siebie i innych w dobrym świetle. Prawdę zaś ukrywano i skrywano się przed nią za dwoma bóstwami — za aktywnością i racjonalizmem. Cierpienia, jego konieczności i wartości po prostu nie przyjmowano do wiadomości. Udawano przed sobą i przed innymi, że z pomocą actio i ratio usunie się ze świata cierpienie i umieranie, nędzę i śmierć. Nie chciano dostrzec, że ponad actio jest jeszcze passio. Zapominano, że byt ludzki jest cierpieniem, i głoszono, że ratio, rozum i wiedza temu wszystkiemu zaradzą. Nie darmo je gloryfikowano, nie na próżno ubóstwiano rozum, rozsądek człowieka, homo sapiens. Miał on uczyć i samemu uczyć się unikania rzeczywistości i konieczności cierpienia oraz uciekania przed możliwością wypełniania cierpienia sensem.

Chodzi więc, jak słyszeliśmy, o przyjęcie cierpienia. Aby móc je przyjąć i akceptować, muszę cierpieniu nadawać jakiś cel. Albowiem tylko wtedy z cierpienia tryska „sama szczęśliwość”, tylko wtedy „tryska światło”, gdy „piję” cierpienie, przyjmuję je w siebie, przyswajam je ciału i duszy. Tylko cierpienie złączone z intencją przestaje być cierpieniem. Dzieje się tak, jak z rozkoszą, która także, jak widzieliśmy, przestaje być rozkoszą, gdy jest zamierzona: człowiek, który zmierza do osiągnięcia samej rozkoszy, traci ją. Rozkosz tylko z czegoś wynika (jako pre-

mia), nigdy zaś nie może być intencją; można ją osiągnąć, nie można jej zamierzać. Jeżeli — jak to bywa w nerwicach seksualnych — rozkosz staje się intencją, o którą tylko chodzi, zamiast żeby chodziło o kochanego człowieka, zamiar ten się zatraca, nie dociera do drugiego człowieka, i człowiek pozbawia się rozkoszy.

Aby cierpienie wypełnić intencją, trzeba je transcendentować. Innymi słowy, moje cierpienie może mieć intencję i mogę cierpieć sensownie tylko wtedy, gdy cierpię za coś lub za kogoś. Toteż cierpienie, jeżeli ma mieć sens, nie może być celem samym w sobie, bo w tym samym momencie cała gotowość cierpienia i gotowość poświęcania się przemieniłaby się w masochizm. Cierpienie ma sens tylko wówczas, gdy chodzi „o coś”. Akceptując cierpienie, wypełniamy intencją nie tylko samo cierpienie, ale poprzez cierpienie jeszcze coś, co nie jest z nim identyczne — cierpienie transcendujemy.

Cierpienie sensowne wskazuje zawsze poza siebie, na coś, o co w cierpieniu chodzi. Jednym słowem, sensowne cierpienie jest przede wszystkim ofiarą.

Analiza egzystencjalna, jako psychoterapia, często staje przed zadaniem egzystencjalnego zanalizowania sensu cierpienia. Ma ona — posługując się tu trafnym określeniem Paula Polaka¹ — cierpienie „obdarzyć sensem”. Tymczasem okazało się, że to obdarzenie sensem ostatecznie nie jest niczym innym, jak uświęceniem cierpienia przez ofiarę.

Wyjaśnijmy to na pewnym konkretnym przykładzie: pewnego dnia zwraca się do nas starszy pan, z zawodu lekarz. Cierpi on na ciężki stan depresyjny, który, jak się zaraz okazało, nie jest pochodzenia endogennego, ale egzogenego, i ma charakter psychogeny, reaktywny. Depresja tego człowieka wystąpiła po śmierci żony, z którą żył najszczęśliwiej. Teraz wydaje mu się, że życie jest w ogóle pozbawione sensu. Zdaje on sobie przy tym dobrze sprawę, że jego stan właściwie nie jest patologiczny. I musimy mu przyznać rację, chociaż jego „fizjologiczny” smutek trwa już cały rok, a mówi się, że kto tak długo się smuci,

¹ *Frankls Existenzanalyse in ihrer Bedeutung für Anthropologie und Psychotherapie*, Innsbruck 1949, s. 22.

ten cierpi na melancholię. Mimo to nasz lekarz nie jest melancholikiem. Wprawdzie żal jego trwa niezwykle długo, ale też jego małżeństwo było niezwykle, „nienormalnie” szczęśliwe. A więc mimo iż smutek się przewleka, jest to afekt adekwatny, odpowiadający przyczynie.

Nasz pacjent (nazwać go „chorym” byłoby przesadą) chciałby teraz wiedzieć, co ma czynić, ale zaraz na wstępie zastrzega się: „żadnych lekarstw, tym nie musiałbym kolegi trudzić, leki mógłbym sobie sam zapisać”. I słusznie odmawia przyjmowania leków, bo znaczyłoby to znieczulać go: „Życie moje nie miałoby więcej sensu, gdybym zagłuszył świadomość tego, że moje życie straciło swój sens”.

Nasz pacjent powinien wprawdzie uświadomić sobie, że nikt i nic nie może go pozbawić tego, co przeżył w niezwykle szczęśliwym małżeństwie. Jeżeli nadawało ono jego życiu sens, wypełniając je najwyższym szczęściem, to zachowało ono ten sens nadal. Innymi słowy, przedstawiamy mu to, co już powtarzaliśmy na innym miejscu, że błędem jest widzieć tylko ścierniska, a nie pamiętać o pełnych stodołach przeszłości. Błędem jest mówić tylko o nadgryzającym wszystko zębem czasu, jak gdybyśmy mieli do czynienia tylko z erozją, gdy w rzeczywistości — zachowując słownik geologii — żyjemy w ciągłym aluwium. W przeszłości nic bezpowrotnie nie ginie, w bycie przeszłym wszystko zachowuje się bez straty. Czas upływa, ale to, co się działo, krzepnie w historię. Erwin Straus¹ mówi: „Historią jest to, co w rzeczywistnionej przeszłości oparło się przemijaniu”. To samo odnosi się do naszego pacjenta — sens jego życia opiera się przemijaniu, tak jak miłość do żony trwa poza jej grób.

Jednakże istotny problem, który skłonił go do szukania u nas rady, był inny. Słyszeliśmy, że nie choruje on na żadną melancholię, ale też w równie małym stopniu cierpi z powodu samego smutku jako takiego, jednakże dlatego, że — jak się wyraził — cierpieniem swoim nikomu nie jest pomocny. Przyjąłby chętnie cierpienie, gdyby był ktoś, dla którego mógłby cierpieć, ktoś, za którego mógłby swoje cierpienie ofiarować.

Po krótkim zastanowieniu poznaje, że i jego cierpienie nie jest pozbawione znaczenia ofiary. Aby to wykazać, wy-

¹ *Vom Sinn der Sinne*, Berlin 1935, s. 244.

starczy pomyśleć, co by się stało, gdyby żona go przeżyła; czyżby bardziej odpowiadało mu, aby w tej odwrotnej sytuacji żona musiała opłakiwać jego stratę? I zaraz staje się jasne, że wszystko tak właśnie się złożyło, aby cierpienie, a mianowicie smutek, było żonie zaoszczędzone, sam jednak musiał za to zapłacić wysoką cenę własnego smutku, własnego cierpienia.

W tej samej chwili jego życie i jego cierpienie nagle stały się sensowne, zostały „obdarzone sensem”; stał się ofiarą za kogoś, dla kogoś.

Dialog ten trwał niewiele minut i w tych kilku minutach dokonał się u pacjenta „kopernikański przewrót”, u osoby do tej chwili odczuwającej obcość świata i przed nim uciekającej. Samo cierpienie, oczywiście, nie ustąpiło, ale chyba niemałą jest rzeczą uwolnienie się od uczucia bezsensowności cierpienia.

Nadawanie cierpieniu sensu, obdarzanie go sensem przez ofiarę może sięgać tak daleko, iż jest w stanie ogarnąć całe życie ludzkie. Ofiara może nadać sens nawet umieraniu, podczas gdy popęd samozachowawczy, jako taki, sam nie może życiu nadać sensu. Żyjemy w czasach żelaznych płuc, sztucznych serc i mózgów elektronicznych. Przed naszymi oczami pojawia się wizja — już przewidziana w książce pewnego duszpasterza — przedstawiająca, jak w przyszłości w zakładach opiekuńczych głowy tych pacjentów, których pozostała część organizmu już nie była zdolna do życia, utrzymywano dalej „przy życiu” za pomocą systemu przewodów zapewniających sztuczne krążenie krwi. Jest to dopiero muzyka przyszłości, a już ciąży nad nami jak zmora. Albowiem wcale nie jest pożądane utrzymywanie życia za wszelką cenę, to jest wtedy, gdy już nie ma mowy o życiu w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Wszystko w nas żyje się przeciwko redukowaniu naszego bytu ludzkiego do życia czysto zwierzęcego, bądź to w myśl teorii biologistycznej psychoanalizy, bądź też w myśl praktyki utrzymywania życia à tout prix. Ludwig Binswanger nazywa to, co jest tylko fizjologiczne, to, co jest istnieniem czysto witalnym, to, z czym mielibyśmy wtedy do czynienia: „nagą grozą”.

Dlaczego wszystko w nas burzy się przeciw temu? Nie

jest bowiem prawdą, że człowiekowi zależy na jedynie cielesnej wegetacji. To, o co człowiekowi chodzi ostatecznie, to — istnienie duchowe. Człowiek nie chce istnieć za wszelką cenę, ale to, czego naprawdę chce, to: żyć z sensem. Dla egzystencji miarodajnym i decydującym nie jest jej trwanie, ale pełnia jej sensu. Wszak krótkie życie może być pełne sensu, a długie może być sensu pozbawione. Można nawet i tak powiedzieć: gdyby nie było śmierci, a życie trwało bez końca, już dlatego tylko byłoby pozbawione sensu. Człowiek mógłby wtedy wszystko, każdą sprawę, od siebie odsuwać, co miałby zrobić dzisiaj, mógłby uczynić jutro i pojutrze. Nie byłoby żadnych zobowiązań i żadnej odpowiedzialności za wykorzystywanie chwili dla urzeczywistniania wartości i wypełniania bytu ludzkiego sensem.

To, że ofiara może nadawać sens nawet umieraniu, tego zawsze byli świadomi i tego pragnęli ludzie znajdujący się blisko śmierci. Ludzie „przeznaczeni na śmierć” zawsze wewnętrznie walczą o to, by ich cierpienie i śmierć miały znaczenie ofiary. Dlatego nic nie rozumie ten, kto się dziwi, że między ludźmi znajdującymi się w niewoli albo w obozie koncentracyjnym rozpalały się dyskusje filozoficzne i światopoglądowe. Nikogo to nie powinno dziwić. Sprawia to duchowa tendencja samozachowawcza. W tych sytuacjach skrajnych, ostatecznych, głód duchowy, głód chleba duchowego nie jest mniejszy niż głód chleba materialnego. Nikogo też dziwić nie może to, że więźniowie obozów koncentracyjnych, nawet wobec tego, czego byli świadkami, nie tracili apetytu — sprawiał to ich instynkt samozachowawczy (rozumiany tu w węższym znaczeniu), który przeprowadzał ich przez okropności i grozę. Tak działało się też w zakresie duchowym: każdemu rozbudzonemu duchowo lub dającemu się rozbudzić nie chodziło — a za to mogę ręczyć — o „primum vivere, deinde philosophari”, a raczej o: „primum philosophari, deinde mori”. Chodziło o to, żeby w obliczu śmiertelnego niebezpieczeństwa i zagrożenia życia z całą siłą duchową walczyć o sens śmierci i wychodzić śmierci naprzeciw — w godnej postawie.

Prymat filozofowania, wyrażony w zwrocie „primum philosophari”, nie wywodzi się z intelektu człowieka, lecz z jego istoty egzystencjalnej, z jego myśli żarliwej, po-

chodzącej z cierpienia. Znamy kogoś, kto posłany do obozu koncentracyjnego, usiłował przemycić tam gotowy do druku rękopis książki, dzieło swego życia, aby je uratować dla lepszych czasów. Jednakże nie udało mu się to, rękopis przepadł i nie było żadnych widoków na to, by książka mogła się kiedykolwiek ukazać. W tej skrajnej wewnętrznej udręce człowiek ten przekonał się sam na sobie, że ostatecznie ważniejsze jest, by zgodnie z tym, co napisał, żył, cierpiał i umarł, aniżeli to, by książka ta się ukazała.

W ogóle z pisanem książek rzecz się ma tak: napisać książkę, to rzecz niewielka — żyć, to sprawa ważniejsza; jeszcze więcej znaczyłoby napisać dzieło, według którego by żyć można. A jakże ważne byłoby żyć tak, żeby można było o tym napisać dzieło!

Poznaliśmy różnicę między cierpieniem sensownym i bezsensownym. To prowadzi nas do dalszego rozróżniania — między cierpieniem koniecznym i niepotrzebnym. Musimy przy tym pamiętać, że rzeczywistym, prawdziwym cierpieniem, jedynym, które umożliwia urzeczywistnianie wartości związanych z postawą, może być tylko prawdziwe cierpienie rodzące się z autentycznego losu. Innymi słowy, możliwość realizowania wartości rozumianych jako wartości związane z postawą istnieje tylko wtedy, gdy zachodzi nieuchronna konieczność losowa. A zatem urzeczywistnianie wartości związanych z postawą jest właściwie realizowaniem sensu, jaki może mieć nie dające się uniknąć cierpienie.

Kto w wypadku zachorowania może cierpienie usunąć odpowiednim leczeniem, na przykład przez poddanie się operacji, a jednak operować się nie daje, ten traci szansę urzeczywistnienia wartości związanych z postawą. Obowiązkiem lekarza jest leczyć chorego odpowiednio, zaś rzeczą chorego — poddawać się leczeniu. Odpowiednim leczeniem jest bądź leczenie swoiste, przyczynowe — wtedy, gdy takie leczenie jest możliwe — bądź leczenie łagodzące dolegliwości, objawowe — wtedy, gdy okaże się to konieczne.

Kto cierpi z powodu zmian chorobowych, które można

operować, a nie daje się operować, ten albo czyni to z lęku przed operacją, albo dlatego, że chce odgrywać rolę męczennika lub bohatera. Uciekanie przed operacją odpowiadałoby omówionemu wyżej eskapizmowi, a to drugie zachowanie — masochizmowi. Eskapistą uchyla się od nieuchronnego cierpienia, a masochista szuka cierpienia niepotrzebnego. Eskapizm to czułośćkowość, przesadna nadwrażliwość na ból, masochizm zaś to cierpiętnictwo.¹

Wracając do tego jeszcze raz, zastanówmy się, co jest istotą masochizmu? Dokonuje on pewnego fałszerstwa, zamienia przykrość w przyjemność! Ale oba uczucia, zarówno przykrość, jak i przyjemność, są — używając określenia Schelera — uczuciami przypadkowymi, nie zaś związanymi z intencją. Masochiście można przeciwstawić człowieka, który nie zmienia przykrości w przyjemność, ale przemienia cierpienie w dokonanie. Równie daleki od czułośćkowości, jak i od cierpiętnictwa, nie uchyla się — w przeciwieństwie do człowieka przesadnie wrażliwego — od cierpienia, ale do niego zmierza, jednakże nie tak jak masochista, który czyni z tego cel sam w sobie. Łącząc cierpienie z intencją, wypełniając cierpienie intencją, tym, w imię czego cierpi, jednym słowem zamieniając cierpienie w ofiarę, transcenduje je, przenosi je na inną płaszczyznę. Nadając ofiarą sens cierpieniu przenosi je z płaszczyzny tego, co faktyczne, na płaszczyznę tego, co egzystencjalne, tym samym zaś przenosi także siebie samego — „depzcząc własne cierpienie, wznosi się wyżej” (Hölderlin) ku górze i naprzód. Widzimy, że w tym wszystkim nie może być mowy o jakiejś regresji w znaczeniu psychoanalitycznym,

¹ Różnicę między cierpieniem nieuchronnym, zsyłanym przez los, a cierpieniem niepotrzebnym, dobrze ilustruje następujący wierszyk wyjęty z pewnej gazety:

To, co ci niebo zsyła,
trzeba z cierpliwością znosić,
ale pluskwy i robactwo
zaraz tępić.

„To, co ci niebo zsyła” — to, i tylko to, jest nieuchronną koniecznością, nie dającym się uniknąć cierpieniem, jest cierpieniem, które może być wypełnione sensem, które stwarza możliwość urzeczywistnienia wartości związanych z postawą — przez znoszenie cierpienia z cierpliwością.

a przeciwnie, można tu mówić raczej o progresji w znaczeniu egzystencjalno-analitycznym.

Cierpienie jest intencjonalne, jeśli odnosi się do sensu i wartości. Może jednak zwrócić się w kierunku samego cierpiącego. Wtedy na miejsce masochizmu pojawia się autyzm, a sens i wartość refleksyjnie zwracają się w kierunku samych siebie.

Wspomnijmy tu o pewnym jego odpowiedniku, który w związku z tym się narzuca: o objawie estetyzmu. Esteta wszystko przeżywa jakby w pewnych ramach, jako jakiś obraz, temat powieści; to, co istnieje, sprowadza do tego, co jest tylko pozorem, byt redukuje do fikcji; przed życiem ucieka on w przeżycie. Tak dzieje się także z cierpiącym autystycznie: przed cierpieniem ucieka w litowanie się nad samym sobą. Faryzeusz powiada: „Patrzcie, jaki jestem dobry”, a cierpiący autystycznie mówi: „Patrzcie, jaki jestem biedny”. Okazuje się, że autyzm często łączy się z ekshibicjonizmem. „Patrzcie” — to przecież ekshibicjonizm, jeśli już nie prostytucja. Kto cierpi prawdziwie i szczerze, ten nigdy swego cierpienia nie wystawia na pokaz. Cierpiącemu nie do twarzy z gadulstwem, uchodzi mu raczej milczeć; prawdziwe cierpienie jest zawsze cierpieniem w milczeniu.

Rozróżniając między cierpieniem, którego uniknąć nie można, i cierpieniem zbędnym, nie należy zapominać, że także cierpienie konieczne może być cierpieniem dobrowolnym. Cierpienie może być konieczne w znaczeniu wyższej moralnej konieczności, w imię której ktoś przyjmuje je dobrowolnie. Takim cierpieniem par excellence jest męczeństwo. Masochista cierpi samowolnie i swawolnie, męczennik cierpi dobrowolnie. Męczeństwo nie ma nic wspólnego z masochizmem.

Także penitenta nie można przyrównywać do masochisty. Między męczennikiem a pokutującym zachodzi ta różnica, że męczennik przyjmuje na siebie cierpienie, podczas gdy penitent je sobie zadaje, ale łączy ich — dobrowolność. Pokuta penitenta jest dobrowolnym zadośćuczynieniem — w przeciwieństwie do kary, która jest zadośćuczynieniem wymuszonym.

Natomiast między masochistą a penitentem jest ta różnica, że cierpienie pokutującego jest połączone z intencją. Intencją, motywem wszelkiej pokuty jest skrucha. Tylko

człowiek żałujący, skruszony, jest zainteresowany w dobrowolnym samoukaraniu się. A dlaczego nie tylko żałuje, ale i karze siebie? Albowiem dopóki tylko żałuje, zachodzi niebezpieczeństwo lekkomyślnego nawrotu. Dopiero wtedy, gdy do skruchy dodam dobrowolną karę i zadośćuczynienie, a więc dobrowolnie zadam sobie przykrość i cierpienie, zapobiegę w pewnym stopniu temu niebezpieczeństwu. Albowiem przez obciążenie skruchy ciężarem przykrości, skrucha staje się — ze stanowiska ekonomii freudowskiej libido — dość drogą. Żal, któremu nie towarzyszy przykrość, byłby za „tani”. Przez pokutę staramy się zapobiegać powtórzeniu się grzechu.

Wróćmy do wspomnianego wyżej podwójnego zadania lekarza. Ma on — jak dalece to jest możliwe — pomagać chorym i — o ile to jest konieczne — łagodzić cierpienia. Lekarz, który nie starałby się leczyć i przez to usuwać cierpienia, nie postępowałby jak lekarz, a kto by nie usiłował przynieść cierpiącemu ulgi — ten postępowałby nie-ludzko.

Uznaliśmy jednak, że nie jesteśmy uprawnieni do usuwania cierpienia za każdą cenę i zapewniania wolności od bólu — wypowiedzieliśmy się przeciw stwarzaniu euforii à tout prix. Warto podkreślić tu wyraz: każda (cena), bo jakąś cenę płacimy zawsze. Zachodzi tylko pytanie, czy cena nie jest za wysoka, czy łagodzenia bólu nie okupujemy zbyt drogo, bo z jakąś stratą czy szkodą zawsze musimy się liczyć. Przy leczeniu tylko objawowym zawsze musimy wybierać, zamiast większego zła — zło mniejsze, na przykład zamiast przedczołowej czy innej leukotomii¹ — wstrzykiwanie morfiny.

Weźmy przykład z praktyki. Pewien nasz pacjent — egiptolog, badacz hieroglifów i współredaktor encyklopedii — który cierpi z powodu ciężkiej nerwicy natręctw, prosi o poddanie go leukotomii, po której spodziewa się ulgi w cierpieniu. Ponieważ wątpliwe jest, czy pacjent po operacji byłby zdolny dalej pracować naukowo, odmawia-

¹ leukotomia = nazwa operacji mózgu, polegająca na przecięciu dróg nerwowych łączących korę mózgu z ośrodkami podkorowymi (przyp. tłum.).

my ustalenia takich wskazań operacyjnych. Natomiast u pewnej chłopki, która także cierpi na ciężką nerwicę natręctw, możemy uznać, że zmiany, jakie u niej mogą wystąpić po operacji, nie będą dla niej tak szkodliwe, by ryzyko to się nie opłacało.

Takich rozważań los nam nie szczędzi. Podejmując się jakiegokolwiek leczenia, musimy zawsze oceniać uboczne i następne skutki zastosowanych leków. Każdy lek przecież działa toksycznie, różnica między dawką leczniczą i toksyczną jest tylko ilościowa i każda dawka jest w pewnych warunkach trująca. Chociaż toksyczność pewnego leku wskazanego do stosowania może być minimalna, niczego to w zasadzie nie zmienia.

Zatrzymajmy się jeszcze na dwojakim obowiązku lekarza: „Tam, gdzie można — pomagać, tam, gdzie konieczne — łagodzić cierpienia”. Rozważając ten drugi nakaz, nasunie się nam wątpliwość, czy nie łączy się z tym niebezpieczeństwo skrócenia — choćby o godziny — życia chorego? Być może chodziłoby tu tylko o kilka godzin konania w nieprzytomności bądź w stanie obrzęku płuc. Niebezpieczeństwa tego nie można odrzucać, trzeba je wziąć na swoje sumienie. Oczywiście, może tu chodzić tylko o niebezpieczeństwo minimalnego skrócenia życia u pacjentów na progu śmierci. Zagadnieniem wątpliwym, pytaniem stawianym naszemu sumieniu, jest tylko to, kiedy jako lekarz mogę uznać, że nadszedł moment, w którym wolno mi zamiast pierwszego spełnić tylko zadanie drugie. Zwykle bywa tak, że możliwość udzielenia pomocy zmniejsza się w takiej mierze, w jakiej zwiększa się konieczność łagodzenia cierpienia. A więc moment, o którym mówimy, odpowiada miejscu przecięcia się obu linii. W pewnym wypadku, który sami przeżyliśmy, dramat taki miał przebieg następujący: dla ciężko chorej na myasthenia gravis już nie było można, w okresie wojny, zdobyć żadnej ampułki prostygminy. Zaznaczało się już porażenie przepony. Zdecydowaliśmy wtedy podać w zwykłej kolejności ostatnie ampułki prostygminy, a po ich wyczerpaniu, w momencie wystąpienia duszności — dać morfinę (już tylko dla złagodzenia konania).

Można by zapytać się, czym takie postępowanie różni się

od eutanazji.¹ Różnica polega na tym, że w wypadku opisanym wyżej — zgodnie z drugim obowiązkiem lekarza — usuwa się choremu jego cierpienie, gdy w przypadku eutanazji zabiera się choremu jego życie i to z zamiarem niedopuszczenia za wszelką cenę do cierpienia. Zapewne trzeba przyznać, że granice są tu płynne. Ale popełnilibyśmy błąd, jak to się często zdarza, gdybyśmy usiłowali konstruować przypadki graniczne i na tej podstawie rozwijali teorie ad absurdum. W życiu i w praktyce lekarskiej to, co moralne, samo daje znać o sobie. Trzeba się tylko strzec fanatyzmu, ten bowiem mógłby nas doprowadzić do absurdu. Kto by utrzymywał, że lekarzowi nie wolno skracać życia ludzkiego, choćby tylko o minuty, nawet w chwilach agonii, kto by głosił takie poglądy, ten postępując konsekwentnie, powinien zatrzymywać każdego, kto pali papierosy, i zwracać mu uwagę, że według obliczeń A. Saltera nałogowy palacz opłaca każdy papieros skróceniem życia o 34,6 minuty.

Punkt przecięcia się obu linii, możliwość udzielenia pomocy i konieczności łagodzenia cierpienia, można tylko odgadnąć. Lekarzowi nie pomoże tu żadne prawo, żadna reguła; jest on zdany całkowicie na postępowanie indywidualne i improwizację, a żadna reguła nie zwolni go od własnej decyzji, którą musi podjąć według najlepszej wiedzy i sumienia. Jak to rozstrzygnie, to musi rozważyć ze sobą i swoim Bogiem, którego mandatarium jest jego sumienie.

Powiedzieliśmy już, że właściwy moment trzeba „odgadnąć”. Odgadnąć można go jednak tylko dzięki zdolności jasnowidzenia, jaką obdarzone jest nasze sumienie. Zdolność ta musi kierować naszym sumieniem. Jego istotnym zadaniem jest przystosować odwieczne prawo ogólne do jedyne, jednorazowego przypadku, nie dającego się podporządkować żadnym prawidłom. Tego dokonać nie potrafi ani wiedza, ani intelekt, a tylko intuicja, boski pierwiastek sumienia. W tym znaczeniu więc sumienie musi przewidywać przyszłość. Narzuca się tu pytanie, czy sumienie m c-

¹ Stanowcze odrzucenie eutanazji zostało szczegółowo uzasadnione w naszej książce *Ärztliche Seelsorge*, wyd. cyt., s. 36—39 i 52—62.

głoby mieć zdolność jasnowidzenia, gdyby samo nie było pochodzenia boskiego?

I cóż tu mogą pomóc przepisy i paragrafy? Natomiast sumienie, chociaż nie ma nic bardziej nieformalnego od niego, jest niezawodne, jeśli chodzi o dokładność i surowość. Żaden trybunał na świecie nie jest zdolny ścigać tak dokładnie ani karać tak surowo. Ale dziać się to może tylko w ciszy i w samotności, nigdy zaś publicznie. Wobec ogółu decyzje wywodzące się z sumienia poszczególnego lekarza byłyby niezrozumiałe. Dlatego też omawiane na tym miejscu pytanie jest zarówno kwestią sumienia lekarza, jak i kwestią zaufania chorego i jego bliskich. Zaufanie chorego musi być „ślepe”, jeżeli sumienie lekarza ma mieć właściwości przewidujące, „wieszczę”.

To sumienie lekarskie, jak już wspomnieliśmy, czuje się zmuszone — zgodnie z drugim obowiązkiem lekarskim — łagodzić cierpienia chorego (jakkolwiek nie za każdą cenę), świadome niebezpieczeństwa, jakie się z tym łączą. Oficjalne, ustawowe regulowanie spraw tak delikatnych nie zapobiegłoby ani nadużywaniu prawa przez lekarza, ani niezrozumieniu tego prawa lekarskiego przez chorego. Albowiem z jednej strony lekarz mógłby pod osłoną upoważniających go ustaw sprawę zlekceważyć, nie dbając o głos swego sumienia, z drugiej zaś strony chory nigdy by nie wiedział, kiedy lekarz zbliża się do niego jako lekarz, a kiedy jako kat.

A był taki czas, kiedy chory rzeczywiście tego nie wiedział; lekarz pojawiał się w postaci trojakiej: jako rzecznik występujący tylko w służbie i w imieniu użyteczności społecznej, jako sędzia rozstrzygający o tym, czy życie jest wartościowe, czy nie, i — jako kat. Aby czasy te nie wróciły, trzeba przestrzegać zasady, którą znajdujemy w Talmudzie: „Kto zniszczy choćby jedną jedyną duszę, podobny jest temu, kto by zniszczył cały świat, a kto jedną jedyną duszę ratuje, ten jakby ratował cały świat”.

C. OD AUTONOMII DO TRANSCENDENCJI: KRYZYS HUMANIZMU

W pierwszym rozdziale próbowaliśmy dać krytykę nihilizmu, albo lepiej, nihilizmów, a mianowicie tych trzech „izmów”, które jedną z warstw bytu — w szczególności bytu ludzkiego — izolują i absolutyzują, albo też cały byt do jednej z nich zwięzają i ograniczają. Zależnie od tego, o jaką warstwę chodzi: o biologiczno-fizjologiczną, psychologiczną czy socjologiczną — mamy do czynienia z biologizmem względnie fizjologizmem, psychologizmem bądź socjologizmem. Tak czy inaczej, z żadnego z nich nie można dotrzeć do istoty człowieka.

Na nazwę humanizmu zasługuje to wszystko, co oddaje sprawiedliwość istocie człowieka. Nie tylko w praktyce, w życiu, ale także w teorii i w nauce, założeniem humanizmu jest nauka o istocie człowieka, obraz człowieka, w którym zawarta jest jego istota. Toteż do humanizmu możemy dotrzeć tylko wtedy, gdy przezwyciężamy krytycznie nihilizm. Albowiem to, co nam ofiaruje nihilizm zamiast obrazu człowieka, obrazu istoty człowieka, to nigdy nie jest człowiek, nigdy jego istota, ale jakiś homunkulus, coś sztucznego, produkt jakiegoś zwięzonego i ograniczonego sposobu widzenia. Poznaliśmy już homunkulusy poszczególnych „izmów”: homo sapiens, zoom politikon, „człowiek” jako automat odruchowy, jako klębowisko popędów itp.

W tych nihilistycznych ramach przede wszystkim nie ma miejsca dla jednego, dla homo patiens, dla obrazu człowieka cierpiącego, cierpiącego sensownie, pokutującego w cierpieniu, nie ma miejsca dla samego cierpienia jako pełnego sensu spełnienia.

Tak więc cierpienie jest pod wielu względami testem; widzieliśmy, że jest ono experimentum crucis, pewnym probierzem i próbą wytrzymałości w życiu człowieka — jego życie ma się sprawdzić w cierpieniu. Cierpienie jest także testem, jeżeli chodzi o naukę o człowieku — ma ona się sprawdzić w wyjaśnianiu sensu cierpienia.

Przy próbie wyjścia z nihilizmu, to jest z zaprzeczania sensowi, i dojścia do wyjaśnienia sensu — nie tylko sensu

cierpienia — okazało się, że nie wystarczy operować kategorią sensu, ale trzeba uciec się do idei nadsensu. Także wtedy, gdy nie chodzi tylko o byt w ogólności, ale szczególnie o byt ludzki, o to, co nazywa się egzystencją, o rodzaj bytu właściwy tylko człowiekowi — okazuje się, iż nie wystarczy nam analiza samej egzystencji bez uwzględnienia transcendencji. Nauka o istocie człowieka, teoria ludzkiej egzystencji, nie może się zatrzymać tylko na tym, co w człowieku jest immanentne, na samej egzystencji.

W pierwszych rozdziałach, przy krytyce nihilizmu, wykazaliśmy, że z punktu widzenia nihilizmu człowiek właściwie jest niczym, a przynajmniej prawie niczym, bo tylko produktem warunków i czynników biologicznych, psychologicznych bądź socjologicznych.

Krytyka nihilizmu polegała więc na wykazaniu, że w jego świetle człowiek stał się niczym. Natomiast kryzys humanizmu polega na tym, że człowiek stał się wszystkim.

Antropologia, nauka o istocie człowieka, musiała — jako taka — z konieczności wysunąć człowieka na plan pierwszy. Nie wolno jej jednakże ustawiać człowieka w punkcie centralnym. A czyni się to, gdy usiłuje się wyjaśniać człowieka nim samym, gdy człowiek staje się miarą samego siebie. Z chwilą, gdy antropologia zatrzymuje się tylko na tym, co w człowieku immanentne, wtedy kostnieje w antropologizmie. Natomiast filozofia egzystencjalna, teoria ludzkiej egzystencji, próbując wykluczyć transcendencję i transcendentność — nastawienie ludzkiej egzystencji na transcendencję — analogicznie wyrocznieje w egzystencjalizm.

Okazuje się zatem, że nawet po ostatecznym przezwyciężeniu owych trzech wielkich „izmów” musimy się strzec przed jeszcze jednym „izmem”: przed izolowaniem i absolutyzowaniem nie tylko poszczególnych warstw bytu człowieka — jednej z trzech przecinających się w człowieku ¹ —

¹ Te warstwy bytu oczywiście różnią się między sobą co do istoty i w zasadzie trzeba je rozróżniać, chociaż w człowieku łączą się one ze sobą nierozdzielnie i można je oddzielać tylko heurystycznie i sztucznie. Człowiek stanowi przecież jedność i całość fizyczno-psychiczno-duchową, przy czym to, co duchowe w człowieku, osoba duchowa, jest założeniem, pod-

ale przed absolutyzowaniem i przyrównywaniem do człowieka samego punktu ich przecięcia.

Jeżeli antropologia chce uniknąć niebezpieczeństwa antropologizmu, a filozofia egzystencjalna — niebezpieczeństwa egzystencjalizmu, nie mogą one pomijać transcendencji. Jednakże nie tylko wiedza o człowieku względnie wiedza o ludzkiej egzystencji musi wciąż uwzględniać transcendencję, musi to robić każda wiedza. Albert Einstein, którego kompetencje naukowe są chyba niewątpliwe, niedawno ¹ powiedział: „Wiedza bez religii jest kulawa”, dodając jednakże: „Religia bez wiedzy jest ślepa”. Jeżeli więc nie jest możliwe, aby wiedza à la longue przyjęła sztywny, immanentystyczny punkt widzenia i ograniczyła się do immanencji bez skostnienia w jakimś „izmie”, to o ileż mniej nauka o istocie człowieka, o egzystencji ludzkiej, winna się lękać uwzględniania transcendencji.

I. ANTROPOCENTRYZM

Słyszeliśmy już, że kryzys humanizmu zaczyna się tam, gdzie człowiek staje się w oczach humanisty wszystkim; antropologizm zaczyna się nie tylko tam, gdzie człowiek wysuwa się na pierwszy plan rozważań, ale także gdzie się go stawia w centrum oceniania i czyni miarą wszelkiej oceny. Skąd bierze się ta tendencja?

Freud był tym, który, mówiąc o narcyzmie, wskazał na wstrząs, jakiemu uległo ludzkie poczucie własnej wartości wskutek kopernikańskiego przewrotu w wyobrażeniach o świecie — z geocentrycznych na heliocen-

stawą i gwarancją tej jednolitości i całkowitości. Takie wewnętrzne zespolenie zachodzi tylko intra vitam ludzkiego bytu i jest zagadnieniem samym w sobie. (Gdyby zespolenie to utrzymywało się także poza koegzystencją, w której sama duchowa osoba istnieje przez okres swego życia — ale tylko przez ten czas — ze swym organizmem psychofizycznym, to osoba duchowa uczestniczyłaby w śmiertelności swego organizmu.) Oczywiście, także poszczególnym warstwom bytu przypada jakieś ostatnie tertium comparationis. Ale jedynym, co jest im wspólne, to to, że stanowią one warstwy jednego i tego samego bytu, który jako taki naturalnie nigdy nie jest dla nas czymś danym.

¹ *Out of My Later Years*, Philosophical Library, New York.

tryczne. Mogłoby się wydawać, jakoby wtedy opanowało ludzkość coś w rodzaju planetarnego poczucia mniejszej wartości, tak jak rozumie ją Adler, która wymaga kompensacji: człowiek był zmuszony szukać dla siebie większej wartości. Dążąc do kompensacji, przesadził i zaczął uzurpować sobie wartość najwyższą. Czyż inaczej można tłumaczyć to, że w chwili, gdy człowiek stwierdził, że ziemia nie jest ośrodkiem świata, właśnie wtedy człowiek w tym centrum umieścił samego siebie, a w końcu siebie nawet na miejscu samego Boga? Właśnie w tym czasie w filozofii na miejscu teocentryzmu zaczął się pojawiać antropocentryzm. Tym samym ostatecznie wyrzeczono się transcendencji w wyjaśnianiu sensu ludzkiego życia.

Dopóki antropologia — zarówno filozoficzna, jak i naukowa, a także medyczna — tego kroku nie cofnie i trwać będzie w antropocentryzmie i antropologizmie, dopóty nie będzie prawdziwą i odpowiadającą rzeczywistości nauką o istocie człowieka. Przez zerwanie z immanentystycznym patrzeniem na człowieka i uwzględnianie transcendencji zrealizuje się tylko to, co już istnieje w samej istocie człowieka. Od Schelera i Gehlena wiemy przecież, że człowiek jest istotą na świat otwartą, nie zaś, jak zwierzę, zamkniętą w odpowiadającym mu środowisku. Człowiek — przeciwnie niż zwierzę ściśle związane ze swym środowiskiem — nie tkwi w swoim zamkniętym kole, ale ma swój świat, do którego przenika ze swego środowiska, a nawet przez ten świat się przebija — ku światu transcendentnemu.

Antropologia jako nauka o istocie człowieka musi uczynić zadość transcendentnemu dążeniu istoty ludzkiej, musi się wyrzec usiłowań zrozumienia człowieka bez reszty, biorąc jedynie pod uwagę właściwości czysto ludzkie. Tylko za pomocą takiej antropologii można podważyć nihilizm i tylko na takiej można budować humanizm. Jednym słowem, nauka o istocie ludzkiej musi być otwarta, otwarta na świat i zaświaty; musi zachowywać drzwi otwarte ku transcendencji. Przez te otwarte drzwi pada cień absoliutu.

Nihilizm jest zaprzeczeniem sensu. Nihilizm nie dopuszcza nie tylko wiary w nadprzyrodzoność, ale także w sens

czegokolwiek. W stosunku do sensu nihilizm znamionuje sceptycyzm, a z takim sceptycyzmem łączy się postawa relatywistyczna względem wartości. I w ten sposób od problematyki sensu wróciliśmy do problematyki wartości.

Relatywistyczna postawa względem wartości to relatywizm względem wszelkich wartości. A czy wartości rzeczywiście są względne? Tak, są względne, ale w zupełnie innym znaczeniu niż to pospolicie utrzymuje relatywizm. Nie są one mianowicie względne w stosunku do oceniającego podmiotu, ale w stosunku do wartości bezwzględnej. W ogóle bowiem można oceniać tylko ze stanowiska wartości bezwzględnej, wartości najwyższej! Podstawą wartościowania jest jakieś maksimum i optimum wartości. Ono dopiero nadaje sprawom i rzeczom jakąś wartość, a osobom — godność.

Jednakże wartości najwyższej, *summum bonum*, niepodobna sobie wyobrazić inaczej, jak w związku z jakąś osobą, z osobą najwartościowszą, *summa persona bona*. Musi to być osoba większa niż osoba w zwykłym znaczeniu tego słowa. Osoba o wartości najwyższej musi być nadosobą.

To, że wartość najwyższa musi być wartością osobową, wynika z tego, co już mówiliśmy o ludzkich wartościach. Także najwyższe ludzkie wartości związane są z osobą ludzką i — jak na przykład wartości związane z postawą — nie są uwarunkowane sytuacją, a raczej zależne tylko od osoby. Dopiero wtedy, gdy osoba staje się niezależna, a nawet przeciwstawia się, zdobywa się na przeciwstawianie się zewnętrznemu uwarunkowaniu sytuacyjnemu — dopiero wtedy otwierają się przed nią wewnętrzne możliwości urzeczywistniania wartości związanych z postawą. O ileż bardziej niż najwyższe ludzkie wartości, wartość najwyższa w ogóle, a tym bardziej sens ostateczny, sens przewyższający wszystko, muszą być związane nie tylko z jakąś osobą w ogóle, ale — rozumując analogicznie — z jakąś nadosobą. (Wyprowadzając z analogii taki wniosek, nie popadajmy jednak w nowy błąd — ostrzegaliśmy przed antropocentryzmem, a możemy popaść w antropomorfizm; w ostatnim rozdziale wykazemy, że tak nie jest.)

Wróćmy do tego, o czym poprzednio mówiliśmy: gdziekolwiek się coś ocenia, trzeba zakładać pewne maksimum

wartości. Temu nikt zaprzeczyć nie może, bo zastanowiwszy się chwilę, każdy musi przyznać, że — biorąc pospolity przykład z życia — udział czegoś w procentach ustala się zawsze w stosunku do stu procent. Dla ustalenia „odsetka”, quantum „pro centum”, potrzebne jest właśnie centum jakiegoś totum.

I znowu, jak zawsze i wszędzie, okazuje się, że to, co relatywne, nie może obalać tego, co absolutne, względność nie może zaprzeczać bezwzględności, ale musi ją przyjąć jako założenie podstawowe.

Rzeczy są względne, istotnie; są one uwarunkowane, ale tym samym dowodzą i świadczą o istnieniu bezwzględności, która je warunkuje.

Bezwzględność i absolut są nie tylko warunkiem wszelkiego wartościowania i wymierzania, ale także dostrzegania wartości. Dzieje się tu tak, jak z widocznością rzeczy, w węższym, dosłownym znaczeniu. Na pytanie, co sprawia, że jakieś przedmioty stają się widoczne, odpowiemy, że dzieje się to dwójako: po pierwsze, wskutek tego, że przedmioty te odbijają światło, albo po drugie, że pochłaniają światło i dlatego kontrastują na tle rzeczy, które światło odbijają. W taki sposób przedmioty stają się widoczne. W analogiczny sposób — chociaż nie w optycznym, lecz w etycznym sensie — stają się także wartościowe przez to, że niedoskonałość ich pozwala przeczuwać ich doskonałość, a skończoność — nieskończoność, i to znowu w dwójaki sposób: albo przez odbicie, albo przez kontrast.

Rzeczy uzyskują wartość dopiero od wartości absolutnej, od osoby o wartości absolutnej — od Boga. Dopiero, gdy rzeczy pozwiemy, chociaż bezwiednie i nieświadomie przed trybunał boski, możemy należycie ocenić właściwą ich wartość. Przy każdym wartościowaniu przyjmujemy za podstawę zawsze — bezwiednie i nieświadomie — osobę o absolutnej wartości — boskiego sędziego. Dzieje się tak nawet przy powszedniej ocenie wartości. Na przykład Allers w ścisłych doświadczeniach, dotyczących fizjologii zmysłów, dowiódł, że przy ocenianiu stopnia intensywności pewnej barwy, wywodzimy swój sąd nieświadomie z jakiejś maksymalnej intensywności tej barwy, takiej, jakiej nigdy w praktyce nie poznajemy. Chociaż nigdy nie widzieliśmy na przykład stuprocentowej czerwieni — byłaby ona dostrzegalna tylko dla ducha — to jednak nie-

świadomie ją uwzględniamy przy porównywaniu tego, co jest „mniej lub więcej” czerwone.

Przy każdym więc porównywaniu, wartości powoływane są ostatecznie przed sąd boski, a trybunał ten przywołuje je do pewnego porządku — ustala ich hierarchię. W ramach tej hierarchii wyznacza się miejsca i ewentualnie się je zmienia, gdy rzeczy zostały przecenione, ubóstwione, to znaczy zajmują miejsce należne tylko wartości najwyższej, osobie o najwyższej wartości. Albowiem istotą wszelkiego bałwochwalstwa jest zapominanie o wartości najwyższej, poprzedzającej wszelkie wartościowanie, zapominanie o tym, że „wszelkie rzeczy tylko chwilowo zajmują miejsce przeznaczone dla Pana”¹.

Rzeczy mają więc wartość względną — jakkolwiek inaczej niż sądzi relatywizm; są one relatywne i zależne, ale od tego, co jest bezwzględne: układem odniesienia dla wartości jest Bóg. Z tego wynika, że Bóg nie może być tylko pewną wielkością moralną jakiegoś porządku — nawet nie wielkością nieskończoną — a jest raczej samym porządkiem wielkości. Ten układ odniesienia musi ze swej strony być niewymierny, nie dający się zmierzyć ani porównać, jest to „coś zupełnie innego”. Bóg nie mieści się w żadnym wymiarze dlatego właśnie, że jest wymiernością wszystkiego, co etyczne. Jak punkt, w którym zbiegają się linie wzrokowe, mieści się poza płaszczyznę obrazu, a nie na niej, chociaż w ogóle umożliwia perspektywę obrazu, tak i religijność wykracza poza płaszczyznę zwykłej moralności, chociaż ją sama stwarza.

Wartość i sens dane są rzeczom w takiej mierze, w jakiej mogą być oddane za coś innego, ofiarowane czemuś, co jest wyższe, w imię kogoś; tylko to stanowi o względności wartości.

Jednym słowem — jakkolwiek to może brzmieć paradoksalnie: rzeczy warte są... ofiary. Sens ofiary stanowi właściwą wartość rzeczy, zaś cenę wyznacza rzeczom poświęcenie dla tego, co wyższe i najwyższe, ofiara „ku większej chwale Boga”. Przeciwnik Boga, Mefistofeles, mówi w *Fauście*: „wszystko, co istnieje, warte jest, by zginęło”; wystarczy powiedzenie to odwrócić, aby je uczynić prawdziwym: Wartość tego, co istnieje, polega na tym,

¹ Richard Beer-Hofmann, *Paula*, New York.

że może być ofiarowane na rzecz czegoś wyższego, poświęcone najwyższemu, bez oglądania się na to, że samo może przy tym zginąć.

Taki jest ostateczny sens ofiary; tylko ofiarujący nadaje sens ofiarowanemu, nadaje mu wartość i cenę — nadawanie sensu to poświęcenie.

Wartość zachowuje nie to, co zatrzymuje przy sobie, ale wartość uzyskuje to, co ofiaruje.

Jednakże człowiek może też nie chcieć nadawać rzeczom sensu przez ofiarę; może on odmówić „rezerwowania miejsca” dla tego, co wyższe i najwyższe — „dla Pana”, jak mówi Beer-Hofmann; człowiek może się nie godzić na ofiarę, może nie zdobyć się na wyrzeczenie.

Taka odmowa to podłoże i źródło wszelkiego zwątpienia i rozpacz. Jakże głęboko w odwiecznej swej mądrości wyraża to mowa w słowach: człowiek bywa „wpędzony” w rozpacz, natomiast gdy chodzi o wyrzeczenie, mówi się, że człowiek sam go dokonuje. Oba te zwroty wyrażają to, co chcemy rozróżnić, a mianowicie popędowość od egzystencjalnego sensu. Cóż bowiem leży u podstawy rozpacz, jak nie popędowość, jakaś pożądlivość, która nie pozwala rzeczom być takimi, jakimi być powinny, oraz takimi, które zajmują swe miejsce tylko chwilowo; popędowość zatrzymuje je na miejscu i oplata je kurczowo. Gdy natomiast człowiek zdobywa się na wyrzeczenie i zwraca się ku wartościom, oddala się od popędowości i popadania w zwątpienie i rozpacz.

Ośmielamy się twierdzić, że ten, kto rozpacza, tym samym zdradza, że coś ubóstwił, że z tego, co ma wartość tylko względną, uczynił coś bezwzględnego, absolutnego — coś, co jest celem samym w sobie, sensem ostatecznym, wartością najwyższą.

A co, przeciwnie, czyni ofiarujący, gdy ofiarowuje? Uznaje on istnienie czegoś wyższego, wartościowszego niż to, czego się wyrzeka. Jednym słowem, zachowaniem swym wyraża on uznanie pewnej hierarchii wartości. A co czyni ten, kto nie uznaje nadawania rzeczom sensu przez ofiarę, ten, kto odmawia wyrzeczeń i ofiary? Wyrывa on coś z świętego układu wartości i usamodzielnia jakąś jedną wartość. Dlatego rozpacza człowiek, który nie może przeboleć jakiejś straty albo tego, że czegoś nie osiągnął? Ponieważ nie chce pogodzić się z myślą, że to, co utracił, jest

czymś przemijającym wobec wartości wyższych, wobec wartości najwyższej, najwyższej osoby, wobec „Pana”.

Mówiliśmy już o kimś, kto w obozie koncentracyjnym utracił rękopis swej książki i z początku nie mógł pogodzić się z myślą, że umrze, zanim zdoła książkę swą wydać. Potem, jak już wiemy, przezwyciężył rozpacz i zapanował nad sobą; pogodził się z tym, „dokonał” wyrzeczenia. Ale cóż ostatecznie uczynił ten konkretny człowiek w tej konkretnej sytuacji? Zapewne zapytał siebie: co by to było za życie, którego sens zależałby tylko od napisania i wydania książki?

Spróbujmy jednak zmierzyć otchłań, do jakiej sięga to wyrzeczenie. To, że nie wolno przyzwolić, aby okoliczności zewnętrzne bądź wewnętrzne (a mianowicie pożądanie spełnienia sensu i intelektualnego samourzeczywistniania się) zwięzały komuś obraz świata i ograniczały widok wartości do jednej, jedynej wartości, to oznacza urzeczywistnianie sensu, wartości i siebie samego tylko w taki jedyny sposób.

Niełatwo zilustrować to na przykładzie, jednocześnie nie banalizując sprawy. Mimo to spróbujemy to zrobić. Ktoś „kocha się nieszczęśliwie”¹ i jest z tego powodu zniechęcony do życia (takich ludzi nie brak w gabinetach lekarzy chorób nerwowych). Człowiek ten jest zrozpaczony — to znaczy, według naszego wyjaśnienia, musiał on coś ubóstwić, uczynić sobie z czegoś bożyszcze. W rzeczywistości to ubóstwienie, absolutyzowanie polega w tym wypadku na uznaniu szczęścia w miłości za coś, co jest w życiu wszystkim, i postawieniu tego ponad wszystko. A czymże innym jest ubóstwienie jak nie stawianiem czegoś ponad wszystkim?

Weźmy teraz inny przykład, może mniej trywialny, ale za to bardziej aktualny. Wiemy, że — zwłaszcza od ostatniej wojny — istnieje nadmiar kobiet: jest wiele kobiet, które nie mogą wyjść za mąż i rodzić dzieci. Wiemy też, że wiele z nich z tego powodu rozpacza, świadomie i nieświadomie (jeśli zaś nieświadomie, to — ze stanowiska psychoterapeutycznego — tym gorzej).

¹ To, że określenie „nieszczęśliwa miłość” jest sprzecznością samą w sobie, wyjaśniliśmy szczegółowo w książce *Ärztliche Seelsorge*, wyd. cyt., s. 117—119.

Byłoby śmiesznym jakieś uspokajanie tych kobiet i usiłowanie upiększania ich położenia. W takich przypadkach nie pozostaje nam nic innego, jak widzieć zasadniczą różnicę między smutkiem i rozpaczą. Smucić może nas każdy nonsens, każda niedorzeczność, ale zrozpaczoną można być tylko wobec sensu ostatecznego, wartości najwyższej. Jest rzeczą smutną, jeśli kobieta, która chciałaby mieć męża i dzieci, musi pozostać niezamężną i bezdzietną. Ale przyczyną rozpacz może to być tylko dla kogoś, kto takie cele ubóstwia, a ze spełnienia takich życzeń czyni *conditio sine qua non* spełnienia sensu swego życia. Mieć męża i dzieci — to pewna wartość w życiu kobiety i urzeczywistnienie tych wartości nadaje jej życiu jakąś wartość i sens; ale wartość, którą kobieta w ten sposób osiąga, nie jest wartością najwyższą, nie jest sensem jako takim. Są jednak kobiety, które rozpaczają, bo uważają swe życie za wartościowe tylko pod jednym jedynym warunkiem, że będą miały męża i dzieci. Ale — jak wyraził się Paul Polak prosto i głęboko: Życiu nie można stawiać żadnych warunków.

Mówi się, że serca nie trzeba z niczym wiązać. Serce — to osoba wewnętrzna; to nie jest to, co ktoś posiada, ale to, kim ktoś jest, jest w całej swej istocie, osoba w całej swej głębi, nie „wegetatywna”, lecz spirytualna, nie popędowa, lecz duchowa. To, co się tu rozumie pod słowem głębia osoby, to ma na myśli już Stary Testament, ilekroć jest tam mowa „o sercu”. Wszak mówi się tam, że człowiek ma kochać Boga „ze wszystkiego serca, ze wszystkiej duszy i całej siły swojej”. Znaczy to tyle, że człowiek ma Boga kochać bezwarunkowo, we wszelkich okolicznościach, także wtedy, gdy człowiek pozbawiony jest realizacji wartości względnych, w całej różnorodności skali wartości, nawet wtedy, gdy grozi pozbawienie go wartości przedostatniej, przednajwyższej, to znaczy samego życia. A więc to, czego się tu od człowieka żąda, to całego oddania się i ofiarowania się, a więc bezwarunkowej ofiary.

A co tymczasem czyni człowiek na każdym kroku? Przywiązuje swe serce do wartości względnych, absolutyzuje je i ubóstwia. Co zaś powinien czynić? Nie przywiązywać się całym sercem do czegokolwiek, „sprawę swoją postawić na niczym” — oczywiście na tym „niczym”, które ostatecznie jest właściwie wszystkim. Takie postawienie „swej

sprawy” na niczym może zawsze tylko oznaczać oparcie jej o system wszelkich możliwych wartości.

Weźmy inny jeszcze przykład ubóstwiania. Przyjmijmy, że ktoś czuje się zagrożony chorobą psychiczną (wszystko jedno czy z lęku realnie uzasadnionego, czy wskutek czegoś w rodzaju fobii) i widzi w tym dostateczny powód popełnienia samobójstwa. Zapytajmy, dlaczego sądzi, że jego życie nie ma sensu i dlaczego popada w rozpacz? Cóż on tu ubóstwia? Otóż ubóstwia swój intelekt — czyni z niego nieodzowny warunek wszelkiego sensu życia i jego wartości, coś, czego „nie pozwoli sobie odebrać”, bez czego nadal nie mógłby żyć. Teoretycznie biorąc, nikt nie jest odporny na zaburzenia psychiczne, ale każdy może się uodpornić przed rozpaczą.

Rozpaczać bowiem może tylko człowiek, któremu chodzi nade wszystko o jedną jedyną rzecz. Widzimy więc, że rozpacz nie tylko odsłania każde ubóstwienie, ale i mści się za nie. Widzimy też, jak słuszne jest to, co powiedział Rudolf Allers: herezja, jakiej dopuszcza się człowiek lub naród, mści się dokładnie tak, jak zgrzeszono. Od czasu, gdy Allers to powiedział, minęło wiele lat, minęły lata, w których naród niemiecki ulegał pewnemu hasłu: hasłu o krwi i ziemi („Blut und Boden”). Krew i ziemię ubóstwiono — pierwszą w rasizmie, a drugą w imperializmie. I co nastąpiło? Naród niemiecki utracił znaczną część swej ziemi, swego terytorium i wiele swojej krwi, najlepszej jej części, najmłodszego pokolenia.¹

Rozpaczać więc może tylko człowiek, który coś ubóstwił, któremu zależy ponad wszystkim tylko na jednej rzeczy. Teraz zaś stajemy przed pytaniem, co może nas uczynić uodpornionymi na rozpacz. Będziemy wobec niej odporni tylko wtedy, gdy będzie nam zależało przede wszystkim — na wywiązaniu się z zadania i na sprośowaniu życia we wszelkich warunkach i okolicznościach. Znaczy to sprośować życie o bejmującym „nieszczęśliwą miłość”, staropanieństwo, bezdzietność, a nawet chorobę psychiczną.

¹ Według pewnego sprawozdania niemieckiego spośród 100 młodych ludzi rocznika 1924: 23 — zginęło, zmarło bądź zaginęło, 31 — uległo ciężkiemu inwalidztwu, 5 — lżejszemu inwalidztwu, 4 — stało się niezdolnymi do pracy z powodu choroby i wypadków, a jedynie 37 zachowało się w zdrowiu (dla porównania: w Szwajcarii liczba ta wynosi 87).

Zadanie brzmi: sprostać istnieniu, w którym jesteśmy, w które nas — według Heideggera — „wrzucono”, albo które nam — według Jaspersa — transcendencia „uży-czyła”; sprostać istnieniu według najlepszej wiedzy i sumienia — w obliczu Istoty stojącej za sumieniem. Istoty, która to zadanie nam postawiła. Całkowite oddanie się temu zadaniu jest jedynym, co może nas uodpornić — nie na nieszczęśliwą miłość ani na bezdzietność, ani też na chorobę psychiczną itd. — lecz na rozpacz.

Przecenianie i ubóstwianie, te korzenie wszelkiej rozpacz-y sięgają dalej — poza życie, w głąb nauki, teorii i filozofii. Ubóstwianie niesie z sobą rozpacz nie tylko w sferze osobowej, ale i rzeczowej. Kto bowiem wątpi w jakiś nadsens oraz w sens w ogóle i dlatego rozpacza, ten także coś ubóstwia, a mianowicie ubóstwia ratio — rozum jako jedyną możliwość znalezienia i wyjaśnienia sensu. Człowiek faustowski ubóstwiwszy racjonalizm, doznaje klęski tak, jak jego karykatura — chory z natręctwami.¹ Taki chory, analizując wciąż siebie i wątpiąc, usiłuje na drodze racjonalnej zdobyć stuprocentową pewność w poznawaniu i rozstrzyganiu. Zamiast zdać się na tymczasowość i przygodność życia, w zaufaniu do głębokiej wiedzy serca i „nieświadomego”, to jest nierefleksyjnego i niezintelektualizowanego ducha, w zaufaniu do swej uczuciowości w szerokim i głębokim rozumieniu — usiłuje on zdać się tylko na to, co racjonalne.

Rozumiemy teraz, co oznacza osławiony, spotwarzony wyraz: *sacrificium intellectus*, ofiara z rozumu. Także intelekt może być ubóstwiony, a takie ubóstwienie prowadzi do rozpacz-y, jeżeli człowiek uwierzy, że rozum jest wszystkim i najwyższym, jedynym ośrodkiem rozumienia bytu i wartości. Toteż „ofiara złożona z rozumu” oznacza uznanie istnienia czegoś jeszcze wyższego; oznacza, że trzeba być gotowym do złożenia w ofierze także rozumu, do wyrzeczenia się także jego. Bo *sacrificium intellectus* nie oznacza wyrzeczenia się rozumu — ratio jako takiego, ale zaniechanie ubóstwiania rozumu, a więc wyrzeczenie się względnie zaniechanie wynoszenia rozumu do wartości bezwzględnej.

¹ Zob. *Ärztliche Seelsorge*, wyd. cyt., s. 150—166 i *Die Psychotherapie in der Praxis*.

Człowiek składający taką ofiarę nie godzi się tym samym z rzekomym nonsensem, z tak zwaną absurdalnością istnienia, ani z jakimś rzeczywistym nonsensem. Godzi się on raczej z niemożnością poznania tego, co jest ponad sensem, nadsensu. A przed rozpaczą wobec oczywistego absurdu chroni go zaufanie w ukryty sens tego, co jest ponad sensem, zaufanie, w którym zawiera się rezygnacja z poznania nadsensu — na rzecz uwierzenia w niego.

Wielokrotnie już była mowa o sensie rzeczy jako ofiary, ale rzeczy mają też sens własny, własną wartość. O co tu chodzi? Weźmy najprostszy przykład. Mam w ręku złotego; czy złoty ten wart jest jednego złotego? Czy nie ma on różnej wartości zależnie od tego, czy zatrzymam go przy sobie, czy też dam go żebrakowi? Czy nie ma on dla niego wartości większej i czy nie można by sobie wyobrazić, że mógłby go otrzymać ktoś, dla kogo miałby on możliwie najwyższą, pełną wartość? Można złotemu pomóc w osiągnięciu pełnej jego wartości, bo dając złotego żebrakowi, przydaję mu wartość większą; złotym nie tylko pomagam żebrakowi, ale pomagam także złotemu do spełnienia sensu, do osiągnięcia jego własnego sensu.

Z tego widzimy też, że cnota sprawiedliwości tak sławiona w Starym Testamencie jako najwyższa wartość osobowa, nie jest niczym innym jak tylko sprawiedliwością wobec wartości. Oddać sprawiedliwość wartości jakiejś rzeczy znaczy sprawiedliwie ocenić hierarchię wartości. W tym sensie zapewne wszelka moralność jest ostatecznie sprawiedliwością wymierzoną wartościom i rzeczom, jest — innymi słowy — rzeczowością. Być sprawiedliwym wobec rzeczy, a więc być rzeczowym, oznacza doprowadzić rzecz do możliwie najwyższej wartości. Dotyczy to zresztą nie tylko rzeczy, ale także ludzi, osób. Albowiem pomagając komuś, lecząc go, doprowadzamy go do najwyższej wartości zastrzeżonej dla niego i tylko dla niego. Nie było przypadkiem, że Max Scheler określił „zdrowie” jako najwyższą osiągalną wartość osoby.

W związku z problematyką wartości mówiliśmy dotychczas zarówno o wartości rzeczy, jak też o wartości osoby.

Teraz chcielibyśmy oddzielnie rozpatrzyć wartość osoby, godność osoby ludzkiej.

Zmarły przedwcześnie w obozie koncentracyjnym poeta austriacki Jura Soyfer napisał wiersz, którego ostatnie zwrotki tu przytaczamy:

Aby w nas kiedyś wyzwolił się człowiek,
Jednego tylko trzeba środka:
Co godzinę pytać, czy jesteśmy ludźmi,
I co godzinę odpowiadać sobie: nie!
Jesteśmy źle naszkicowanym obrazem człowieka,
Który trzeba dopiero narysować —
Tylko nędzną kurtyną do wielkiej pieśni.
Nazywacie nas ludźmi? Z tym jeszcze poczekajcie.¹

W tym wzruszającym wierszu jest więc mowa o człowieku jako kimś „zaprojektowanym”, kto „ma być naszkicowany”. Przypomina się nam tutaj rysunek znanego amerykańskiego karykaturzysty Saula Steinberga. Karykatura ta przedstawia człowieka rysującego trzymanym w ręce ołówkiem swój własny kontur. Widzimy już, do czego to zmierza. Staje przed nami pytanie, czy człowiek, który „ma być naszkicowany”, człowiek taki, jak go pojmuje Soyfer, kiedykolwiek jest zdolny narysować siebie samego, jak to przedstawił Steinberg. Albo inaczej, czy człowiek jest w stanie uczynić to bez wzoru?

Wiemy, że nowoczesny (aby nie rzec — modny) egzystencjalizm rodzaju sartrowsko-ateistycznego mówi wiele o człowieku, który sam siebie może zaprojektować, który sam siebie musi wynaleźć. I tak pewien wiersz i karykatura wprowadziły nas w sam środek problematyki, dotyczącej możliwości wymyślenia i projektowania samego siebie, i to bez wzoru, którego odbiciem byłby człowiek.

Temu twierdzeniu, jakoby to było możliwe, przeciwstawiamy inne: wynajdywanie człowieka, *inventio hominis*, odbywa się przez naśladowanie Boga — *imitatio Dei*.

Wszystko więc sprowadza się do pytania: czy człowiek jest odbiciem obrazu Boga — czy też Bóg jest wyolbrzymionym obrazem człowieka? Pytanie to można także zmienić, a mianowicie, jeżeli — wychodząc z zasady heurysty-

¹ *Vom Paradies zum Weltuntergang*, Wien 1947, s. 21.

cznej — pominiemy to, że Bóg się objawia, jeżeli zatem pryncypialnie, aby nie rzec — eksperymentalnie — odrzucimy wszelkie objawienie, pytanie można tak sformułować: czy Bóg jest odkryciem, czy tylko wynalazkiem człowieka? Jeżeli bowiem człowiek wynalazł sam siebie, to wzór, według którego wynalazł Boga, jest tym bardziej jego własnym wynalazkiem.

Według Heideggera człowiek wyprzedza samego siebie. Spotkaliśmy się z czymś podobnym, gdy mówiliśmy o życiu jako o czymś, co ma własny sens; powiedzieliśmy wtedy, że to życie, które jest sensem życia, jest czymś fakultatywnym, podczas gdy życie, którego tamto jest sensem, jest czymś faktycznym.¹ W odniesieniu do człowieka, taki człowiek, jaki być ma, wyprzedza człowieka, jaki jest. Takie wyprzedzanie samego siebie jest przeto warunkiem wszelkiej możliwości bycia, bycia innym, stania się innym, każdego samookreślenia, samokształtowania i samowychowania.

Do tego, co powiedzieliśmy, istnieje odpowiednik jakby „filogenetyczny”. Także ludzkość jakoś sama siebie wyprzedza i wyprzedzanie to jest warunkiem wszelkiego jej rozwoju i rozkwitu — wszelkiego postępowania naprzód od wynalazku do wynalazku.

I tak wróciliśmy do zagadnienia postępu, do sprawy nie tylko wymyślenia, wynajdywania samego siebie, ale także wynalazczości w sensie banalnym, trywialnym, technicznym. O postępie technicznym, zewnętrznym już mówiliśmy, a także o dwuznaczności wszelkiego postępu technicznego. Bo czymże jest postęp? Jest nim zarówno postęp od penicyliny przez streptomycynę do aureomycyny, jak i postęp od bomby atomowej przez superbombę do bomby wodorowej.

Wskazując na tę dwuznaczność, staraliśmy się też wykazać, że przynajmniej pod jednym względem, wykraczającym poza sprawy czysto techniczne, żaden automatyczny

¹ Zob. moją pracę *Existenzanalyse und die Probleme der Zeit*, Wien 1947, s. 38: „Być człowiekiem znaczy nie być nim faktycznie, lecz fakultatywnie”. Wydaje się, że to samo ma na myśli José Ortega y Gasset, gdy mówi: „Nikt z nas nie jest żadnym «factum», a każdy jest «faciendum»” (Mowa na uroczystości ku czci Goethego w Aspen, 1949).

postęp nie istnieje, jak w ogóle w całym bycie ludzkim nie ma żadnego automatyzmu.

A jak się ma rzecz z postępem etycznym? Także postęp ludzkości wykraczający poza siebie, poza to wszystko, czym jest i czym ma być — postęp ku nadczłowiekowi (w znaczeniu moralnym) — także ten postęp nie jest możliwy bez wzoru danego nam z zewnątrz, z góry, zaofiarowanego nam dla spełnienia i urzeczywistnienia.

Postęp etyczny, jak i techniczny, zarówno „ontogenetyczny”, jak i „filogenetyczny”, nie jest więc ani automatyczny, ani autonomiczny, ani samoczynny, ani samodzielny.

W pierwszej części tej pracy, poświęconej krytyce nihilizmu, staraliśmy się obalić istotną tezę nihilizmu, że człowiek jest automatem, kierowanym okolicznościami i stanami cielesnymi, psychicznymi i społecznymi. W drugiej części tej pracy chcielibyśmy spróbować wykazać błędność teorii immanentnego humanizmu, który utrzymuje, że człowiek jest autonomiczny, samodzielny.

Podjęcie próby przewyciężenia nihilizmu było możliwe dopiero przez wykazanie egzystencjalności bytu ludzkiego. Przewyższenie humanizmu uda się, gdy wykazemy transcendentálność bytu ludzkiego.

Odzyskaliśmy egzystencję człowieka, sięgając poza fakty biologiczne, psychologiczne i socjologiczne i wykazując, że człowiek w żadnym razie nie jest określony jednostronnie przez siły i moce witalne i społeczne, a jest raczej od nich wolny i odpowiedzialny za samookreślenie siebie. Teraz chodzi o to, aby wprowadzając transcendentę do nauki o naturze ludzkiej, odtworzyć obraz człowieka, odpowiadający jego istocie, ze znamionnymi cechami jego transcendentacji. Prawdziwy obraz człowieka rozrywa bowiem ramy nie tylko tego, co faktyczne, ale i tego, co immanentne.

Nihilizm wymazał z obrazu człowieka egzystencjalny charakter bytu ludzkiego. Humanizm powinien teraz oprzeć się pokusie retuszowania obrazu ludzkiego przez ignorowanie transcendentnego piętna bytu ludzkiego — w ramach samej immanencji obraz człowieka nie jest pełny.

Człowiek nie może więc stworzyć nawet obrazu tego, kim być ma — nie mówiąc o tym, że nie mógłby on stworzyć

siebie takim, jakim ma być — bez poznania siebie jako istoty stworzonej i zrozumienia swej zdolności twórczej. Pełna świadomość tego zapewnia mu najwyższe właściwości twórcze. Człowiek albo uzna się za stworzonego na podobieństwo Boga, albo jego obraz zniekształci się w karykaturę.

Mówiliśmy, że człowiek nie może być miarą siebie samego. Może się on mierzyć tylko miarą absolutu, wartością absolutną, Bogiem. Przyłożenie tej miary oznacza przyjęcie ofiarowanego nam wzoru. Ale brać miarę w stosunku do Boga nie oznacza mierzyć się „z” Bogiem — byłoby to zuchwalstwo. O ile bowiem chodzi o przyrównywanie odbicia obrazu do jego prawzoru, to może to nastąpić tylko w zbliżeniu asymptotycznym, niezbieźnym. Z pewnością prawdziwe jest to, co już raz powiedzieliśmy, że „muszę dążyć do osiągnięcia tego, co jest bezwzględnie najlepsze, jeśli chcę osiągnąć to, co względnie najlepsze” (str. 44). I na pewno jest też prawdą, że jeżeli mam się zdobyć na coś ostatecznego i nadzwyczajnego, muszę mieć przed oczyma istotę najdoskonalszą. Ale muszę przy tym być świadomy tego, że nie jestem zdolny dościsnąć istoty doskonałej, na przykład świętego, nie mówiąc o prześcignięciu go, to znaczy dościsnięciu istoty najdoskonalszej, a mianowicie Boga.

W tej płaszczyźnie byłoby może zrozumiałe wyjaśnienie grzechu pierworodnego, jakie dał Martin Buber: „Ludzie w swej zuchwałości chcieli «być Bogiem» i udaremnić w ten sposób sens życia, polegający na «stawianiu się Bogiem»; osiągnęli zaś tylko wiedzę o dwoistości boskiego i ludzkiego, «poznanie dobra i zła»”¹.

Nawiążmy teraz do tego, co powiedzieliśmy wyżej o sensie ofiary, o ofiarnym sensie rzeczy, i zapytajmy, co jest przeciwieństwem „składania ofiary”; na pytanie to można odpowiedzieć: odbieranie wynagrodzenia. Stąd zrozumiałe jest, że na ogół przeciwnym wszelkiej moralności jest obliczanie efektu dobrego czynu, spekulowanie na powodzenie dobroczynności, która „przynosi procent”².

Oczywiście, taka pseudoetyka musi spotykać się z jakąś

¹ *Vom Geist des Judentums*, München 1916, s. 58 (rozstrzelony druk — od autora).

² Z pisma reklamowego jednego z biur austriackiej loterii państwowej: „Każdy dobry czyn procentuje się, mam więc nie-

reakcją, przejawiającą się w dążeniu do porządnego zachowania się, okazywania się dobrym i moralnym, bez upatrywania z góry jakiegoś zysku czy powodzenia. Hasłem takiego postępowania jest: lepiej coś uczynić za nic niż za wynagrodzeniem. U Larochefoucaulda znajdujemy następującą definicję: „Doskonałe męstwo polega na tym, by działać bez świadków, tak jakby się działało przed całym światem”. Przytoczmy też nagrodzoną w konkursie i opublikowaną w pewnej gazecie szwedzkiej definicję moralności: według niej doskonałym przykładem moralnym jest człowiek, który przechodząc obok ślepego żebraka wrzuca do jego kapelusza większą monetę i — niewidziany przez innych — kłania mu się. Te wzruszające gesty tyle tylko mówią, że człowiek czyniąc coś, co z pozoru zupełnie nie ma sensu, w rzeczywistości czyni coś zupełnie bezużytecznego — dalekiego od oportunizmu, utilitaryzmu i pragmatyzmu. Przykład ten starcza za całe rozprawy o etyce — etyce zmierzającej do osiągania efektów.

Można przyjąć, że współczesny nihilizm jest w jakimś sensie i do pewnego stopnia także reakcją na taką etykę, przynajmniej jeśli chodzi o jej stronę moralną. Nihilizm bowiem chce też działać moralnie: „Lepiej coś uczynić za nic niż za wynagrodzeniem”, nie w imię czegoś czy kogoś, w imię jakiejś sprawy czy osoby, nawet nie w imię nieba i Boga.

W tym opieraniu się efekciarstwu moralnemu i występowaniu przeciw niemu upatrujemy jedno ze źródeł nihilizmu. Odrzuca on mieszczańskie szczęście, filisterski dobrobyt, a także przedłużanie dobrobytu niebiańskiego w nieskończoność. Ale nihilista wylewa dziecko wraz z kąpielą, a mianowicie — nie chce być dłużej niebiańskim najeźnikiem, wypiera się także boskiego prawa dawać. To, o co mu jednak chodzi ostatecznie, to czystość etycznej intencji — intencji rozumianej tu znowu w dokładnym przeciwieństwie do efektu.

Z takim samym zmaganiem się o czystość intencji spotykamy się dziś w dziedzinie sztuki; także ośmieszana, spotwarzana i okrzyczana jako nihilistyczna sztuka współczesna domaga się czystości, czystej prawdy — nawet za cenę

—
płonąją nadzieję, że wszyscy moi odbiorcy losów, zdobędą w losowaniu wysokie wygrane”.

nagości. I tak usiłuje ona w namiętym rozpędzie „zdrzeć maskę kłamstwa z twarzy naszych czasów”. Nic dziwnego, że prowadzi to do bardzo niemiłych scen na widowni, scen w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Ale w walce współczesnej sztuki o czystą, nagą prawdę krytyka teatralna często zarzuca artyście, że nie wskazuje on żadnego wyjścia, nie daje żadnego rozwiązania.

Jeżeli już jest tak, jak powiedzieliśmy, że sztuka „zdrzeć maskę kłamstwa z twarzy naszych czasów” i przedstawia rzeczywiście nagą prawdę życia, to wypadłoby nam mienić, że samo życie wydatnie przygotowało ten proces — w schronach przeciwnościowych, w lejach po bombach, w obozach jenieckich i koncentracyjnych — wszędzie tam obnażano „nagą” egzystencję ludzką, egzystencję cielesną jak i duchową, jak wyraził to Schopenhauer, nie tylko w sensie tego, „co ktoś ma”, ale i tego, „kim ktoś jest”. Bomby zniszczyły to, co ktoś posiadał, a zostało tylko to, kim ktoś był, pozostał tylko sam człowiek! Człowiek nagi, człowiek zredukowany do swej nagiej egzystencji — pozostał sam — czyżby jednak naprawdę pozostał samotny? Gdyby bowiem pozostał sam, to z kim prowadziłby dialog? Przypomnijmy sobie list młodego lekarza, który w oczekiwaniu na stracenie, stojąc na granicy życia i śmierci, prowadził dialog z samym sobą o tych samych problemach, o które chodzi analizie egzystencjalnej... Czyżby ten człowiek prowadził dialog tylko z samym sobą? Czy były to monologi?

Można to najpierw tłumaczyć dwojako: po pierwsze, że człowiek w tych najbardziej intymnych rozmowach z sobą, stojąc w obliczu śmierci — rzeczywiście mówi tylko z sobą samym. Temu wyjaśnieniu można by zarzucić, że jest tautologiczne. Według drugiego tłumaczenia człowiek w rzeczywistości rozmawia z Bogiem, partnerem jego rozmowy jest Bóg. To zaś tłumaczenie można by uznać za teologiczne i dlatego je odrzucić. Nie możemy jednak zapominać, że intelektualiści ci z góry odrzucają teologiczne wyjaśnienia fenomenologicznego stanu rzeczy jako coś horrendalnego, albowiem wyrośli oni, jak zresztą my wszyscy, w materializmie, naturalizmie, a więc i w nihilizmie. Dla ludzi tego typu każde credo jest samo w sobie absurdem. Nie są oni zdolni do wymówienia słowa: Bóg.

Wobec tego pozostaje człowiekowi tylko tłumaczenie

trzecie: że na pograniczu życia i śmierci jest on zupełnie samotny i prowadzi dialog — z niczym. Ale ta nicość wnet okazuje się czymś bardzo pozytywnym: nic — znaczy tyle, co wszystko! I rzeczywiście, przyglądając się bliżej, między niczym i wszystkim nie zachodzi wcale tak wielka różnica.

Bóg bowiem jest wszystkim i niczym. Kiedy jest tym, co nazywamy: „nic”? Gdy dajemy Mu skrzepnąć w pojęciu, a potem usiłujemy Go schwycić — rozwiewa się w nic. A kiedy jest On „wszystkim”? Kiedy pod słowem „nic” rozumiemy to, co jest niepojęte, niewymowne; wtedy słowo „nic” wyraża „wszystko”...

To, czego nie można wymówić, czego nie można nazwać, jest, jak już wiemy, punktem oparcia wszelkiego porządku, hierarchii wartości: do Jego imienia spływają wszystkie nakazy moralne — w imię Tego, dla którego już nie ma imienia...

Do tego Niewypowiedzianego, Nienazwanego, do tej „Nicości” człowiek mówi „Ty”. Stoimy więc przed rozwiązaniem naszego problemu, wiemy już, że pytaniu musimy dać nowy kierunek — ponad fałszywe antytezy i alternatywy. Nie można się zbliżyć do problemu ani tautologicznie, ani teologicznie, a tylko dialogicznie — dialogicznie, jak rozumie to Martin Buber, a także Ferdinand Ebner. Według nich akt duchowy jest zawsze wzajemny, człowiek jest zawsze przyporządkowany do pewnego „ty”; już psychologii rozwojowej i dziecięcej wiadomo, że słowo „ty” poprzedza słowo „ja”.

A zatem rozmowa z samym sobą jest czymś z pogranicza i czymś wyjątkowym — pierwotnym i istotnym jak dialog. I właśnie wtedy, gdy nie ma nikogo, z kim człowiek rozmawia, właśnie wtedy, gdy mówiąc „ty” mówi pozornie w pustkę, w nicość, wtedy właśnie mówi do wiecznego Ty; wiecznego, bo — choć nieświadomie — zawsze już go zagadywał, a także był przezeń zawsze zagadywany. Albowiem pierwsze słowo, które mówimy do „ty”, zawsze już jest odpowiedzią.

Co prawda, człowiek musi się stać samotnym, albowiem dopiero wtedy spostrzeże, że nie jest sam, że nigdy nie był sam. Człowiek musi być samotnym, aby spostrzec, że jego rozmowy z sobą są dialogami i zawsze nimi były.

„Nic”, do którego mówi on swoje „Ty”, wydaje się niczym tylko dlatego, że nie jest ono jednym z bytów, ale podstawą wszelkiego bytu — bytem samym w sobie. Jakże on jest podobny do tego „nic”! „Nie widzę Go, chociaż przechodzi: mijam, a dostrzec nie mogę” (Job 9,11).

Jakże łatwo dowieść, że tak zwany pozytywizm jest właściwie zamaskowanym nihilizmem. I jakże łatwo wykazać, iż rzekomy nihilizm jest ostatecznie niekonsekwentną teologią, teologią „negatywną”.¹

Jeszcze nie doszło do tego, by nihilizm sam to poznał, jest jeszcze raczej tak, jak powiedział Leo Gabriel o nihilistycznym egzystencjalizmie: jest to wprawdzie *dernier cri*, ale nie ostateczne słowo. A jednak w odniesieniu do filozofii egzystencjalnej, po przewyciężeniu zwyrodnienia egzystencjalistycznego (zob. co powiedziano wyżej na str. 92), sprawdź się to, co powiedział Bacon z Verulam: „mało filozofii odwodzi od Boga, dużo filozofii — prowadzi do Boga”.

„Nie przewidując”, „nic nie przewidując”: przewidując „nicość” — człowiek przyjmuje istnienie Boga.

Ta „nicość” jest przecież tylko negatywem, tylko odwrotną stroną bytu — „Ujrzysz mnie z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukazę” (Księga Wyjścia 33,23).

II. ANTROPOMORFIZM

Si enim caelum et caeli caelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec quam aedificavi.

[Przecież niebo i niebiosy najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem.]

Trzecia Księga Królewska 8,27.

O ile egzystuje, egzystuje duchowo i moralnie; egzystując duchowo i moralnie, egzystuje w celu osiągnięcia sensu i wartości; egzystując w takim celu, zmierzam ku osiągnięciu

¹ „Hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit” [„Poznajemy Boga przez to samo, że wiemy, iż nie wiemy, czym jest Bóg”], Tomasz z Akwinu, *In Dionys.*, c 7, 1₄ med.

nięciu czegoś, co mnie oczywiście w wartości przewyższa, co ma istotnie większe znaczenie niż mój własny byt — innymi słowy: egzystuję w celu, który już nie może być czymś, ale musi być kimś, osobą mnie przewyższającą, przewyższającą wszystko. Jednym słowem, o ile egzystuję, egzystuję zawsze w celu osiągnięcia Boga.

Mówiliśmy już o tym, że wartość najwyższa jest związana z reprezentującymi ją osobami (Scheler), toteż wartość naczelna, „nadsens” łączy się z „nadosobą”. Taka analogia, takie wychodzenie ze świata w zaświaty nasuwa pytanie, czy nie wślizgujemy się przez to w antropomorfizm. Teraz trzeba odpowiedzieć na to pytanie.

O niebezpieczeństwie antropocentryzmu już mówiliśmy. O ile antropocentryzm oznacza ubóstwianie człowieka, to antropomorfizm jest sprowadzeniem tego, co boskie, do tego, co ludzkie.

Poszukiwaliśmy dostępu do sensu cierpienia. To poszukiwanie wyprowadziło nas poza właściwy byt ludzki i poza sens cierpienia do ostatecznego sensu życia. Istotnym bytem człowieka jest egzystencja, a ostatecznym sensem życia — transcendentja. Droga, jaką obraliśmy w krytyce nihilizmu, prowadziła nas od automatyzmu do egzystencji, zaś droga, jaką wybraliśmy przy omawianiu kryzysu humanizmu, prowadziła nas od autonomii do transcendentji. Tylko wychodząc z transcendentji, można odnaleźć ostateczny sens cierpienia.

Oznacza to ni mniej, ni więcej jak tylko konfrontację z problemem teodycei. Czy w ogóle jesteśmy uprawnieni do rozważania tej kwestii?

Zarówno analiza egzystencjalna, jak i logoterapia mają nie tylko prawo, ale i obowiązek zajmować się takimi problemami, albowiem przy stosowaniu psychoterapii obydwa zawsze napotykają na problematykę religijną. Podczas gdy analiza egzystencjalna — jak to się okazało z naszych badań nad religijnością nieświadomą¹ — musi zabiegać o to, by nie wypierano religijności w nieświadomość, to logoterapia musi usuwać opór przeciw uświadamianej religijności. Przeciwnie niż psychoanaliza, od której obydwa pojęcia pochodzą, uważamy

¹ Zob. *Der unbewusste Gott*, Wien 1948 względnie 1949.

jednak, że oporu nie można usunąć przez przeniesienie, ale przez jego obalenie. Często przecież wypowiadaliśmy się już przeciw narzucaniu pacjentowi przez psychoterapeutę swego światopoglądu.

W przeciwieństwie do Freuda mogliśmy stwierdzić, że istnieje nie tylko nieświadoma popędowość, ale także nieświadoma duchowość, że istnieje nie tylko nieświadomy seksualizm, ale także nieświadoma religijność; ale wobec tego, co mówi Jung, należy stwierdzić, że ta nieświadoma religijność należy właśnie do nieświadomości duchowej. Poprzestać tylko na jej uświadomieniu znaczyłoby stanąć w połowie drogi. Musimy zarazem podjąć się osłabienia wszystkich kontrargumentów przeciw religijności, które uczyniły ją nieświadomą, i przyczyniły się do jej wyparcia. Względnie zachowania jej w nieświadomości, to znaczy stały się przyczyną oporu. Zadanie logoterapii, jeśli chodzi o nieświadomą i uświadomioną religijność, widzimy więc również w tym, żeby wykazywała, iż cała argumentacja antyreligijna jest tylko pozornie słuszna.¹

Zestawiając to wszystko, można by powiedzieć: przedmiotem analizy egzystencjalnej jest nieświadoma wiara, zaś przedmiotem logoterapii jest świadoma niewiara.

O ile jednak jest prawdą, że człowiek może być zrozumiany ostatecznie tylko przez Boga, to prawdą jest także to, że człowiek dojść może do Boga często tylko wychodząc od siebie, od strony człowieka. Jeśli trzeba drugiemu wskazać drogę do Boga, to nie możemy wyjść z tego, co racjonalne, ale musimy wyjść z tego, co emocjonalne. Często wystarczy następująca wskazówka: u podstawy naszego istnienia leży tak nienasycona tęsknota, że przedmiotem jej nie może być nikt inny jak tylko Bóg. Do uznania rzeczywistości Boga zbliża nas nie tyle wynikające z myślenia poczucie oczywistości bytu ludzkiego, ile poczucie płynące

¹ Nie można, oczywiście, za wiele oczekiwać od argumentów logoterapii, i to nie tylko od mocy jej argumentów za istnieniem Boga, ale także od argumentacji jej za sensem bytu ludzkiego w ogóle. Przykładem takiego nadmiernego żądania może być pewna rozmowa telefoniczna, którą oddajemy tu dosłownie: „Czy ma pan chwilę czasu, panie doktorze? Proszę podać mi argumenty przeciw samobójstwu, bo właśnie mam tu kogoś, kto chce się zabić”.

z tęsknoty. Tęsknota ma wyraźnie metafizyczny charakter i ontologiczną godność. To zapewne miał na myśli Franz Werfel, gdy mówił: „Pragnienie jest pewnym dowodem istnienia wody”¹.

Tak jak z tęsknoty, można drogę do nieba wywieść także z miłości: *amo, ergo est*. To twierdzenie ma nie mniejszą moc dowodową niż teza: *cogito, ergo sum*. Albowiem tak jak ta właśnie teza z aktu myślenia wnosi o ego jako o podmiocie, tak tamta teza z aktu bezgranicznej miłości wnosi o Boga jako o przedmiocie.²

Tyle, jeśli chodzi o rozróżnienie między racjonalną i emocjonalną drogą do Boga. Pozostałoby jeszcze rozróżnienie drugie: między drogą intelektualną i egzystencjalną.

W każdym akcie wiary tkwi tyle możliwości w jednym, co i w drugim kierunku, na przykład to, że byt ludzki ostatecznie sensu nie ma, oraz — że byt ludzki ostatecznie ma sens, nadsens, i że jest nim Bóg. Zarówno egzystencja Boga, jak i Jego nie-egzystencja stanowią przeto jedną z możliwości myślenia, ale tylko jego możliwości, a nie konieczności. Zmusić można mnie tylko do myślenia, natomiast do wierzenia — nigdy. Wiara zaczyna się w ogóle dopiero tam, gdzie mogę wybierać swobodnie, decydować się na jedną z możliwości, a więc tam, gdzie obie szale wagi utrzymują się na równym poziomie. Tam wybierający i odważający siebie rzuca na jedną z obu szal ciężar swej własnej egzystencji. Wiara nie jest myśleniem pomniejszonym o realność rzeczy pomyślanej, lecz myśleniem pomnożonym o egzystencjalność myślącego.³

Odwróćmy się teraz od pytania dotyczącego egzystencji Boga i zwróćmy się do pytania dotyczącego esencji: z pytaniem dotyczącym istoty Boga, dotyczącym Jego bytu określonego (*Sosein*), można sobie poradzić tylko dialektycznie. Trzeba bowiem uporać się przy tym z pewnym paradoksem: paradoksem równoczesnej absolutnej transcendencji i absolutnej intymności Boga, Jego równoczesnej nieskończonej odległości i nieskończonej bliskości.

¹ *Der veruntreute Himmel*.

² Viktor E. Frankl, *Zeit und Verantwortung*, Wien 1947, s. 40.

³ Por. Victor E. Frankl, *Człowiek wolny*, s. 246.

Wpierw co do transcendencji: wiemy, że Bóg jest wręcz niepojęty i niewymowny — można więc tylko wierzyć i Go kochać. Posługując się wyrażeniem matematycznym, można Go określić tylko jako nieosiągalną wartość graniczną (zero). W tym świetle wszystkie twierdzenia teologii mogą się wydawać zwykłymi równaniami, równaniami z jedną niewiadomą — parabolami o jednym temacie — „nieznanego” Boga. Bóg jest i pozostaje absolutnie niewspółmier-ny w stosunku do wszystkiego, co doczesne, ziemskie, ludzkie i czasowe. Użyliśmy tu umyślnie słówka „ziemskie”, albowiem omawiane stosunki może najgłębiej wyraża porównanie biblijne, według którego myśli boskie do ludzkich mają się tak, jak niebo do ziemi; ziemia przecież mieści się w przestrzeni — niebo zaś jest przestrzenią samą w sobie, symboliczną reprezentacją wymiaru przestrzeni.

I tak stanęliśmy przed nie dającą się pominąć sprawą absolutnej transcendencji transcendentnego absolutu. Kiedykolwiek i gdziekolwiek w pracy badawczej i naukowej, stykamy się z granicami świata albo napotykamy te granice w życiu i cierpieniu — kiedykolwiek i gdziekolwiek stykamy się z transcendentnym, nastawienie ontyczne musi się zmienić w ontologiczne. Nie mogąc się poruszać w obrębie naszego świata, nie możemy też operować kategoriami tego świata. Zapewne, potem jesteśmy zmuszeni kategorie te przenosić także na to, co transcendentne, ale wtedy znaczenie ich jest tylko „przenośne”, jak w analogii.

A zatem, cokolwiek byśmy mówili o Bogu, Bogu niewysłowionym, trzeba tu uzupełnić słówkiem „quasi”, mówić w cudzysłowie.

Wspomnieliśmy już, że wszelkie wnioskowanie przez analogię prowadzi do ekstrapolacji, a takie wnioskowanie o tendencjach rozwojowych jest przeciwieństwem redukcji. Wnioskując z jednej warstwy bytu o drugiej, nie wolno nam nigdy wnioskować wstecz, lecz naprzód. Nigdy nie powinniśmy wyższego roztopiać w niższym; powinniśmy raczej niższe „znosić” za pomocą tego, co wyższe, w podwójnym znaczeniu heglowskim.

Przykładem niedopuszczalnej redukcji jest psychoanalityczne wyjaśnianie idei Boga jako projekcji *imago* — obrazu — ojca (podobnie jak wyjaśnianie

Z innych jeszcze powodów można wyczuć (aby nie powiedzieć: wnioskować), że Bóg bezwzględnie jest osobą. Inaczej niż Spinoza, który sądzi, że kto kocha Boga, nie może się spodziewać, aby ta doskonała istota odpowiadała mu miłością wzajemną, sądzimy, iż ta doskonała miłość, właśnie dlatego, że jest doskonałą, jest także miłością wzajemną. Z tego również wynika, że taka miłość, jako miłość jakiejś osoby, każdej z nas, może być tylko miłością skierowaną ku określonej osobie, nie zaś miłością ku jakiejś rzeczy; musi to być miłość do kogoś, a nie do czegoś, do ciebie, a nie do czegoś nieokreślonego, i dlatego nigdy nie może to być miłość panteistyczna.

Nastawiony na nieskończoność absolut przemienia się w konkret, panteistyczne bóstwo — w teistycznego Boga, wszechświat i jedno — w Jedyne, duchowość w określonego osobowo Ducha — jednym słowem w kogoś, do kogo zwracamy się: Ty.

Ale człowiek — jeśli chodzi mu o Boga i jeśli do Boga się zwraca — ma opory przeciw używaniu wyrazu: Ty; dostrzega on w tym antropomorfizm i jest zakłopotany. Albowiem dla współczesnego człowieka każde konkretyzowanie Boga jest zgorszeniem. Gniewa go to i śmieszy, gdy widzi i słyszy, jak ludzie sobie wyobrażają Pana Boga jako dobrotliwego dziadka z długą białą brodą itp. A jednak te antropomorfistyczne albo — jak nazwał je Scheler — antropopatyczne cechy, jakie przypisuje obrazowi Boga wiara dzieci i dziecięca (nie dziecinna) wiara dorosłych, mimo wszystko więcej mówią o prawdziwej istocie Boga niż mizerne metafizyczne pojęcie bezprzedmiotowego absolutu. To metafizyczne pojęcie tworzy się wprowadzie przez wyłączenie składników antropomorfistycznych, ale formalną swą ścisłość i znaczenie musi okupić ubożeniem treści i pustką.

Tam, gdzie biegunowe napięcie jest największe, tam, jak wiadomo, skrajności się stykają. Toteż przy paradoksie równoczesnej absolutnej transcendencji i absolutnej intymności Boga dochodzi do dialektycznej przemiany transcendencji w intymność.

„Ty” mówi się w stosunku intymnym. Kiedy nie mówi się „ty”, mówi się „wy”. Wśród ludu nie mówi się „ty”,

nawet do własnych rodziców; mówiąc do rektora, dziekana, do króla bądź cesarza, nie używa się wyrazu „wy”, ale takich słów, jak „magnificencja”, „ekscelencja”, „Wasza Królewska Mość”. Ale do Boga mówi się: „Ty”. Do Boga, o którym człowiek mówi z bojaźnią tak wielką, że imię Jego raczej opisuje, używa słowa najbardziej intymnego, jakiego kiedykolwiek może użyć. I właściwie nie może on mówić do Boga inaczej, jak „Ty”, bo o „Nim”, o jakimś, bezosobowym Bogu chyba w ogóle mówić nie można.

A jednak wciąż się tak mówi i to z konieczności. Trzeba przy tym zauważyć, że osobowość jakiejś osoby odsłania się przede wszystkim w momencie odezwania się do niej przez „ty”; musi się to tym bardziej odnosić do nadosoby. Wydaje nam się, że zachodzi tu znamieny paralelizm: dokładnie tak, jak w procesie urzeczowienia człowieka ego staje się id, a w procesie umasowienia ludzkości „my” zmienia się w coś bezosobowego (Man), tak w procesie depersonalizacji pojęcia Boga słowo „Ty” zostaje zastąpione przez słowo „on”. Dzieje się tak i wtedy, gdy słowo „On” pisze się dużą literą, a choćby nawet dwoma wielkimi literami. Skoro ginie egzystencjalny stosunek „ja — ty”, ginie także osobowość i stosunek osobisty.

Co zaś może uratować ten stosunek? Co jedynie pozwala od razu objawić Boga i osobisty stosunek między Nim a człowiekiem, wyrażający się w słowie „TY”? Modlitwa. Jest to jedyny akt ludzkiego ducha, który w tym wzajemnym stosunku ujawnia obecność Boga. Modlitwa objawia Boga w tym stosunku, konkretyzuje go i personifikuje. Takie jest działanie modlitwy, modlitwy w najszerszym tego słowa znaczeniu, także bezgłośnie, nawet i bezsłownej. Jak istnieją pieśni bez słów, tak istnieją też modlitwy bez słów, i jak tamte mogą być najpiękniejsze, tak te mogą być najwznioślejsze.

Trzeba jednak rozróżniać z jednej strony między modleniem się, a z drugiej — proszeniem, żebraniem i błaganem o łaskę. Biblia przyrównuje mądrość do bojaźni boskiej i bojaźń ta wydaje się nam tym, czym strach przed boską karą, a owa mądrość — świadomością człowieka, że na taką karę zasłużył i wciąż na nią zasługuje. Wszakże lęk przed karą nie wyłącza nadziei na łaskę. Strach przed karą jest mądrością, ale bez nadziei na łaskę byłby obrazą

Boga, albowiem taka bojaźń boska wprowadzie spodziewa-
łaby się od Boga sprawiedliwości, ale zarazem odbierałaby
Mu prawo do tej miłości, przez którą wymierza mi On
sprawiedliwą karę, ułaskawia mnie i obdarowuje łaską.
Liczyć mogę się tylko z karą — na łaskę mogę mieć tylko
nadzieję.

Nie trzeba lekceważąco mówić o tych, których do mo-
dlitwy skłania potrzeba. Nie ma podstawy utrzymywać,
że modlitwa w potrzebie jest mniej szczerą, mniej odpo-
wiednią i mniej naturalną. Religia, którą wyzna-
je się dopiero wtedy, gdy się komuś źle
dzieje — w Ameryce nazywa się ją Fox
Hole Religion — jest mi miłsza niż reli-
gia, do której się ktoś przyznaje tylko
wtedy, kiedy mu się dzieje dobrze — taką
mógłbym nazwać Business Men Religion.
Jakże często dopiero ruiny otwierają wzrok na niebo.

Modlitwa objawia obecność Boga. Jako akt ludzkiego
ducha jest jednak czymś przelotnym, jest chwilowym,
krótkotrwałym zwróceniem się do Boga. Ale tak jak kry-
ształ sam staje się punktem krystalizacyjnym, wokół któ-
rego wciąż odkładają się nowe kryształy, tak z aktu mo-
dlitwy wykryształizowuje się symbol. Modlitwa przemija,
symbol zaś pozostaje i akt przedstawiania Boga wciąż
może się w nim odnawiać i odmładzać. Modlitwa sprawia,
że transcendencja staje się intymna, symbol zaś obrazuje
przemijanie. Immanentna treść symbolu wciąż wzbudza
pożądanie transcendentnego przedmiotu, ale pod warun-
kiem, że treść symbolu zachowuje przejrzystość, która po-
zwala dostrzec transcendentny przedmiot. Aby symbol
zachował tę przejrzystość, nigdy nie trzeba go ujmować
słownie i dosłownie. Transcendentne jaśnieje w symbolu
tylko wtedy, gdy rozpala go akt intencjonalny. Symbol
trzeba zdobywać wciąż ponawianymi aktami.

Absolutu nie ujmuje się „za pomocą” symbolu, ale
w symbolu. Wyjaśni to przykład: nieba nie możemy zo-
baczyć, choćbyśmy oświecali go najmocniejszymi reflektora-
mi. Jeżeli wtedy coś dostrzeżemy, na przykład chmurę,
to dowodzi to tylko, że to, co widzimy, nie jest niebem.
A jednak te — widoczne — chmury są właśnie symbo-
lem — niewidocznego — nieba.

Jeżeli intencja zatrzymuje się na widocznym symbolu, to

tyl samym pomija niewidoczną transcendencję. Symbol
więc musi być utrzymany jakby w zawieszeniu; jest on
zawsze czymś mniej niż rzeczą, którą symboli-
zuje, a zarazem czymś więcej niż zwykłym
obrazem. Jeśli pogląd Klagesa o „rzeczywistości obra-
zów”, jest słuszny, to jedynie w odniesieniu do symboli,
ale tylko dlatego, że — rzeczywisty — symbol jest symbo-
lem czegoś nadrzeczywistego. Gdyby był tylko obrazem,
nie przedstawiałby rzeczywistości w takim samym stopniu,
co rzecz sama.

Działanie symbolu można porównać z oddziaływaniem
perspektywy. Jak perspektywa w dwu wymiarach ujmuje
wymiar trzeci i w płaszczyźnie pozwala wyczuwać prze-
strzeń, tak też symbol, symboliczne porównanie, pozwala
w jakiś sposób pojmować to, co jest niepoznawalne. Trzeba
jednak zdawać sobie sprawę, że to, o czym właśnie mó-
wiliśmy — analogia między perspektywą i porównaniem —
nie jest także niczym więcej niż porównaniem. Dlatego
słusznie powiedział Jaspers: Byt równania sam jest tylko
równaniem.

Sam człowiek jest także obrazem, obrazem na podobień-
stwo Boga, można by więc o tym podobieństwie mówić
tylko uświadamiając sobie zarazem nadobrazowość
Boga i jego transcendencję, przekraczającą wszelką sym-
bolikę.

Podobnie jak człowiek odczuwa potrzeby metafizyczne,
tak też potrzebne są mu symbole. Jak głęboko
i mocno zakorzeniona jest ta wrodzona potrzeba symbolów,
pokazuje codzienne życie zwykłego człowieka. Co dzień
i co godzina człowiek wykonuje symboliczne gesty. Czyni
to, gdy kogoś wita i gdy komuś czegoś życzy. Ze stano-
wiska racjonalistycznego i utylitarystycznego wszystkie te
symboliczne gesty są zawsze bez sensu, bo są nieużyteczne
i bezcelowe. W rzeczywistości jednak nie są pozbawione
sensu, są tylko nieużyteczne i bezcelowe, albo mówiąc
lepiej, bezcelowe ze względu na pewien cel.

Cóż dopiero, gdy człowiek czyni gesty takie, jak stawia-
nie pomników; pomnikiem ustawionym na grobie zmar-
łego, którego chciałoby się uczcić, niczym właściwie zmar-
łemu się nie służy. Inne światło rzucają na takie postępo-
wanie żydowskie poglądy religijne, według których po-
sługa oddana zmarłym ma etycznie wartość najwyższą,

jest bowiem w istocie bezinteresowna. Zresztą nie tylko zmarłym ludziom, ale także zmarłym zwierzętom stawiano pomniki — jakoby także licznym psom, które padły ofiarą doświadczeń pawłowowskich nad odruchami warunkowymi. Czyż nie jest wzruszający ten symboliczny gest? Nic z tego nie przyszło żadnemu psu nieżywemu ani żywemu, ani też nie zyskała na tym praca badawcza; ale symboliczna potrzeba, potrzeba i mądrość serca całego narodu dała racjonalizmowi prztyczka i ukarała zakłamaną utylitaryzm. Przypomnijmy słowa Pascala: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna” — serce narodu rosyjskiego, serce, które bije w tym symbolicznym geście, serce, które znalazło wyraz w tym geście, serce to miało swe racje stawiania pomnika zmarłym psom — racje, jakich rozum ani rozsądek nie znają, i o których racjonalizm i utylitaryzm nic nie wiedzą.

Ileć entuzjazm religijny usiłuje obyć się bez symbolu, wchodzi on w konflikt z tradycją wyznaniową. Entuzjazm religijny z natury swej skłonny jest rozplýwać się we mgłę i niejasności, bezgranicznie się rozlewać. Dlatego właśnie wymaga on pewnej formy, formy, która by stawiała mu granice symbolicznej formy rytuału, ceremoniału, instytucji — krótko mówiąc: tradycji wyznaniowej. Religijny entuzjazm, pierwotnie amorficzny, wlewa się w preformowane łożysko prądu przekazywanego wyznania; gdy jest tego pozbawiony, grozi mu bezkształtność.

I odwrotnie, tradycji wyznaniowej, egzystencjalnie nie ukrwionej i nie tętniącej życiem, grozi skostnienie i martwota. Skoro tylko religia przemienia się w konfesję, jej dynamika zamienia się w statykę. Przemiana ta niesie z sobą niebezpieczeństwo utrzymania i utrwalenia statyki w treści dogmatycznej i w rytualnej formie. O ile więc dla religii niebezpieczeństwem jest mglistość i bezgraniczne rozplýwanie się form, to niebezpieczeństwem dla konfesji (która miałaby temu zapobiegać) jest skrzepnięcie treści w formie religijnej względnie skostnienie w samej formie. Uszkodzenie tętnic prowadzi do wykrwawienia, natomiast tętnice bez krwi wapnieją.

Konfesja jest tylko formą, nie zaś drogą. Im bardziej komuś zależy na celu, tym mniej się spiera o drogę, tym

bardziej w drodze widzi samą drogę, tylko jedną z dróg prowadzącą do jednego celu. To nazywa się tolerancją. I to jest tolerancja.

Wiara nie powinna być sztywna, lecz mocna. Skostniała wiara fanatyzuje — mocna wiara skłania do tolerancji. Kto nie ma mocnej wiary, ten obu rękami chwyta się sztywnego dogmatu; natomiast ten, kto mocno trwa w wierze, ma ręce wolne i podaje je drugim, z którymi egzystencjalnie się łączy.

Tyle, jeśli chodzi o problematykę „konfliktu między wiarą a wiedzą”. Następnym problemem byłby konflikt między wiarą a wiedzą. O co rozbija się dialog między wiarą i wiedzą, między religią i nauką? Z jednej strony o małośćkowość wierzących, z drugiej zaś o zrozumiałość naukowców. Małośćkowość wierzących sprawia, że często trzymają się oni litery, a nie ducha swego wyznania, i mocno przy niej trwają, utrzymując na przykład, że „skoro świat stworzony został w siedmiu dniach, a dzień ma 24 godziny, to nie ma ewolucji”. Natomiast zrozumiałość naukowców uniemożliwia dialog przez to, że wydaje się im, iż posiadli mądrość, całą mądrość, a nie tylko swoją wiedzę. Jedyną drogę do wiedzy widzą w ścisłej wiedzy przyrodniczej i łatwo im wtedy mówić: „Teleskopem Boga nie odkryliśmy, mikroskopem także nie mogliśmy Go dostrzec, a zatem Bóg nie istnieje”. Albowiem — jak utrzymują — coś, czego istnienia ani za pomocą mikroskopu, ani za pomocą teleskopu stwierdzić nie można, istnieć nie może. To jednak oznacza, że nie są oni rzeczowi ani naukowi i podobnie jak małośćkowi wierzący zatrzymują się na literze, tak naukowcy w swym zadufaniu odbiegają od rzeczy.

Tyle co do konfliktów, jakie mogą (choć nie muszą) istnieć między wiarą a wiedzą. A teraz o innej jeszcze możliwej kolizji, zachodzącej już nie między wiarą a wiedzą, lecz między wolą i działalnością człowieka a jego wiarą w coś w rodzaju opatrności albo — jak to nazwalismy — w nadsens. Dotknęliśmy już tej kwestii: czy zachodzi możliwość kolizji albo nawet konieczność interferencji między moim działaniem i wiarą w to, że wszystko ostatecznie ma sens — jakikolwiek, taki czy inny? Czy ta wiara nie musi zakłócać mej woli i ją porażać? Czy nie

musiałaby ona prowadzić do tego, że — dokładnie tak jak zwykle się mówi, że cokolwiek się czyni, jest zbędne — można by teraz powiedzieć: cokolwiek się czyni, jest dobre, albo — sub specie aeterni — było dobre.

Można by tu zauważyć, że nie powinno nam chodzić o efekt, ale tylko o intencję. Naszą sprawą jest intencja — efekt to sprawa Boga. Wcale nie można przeczuć, jaki w końcu efekt Opatrzność przyda naszej intencji. Nigdy wiedzieć nie można, jakie są zamiary Opatrzności. Każdy powinien czynić to, co do niego należy, co jest w jego mocy, według najlepszej wiedzy i sumienia; jest to jedyne, co można czynić, i prawdopodobnie to jest Bogu najmiłsze. Błędem jest zezować ku Opatrzności.

Kto w obozie koncentracyjnym pracował przy jakiejś budowie, ten wie, co się działo, gdy esesmani dokonywali inspekcji. Trzeba było wtedy stanąć na baczność, ale tylko na krótką chwilę, bo zaraz nawoływano: „Do roboty!”. Skoro człowiek religijny ostatecznie uznał, że podlega jakiejś inspekcji, że ktoś na niego patrzy, to oznacza to dla niego: nie zezować w kierunku tego, który na niego patrzy, ale dalej czynić, co należy. Gdy na przykład lekarz pisze receptę albo operuje, nie powinien wtedy myśleć o łasce i opatrności, ani pytać, czy jest narzędziem łaski lub czy pozostaje w służbie opatrności, ale cały skoncentrować się na ordynowaniu lekarskim czy operacji. Im bardziej temu będzie oddany, tym użyteczniejszym będzie narzędziem łaski, im bardziej się odda swej pracy, tym bardziej umożliwi działanie opatrności, tym bardziej będzie ona przez niego działać (zob. co powiedziano na s. 68 ns.).

Jeśli chodzi o łaskę, to jaka rola przypada przy tym człowiekowi? Takie określenia, jak „być jej narzędziem” albo „być w jej służbie”, są zbyt napuszone. Rola człowieka jest raczej taka, jak jakiegoś katalizatora, i tym będzie lepsza, im bardziej ją spełni nieświadomie, bez refleksji. Właśnie wtedy, gdy człowiek nie zezuje ku Opatrzności, gdy nie przegląda się w jej lustrze, wtedy gdy nie czuje, że jej służy, właśnie wtedy Opatrzność nim się posługuje.

Nie bez racji Alfred Holländer, w związku z tym, co sami określiliśmy jako nieświadomego ducha względnie jako duchową nieświadomość, tak się wyraził o miejscu, w którym zachodzi kataliza: „Tradycyjna psychologia i opierająca się na niej teologia wiedziały, że część życia

łaski przebiega przede wszystkim w tej nieświadomej warstwie duchowej”¹.

Ostatni problem: problem „wiary i cierpienia”, problem teodycei. Antropomorfizmem jest samo stawianie pytania co do teodycei! Podczas gdy pytania dotyczące patodycei ogranicza się do pytania, jaki sens ma cierpienie, teodycea stawia pytanie, dlaczego Bóg dopuszcza cierpienie i zło. Czy jednak wyrażenie „dopuszcza” nie insynuuje kompromisu, do jakiego Stwórca był zmuszony przy stworzeniu świata? Mówi się na przykład, że zło służy jako kontrast; gdyby człowiek nie musiał cierpieć, nie mógłby się także cieszyć... jak gdyby Bóg nie mógł stworzyć świata bez kontrastu, świata, w którym kontrast w ogóle nie byłby potrzebny. Albo też mówi się: cierpienie człowieka uszlachetnia... jak gdyby Bóg nie mógł stworzyć ludzi, którym dla uszlachetnienia nie byłoby potrzebne cierpienie albo szkoda, która by czyniła ich mądrzejszymi. Takie odpowiedzi na pytanie dotyczące teodycei są zatem antropomorfizmem; mówić o kontraście czy uszlachetnieniu oznacza przykładanie ludzkich miar do motywacji Stwórcy.

Nie znamy lepszej odpowiedzi na pytanie dotyczące teodycei jak ta, którą daje następująca anegdota. Nauczyciel religii opowiada w szkole o cudotwórstwie Boga: „Był raz ubogi człowiek; żona jego zmarła w połogu, a on sam nie miał pieniędzy, aby opłacić mamkę. Wtedy Bóg sprawił cud — biednemu człowiekowi wyrosły piersi, tak że odtąd mógł sam karmić niemowlę”. Na to odzywa się jeden z malców: „Szczerze mówiąc, panie profesorze, zupełnie tego nie rozumiem. Czy nie byłoby prościej, gdyby Bóg sprawił, żeby ten ubogi człowiek, pozornie przypadkiem, znalazł na ulicy pieniądze, mógłby on wtedy opłacić mamkę i Bóg nie musiałby czynić żadnego cudu”. Nauczyciel na to odrzekł: „Ty głupcze! Jeżeli Bóg może czynić cuda, nie będzie przecież wydawał pieniędzy!” Dlaczego śmieszy nas ta anegdota? Jej puenta bowiem pokazuje, dokąd prowadzi przykładanie miar ludzkich do motywów boskich, gdy usiłuje się wywieść przyczyny, dla których Bóg sprawił wyrośnięcie piersi, a zastosuje się przy tym

¹ Prof. dr Alfred Holländer, Victor E. Frankls *Psychotherapie vom Geiste her und ihre Übereinstimmung mit der traditionellen Psychologie*.

kategorii kupieckie — albo, innymi słowy, gdy usiłuje się myśl boską wyrazić w kategoriach umysłu byznesmena.

Widzimy zatem, że wychodząc z tego, co immanentne, nie można zrozumieć człowieka; gdy się tego próbuje, popada się w antropocentryzm. Ale także wychodząc od transcendentencji, nie można wyjaśniać człowieka i — co w związku z tym szczególnie nas obchodzi — nie można wyjaśniać ludzkiego cierpienia bez zesłizgiwania się w antropomorfizm.

Możemy tylko wierzyć, że wszystko ma sens, nadsens; ale jaki ma sens i w jakim znaczeniu jest nadsensem, w jakim kierunku mamy w danym wypadku cierpienie wyjaśniać — tego wszystkiego wiedzieć nie możemy.

W obliczu trudności w zrozumieniu każdej teodycei jedyną stosowną dla człowieka postawą jest ta, jaką przyjął Job, który najpierw spierał się z Bogiem, a potem stawiał Mu wiele pytań, aby wreszcie dłoń położyć na swe usta i milczeć, świadomy tego, co potem wyraził Sokrates, że wie, iż nic nie wie.

Mówiliśmy już o „złotym podziale” w związku z ekstrapolacją. Spróbujmy teraz także ekstrapolować przez wzgląd na pytanie dotyczące teodycei: jeżeli coś pokazuję psu, wskazując na to palcem, to nie patrzy on w kierunku wskazanym przez palec, ale na sam palec; a jeżeli jest zły, chwyta za palec. Jednym słowem, funkcja wskazująca nie jest mu znana, w jego świecie jest niezrozumiała.

A człowiek? W swoim świecie jest on także niezdolny do interpretowania znaków, które mogą przychodzić z nadświata, zrozumieć sens, na który cierpienie może wskazywać, dostrzec wskazanie, jakie mu daje; człowiek także łapie za palec spierając się z losem.

Nasza próba metaklinicznego wyjaśnienia sensu cierpienia kończy się otwartym pytaniem. Każde zakończenie i wszystko, co ostateczne, pozostaje otwarte. Nie przypadkiem *Pieśń o ziemi* Gustawa Mahlera kończy się nierozwiązanym akordem i to właśnie w momencie, w którym ostatni raz śpiewa się słowo „wiecznie”. Coincidentia oppositorum, ostateczna harmonia, wielki konsonans nie

zapanuje tu na ziemi, toteż rozrywają one ramy pieśni „o ziemi”. Także rachunek cierpiącego człowieka zakończy się dopiero w transcendentencji; w immanencji pozostaje on otwarty.

Co jednak się kończy: kończy się zakres naszych rozważań. Albowiem pytanie o sens cierpienia nie jest inne niż pytanie o sens życia. O ile na pytanie to w ogóle można odpowiedzieć, musimy dokonać w nim „przewrotu kopernikańskiego” — a mianowicie uświadomić sobie, że to my mamy odpowiadać, a nie pytać, i że samo życie jest pytaniem, pytaniem, na które możemy odpowiedzieć w ten sposób, że za życie nasze przyjmujemy odpowiedzialność.

A jak się ma sprawa z pytaniem co do sensu cierpienia? Dokładnie tak: kto wierząc w nadsens pyta o sens cierpienia, ten pomija to, że samo cierpienie jest pytaniem, że znowu my jesteśmy tymi, którzy są pytani, że człowiek cierpiący, homo patiens jest tym, do którego pytanie jest skierowane. Nie ma on pytać, ale odpowiadać, odpowiedzieć na pytanie dotyczące cierpienia, ma on złożyć egzamin znosząc cierpienie.

Nawiązując do cytowanego na wstępie motto Nietzschego i do jego pytania — po co cierpieć, możemy powiedzieć: w tym, jak ktoś przyjmuje zesłane na niego cierpienie, w tym, jak cierpi, leży odpowiedź na pytanie, po co cierpi. Wszystko zależy od postawy, od nastawienia wobec cierpienia — oczywiście tylko w odniesieniu do koniecznych cierpień losowych, które jedynie pozwalają sensu jego spełnić, umożliwiając znoszenie cierpienia przez urzeczywistnienie wartości związanych z postawą.

Odpowiedź, jaką cierpiący człowiek daje swym cierpieniem na pytanie, po co się cierpi, jest zawsze odpowiedzią bez słów; i znowu: kto wierzy w nadsens, dla tego jest to jedyna sensowna odpowiedź.

Ostatnie słowo, które nie dotyczy samego cierpiącego, lecz jego bliźniego, który z nim współczuje: podobnie, jak samo cierpienie, tak i współdziałanie w cierpieniu, współczucie — jest równie pełne sensu i także bezsłowne. Pociśnięcie ma swe granice — gdzie nie wystarczą wszelkie słowa, tam zbędne jest każde słowo.

LOGOTERAPIA I JEJ KLINICZNE ZASTOSOWANIE*

R. C. Leslie twierdzi, że logoterapia zajmuje „poważną i wyjątkową pozycję”, tę mianowicie, że w przeciwieństwie do innych egzystencjalnych tendencji psychiatrycznych może wyłonić z siebie technikę idącą we właściwym kierunku. Analogiczne wskazania znajdujemy w literaturze dotyczącej tego samego tematu (u Tweedie’go, Ungersmy, Kaczanowskiego oraz u Crumbaugha). Istotnie logoterapia, na przykład w porównaniu z analizą bytu ludzkiego, jest czymś więcej niż samą analizą, a mianowicie o tyle, że chce być — jak już mówi sama nazwa „logoterapia” — w pierwszym rzędzie terapią. Poza tym przedmiotem logoterapii jest nie tyle byt, ile sens, a więc właśnie logos. Dlatego też specjalne miejsce w logoterapii zajmuje tak zwane „dążenie do sensu, przy czym pod tą nazwą rozumie się fakt, który daje się stwierdzić za pomocą analizy fenomenologicznej, a mianowicie że człowiek w gruncie rzeczy dąży do znalezienia sensu życia, względnie do zrealizowania sensu swego życia.

Co prawda, w dzisiejszych czasach to dążenie do sensu ulega często frustracji. W logoterapii mówimy w związku z tym o frustracji egzystencjalnej. Pacjenci, do których ta diagnoza się stosuje, uskarżają się zazwyczaj na poczucie braku sensu życia czy też na wewnętrzną pustkę. W terminologii logoterapeutycznej mówi się w takich przypadkach o „egzystencjalnej próżni”. Tę egzystencjalną próżnię można uznać za zbiorową nerwicę dzisiejszych czasów. Zresztą niedawno pewien czechosłowacki psychiatra wskazał na to, że istnienie egzystencjalnej frustracji daje się stwierdzić nie tylko w tak zwanych krajach kapitalistycznych.

* Dedykowane Panu Profesorowi Doktorowi Hansowi Hoffowi z okazji 70-lecia urodzin.

W przypadkach, w których egzystencjalna frustracja przejawia się w symptomach nerwicowych, mamy do czynienia z pewnym nowym typem nerwicy, to znaczy z pewną nerwicą noogenną (według wprowadzonej terminologii logoterapeutycznej). Crumbaugh i Maholick, dyrektorzy jednego ośrodka badań naukowych w Stanach Zjednoczonych, opracowali specjalny test i z jego pomocą przebadali 1200 osób, aby zweryfikować noogenną nerwicę. W wyniku tych badań autorzy oświadczają, że stwierdzony stan faktyczny potwierdza hipotezę, iż do nerwic psychogennych dołącza się w dzisiejszych czasach nowy rodzaj nerwicy: nerwica noogenna. Można uważać za udowodnione, że chodzi rzeczywiście o nowy syndrom. Chcąc wiedzieć, jak często występuje nerwica noogenna, trzeba zwrócić się do statystycznych wyników badań naukowych, uzyskanych przez Wernera w Londynie, Langena i Volharda w Tybindze, Prilla w Würzburgu, Niebauera w Wiedniu, Franka M. Buckley’a w Worcester (Massachusetts, Stany Zjednoczone) i Ninę Toll w Middletown (Connecticut, Stany Zjednoczone). Według ich zgodnej oceny około 20% spośród przypadków nerwic to nerwica noogenna.

Jest naturalnie zrozumiałe, że lekarz nie może przepisać choremu takiego leku, jak sens życia: do obowiązków lekarza nie należy nadanie sensu życiu pacjenta. Ale zadaniem lekarza może być doprowadzenie pacjenta drogą analizy egzystencji do tego, żeby znalazł sens w życiu (twierdzą, że ten sens można w każdym wypadku znaleźć), a nie mniej lub bardziej samowolnie narzucać go. I znowu właśnie Crumbaugh i Maholick po raz pierwszy — o ile mi wiadomo — zwrócili na to uwagę, że uchwycenie sensu w jakiejś danej sytuacji równa się ujmowaniu „postaci”. Sam Wertheimer przedstawia tak samo to zagadnienie, mówiąc o „wymagającym charakterze” właściwym każdorazowej sytuacji, a nawet o obiektywnym charakterze stawianego przez nią wymagania.

Nie ma takiej sytuacji życiowej, która byłaby naprawdę bezsensowna. Pochodzi to stąd, że pozornie negatywne strony egzystencji ludzkiej, w szczególności ową tragiczną triadę (trias), do której należą cierpienie, wino i śmierć, można przekształcić w coś pozytywnego, w jakiś sukces, jeśli tylko przyjmie się właściwą postawę i nastawienie. Jest samo przez się zrozumiałe, że tylko takie cierpienie,

którego nie można odwrócić ani zmienić, kryje w sobie możliwość sensu, podczas gdy w innym wypadku miałoby się do czynienia nie tyle z heroizmem, co raczej z masochizmem. Otóż dużo nieuniknionego cierpienia leży w istocie ludzkiej konstytucji, a terapeuta powinien wystrzegać się tego, żeby w obliczu takich egzystencjalnych faktów nie dopomagać pacjentowi w jego skłonności do ucieczki.

Jak przedstawiają się stosunki w praktyce lekarza, in clinico? — Zwraca się do nas pewien lekarz, stary praktyk; przed rokiem zmarła mu ukochana ponad wszystko żona i nie może przeboleć jej straty. Pytamy tego ogromnie przygnębionego pacjenta, co by się stało, gdyby to on sam umarł wcześniej niż żona. „Wprost trudno sobie wyobrazić — odpowiada — w jak wielką rozpacz wpadłaby moja żona.” Teraz wystarczyło nam tylko powiedzieć: „Widzi pan, ta rozpacz została pańskiej żonie zaoszczędzona, i to pan jej tego zaoszczędził, co prawda za cenę tego, że to pan musi żyć w żałobie po niej”. Od tego momentu cierpienie jego nabrało sensu, sensu ofiary.

Pewnego razu wstąpiłem na posiedzenie grupy terapeutycznej, prowadzonej przez mego asystenta dra K. Kocourka. Grupa omawiała właśnie przypadek pewnej kobiety, której niedawno umarł jedenastoletni synek z powodu pęknięcia ślepej kiszki, a pozostał jej dwudziestoletni syn, chory na zespół Little'a i pędzący życie w fotelu na kółkach. Matka rozpaczała i bliska była samobójstwa. Wtedy sam włączyłem się do dyskusji, wybrałem spośród obecnych pewną młodą kobietę, od której zażądałem, by improwizując, wyobraziła sobie, że ma osiemdziesiąt lat i niedługo już ma umrzeć, i teraz patrzy wstecz na swoje życie, które było pełne sukcesów towarzyskich i erotycznych, lecz w którym nie było nic ponadto: co by wtedy powiedziała do siebie? „Powodziło mi się dobrze w życiu, byłam bogata, rozpieszczana, wodziłam mężczyzn za nos flirtując z nimi, i niczego sobie nie odmawiałam. Teraz jestem stara, nie mam dzieci i muszę powiedzieć, że życie moje było w gruncie rzeczy nieudane, gdyż nic ze sobą nie zabieram do grobu. Po co właściwie żyłam na tym świecie?” Teraz proszę matkę kaleki, żeby też postawiła się w tej sytuacji i powiedziała nam, co myśli: „Chciałam mieć dzieci i to pragnienie ziszcilo się. Młodsze umarło, pozostał mi starszy syn. Gdyby mnie zabrakło, nie mógłby dojść do

niczego. Znalazłby się w jakimś zakładzie dla idiotów. A tak, dzięki mnie, został wartościowym człowiekiem. Nie można powiedzieć o moim życiu, że było chybione. Jeśli nawet było mi ciężko, to miałam obowiązki, a ponieważ udało mi się je spełnić, życie moje nie było bezsensowne. Mogę więc teraz spokojnie umrzeć”. Słowa te wypowiadała szlochając przez cały czas. Inni chorzy, obecni przy tym, wyciągnęli stąd wniosek, że na pewno jest mniej ważne, czy życie jakiegoś człowieka jest pełne przyjemności czy cierpienia, że chodzi raczej o to, czy życie ma sens, a wobec tego nie jest nawet ważne, czy życie człowieka trwa dłużej, czy krócej.

Ale sens cierpienia jeszcze nie został gruntownie i ostatecznie rozważony. Dlatego też kontynuowałem: „Proszę sobie wyobrazić, że jakiejś małpie daje się bolesne zastrzyki, aby uzyskać serum przeciwko poliomyelitis. Czy małpa może pojąć, dlaczego musi cierpieć? Uzależniona od swego środowiska, nie potrafi ona rozumieć racji człowieka, który zaprzęga ją do swych eksperymentów, gdyż ludzki świat, świat sensu i wartości, jest jej niedostępny. Małpa nie dorasta do tego świata, świat ten nie mieści się w jej wymiarach. Ale czyż z człowiekiem nie jest podobnie? Czyż świat człowieka jest jakąś stacją końcową, poza którą nic już nie ma? Czyż nie musimy raczej przyjąć, że i ponad światem ludzkim jest jakiś inny niedostępny człowiekowi świat, którego sens, którego nadsens dopiero byłby w stanie nadać sens jego cierpieniu?”

Na takie sokratesowskie dialogi musi się zdobyć współczesny lekarz, jeśli podchodzi poważnie do swego zadania, które polega na leczeniu nie tylko chorób, lecz także i ludzi. Słusznie bowiem powiedział znany lekarz chorób nerwowych Dubois: „Rzecz jasna, że można obejść się i bez tego wszystkiego i być lekarzem, ale wtedy trzeba sobie uświadomić, że w takim wypadku lekarz nie różni się niczym od weterynarza poza tym jednym, że ma inną klientelę”.

Obok dążenia do sensu można postawić dążenie do mocy oraz dążenie do przyjemności, przy czym przez to ostatnie rozumie się zasadę przyjemności. Ostatecznie dążenie do przyjemności ujawnia w sobie sprzeczność. Im bardziej gonimy za przyjemnością, tym bardziej ją wyganiamy. Im bardziej czynimy rozkosz celem życia, tym bardziej odda-

lamy się od tego celu. I w tym dopatruję się jednej z najczęstszych przyczyn nerwicy seksualnych. Potencja i orgazm zakłócone zostają w takim stopniu, w jakim stają się albo przedmiotem naszej uwagi, albo przedmiotem naszych zamiarów. W logoterapii mówimy o hiperintencji względnie o hiperrefleksji. Pierwszą można w przypadkach inipotencji wytłumaczyć tym, że pacjent przeżywa akt płciowy jak rodzaj jakiegoś wymagania. Dla wyeliminowania tego rodzaju wymagającej postawy, logoterapia ma w pogotowiu specjalną technikę. W zasadzie w logoterapii chodzi o tak zwaną „derefleksję”.

Podczas gdy derefleksję stosuje się w przypadkach nerwicy seksualnej, to dla szybkiego leczenia pacjentów dotkniętych nerwicą lękową lub obsesją nadaje się inna technika logoterapeutyczna. Wchodzi tu w grę tak zwana intencja paradoksalna, opisana w mojej książce *Psychotherapie in der Praxis*. Co zachodzi, kiedy stosujemy intencję paradoksalną? Aby to zrozumieć, wyjdźmy od fenomenu tak zwanego lęku oczekiwania, przez co rozumiemy pełne lęku oczekiwanie, że jakieś zdarzenie może się powtórzyć. Na tym polega właśnie istota lęku, że wywołuje on to, czego ktoś się boi. Analogicznie lęk oczekiwania wyzwała symptom, o który chodzi. Symptom wytwarza fobię, fobia potęguje symptom, z kolei spotęgowany symptom umacnia pacjenta w fobii.

Jak mamy przerwać to błędne koło? Jest to możliwe przy zastosowaniu środków psychoterapeutycznych i farmakoterapeutycznych. Jeśli chodzi o postępowanie farmakoterapeutyczne, to zwracam uwagę na opisane przeze mnie agorafobie, spowodowane chorobą Basedowa, i tetanoidalne klaustrofobie, które podatne są na jakąś mniej lub bardziej specyficzną farmakoterapię. Jest zrozumiałe, że w chorobie Basedowa i w chorobach tetanoidalnych somatyczne podłoże wywołuje za każdym razem samą gotowość do lęku, ale jeszcze nie wyraźną, dojrzałą nerwicę lękową. Gotowość do lęku przyjmuje dopiero wtedy postać nerwicy lękowej, kiedy połączy się z lękiem oczekiwania. Dlatego też ten mechanizm koła, który lęk oczekiwania wprowadza w ruch, należy zaatakować z dwóch stron: od strony zarówno psychicznej, jak i somatycznej. Na froncie psychoterapeutycznym odbywa się to za pomocą paradoksalnej intencji, to znaczy że teraz pacjent życzy sobie tego,

czego się lęka. Jednym słowem, młyn lęku oczekiwania pozbawia się dopływu wody.

Lękowi oczekiwania w przypadkach nerwicy lękowej odpowiada inny mechanizm koła w przypadkach nerwicy obsesyjnej. Pacjent nie jest w stanie pozbyć się urojenia, że może sobie albo jakiejś innej osobie uczynić coś złego, lub też że absurdałne pomysły, które go dręczą, dowodzą, iż popadł w obłąd. Dlatego pacjent walczy z tymi wszystkimi urojeniami, ale jego akcja wywołuje reakcję, a jego opór wzmacnia nacisk urojeń. Kiedy, na odwrót, uda nam się pacjenta doprowadzić do tego, że poprzez paradoksalną intencję zaniecha tej walki, wtedy symptomy stopniowo ustępują i ulegają w końcu pasyfizacji i atrofii.

Gerz, dyrektor kliniki w Connecticut State Hospital w Stanach Zjednoczonych rozporządza obszerną kazuistyką. Na podstawie swoich długoletnich doświadczeń klinicznych uważa paradoksalną intencję za technikę skuteczną w przypadkach fobii, lęku i obsesji. Również i w ciężkich przypadkach nerwicy obsesji daje się uzyskać za pomocą tej metody przynajmniej duże złagodzenie. W ostrych wypadkach może ona być wyraźnie leczeniem krótkoterminowym.

W czasie sympozjum na temat logoterapii, zorganizowanym na VI Międzynarodowym Kongresie Psychoterapeutycznym, Gerz referował następujące dwie historie chorych:

A. V. w wieku 45 lat, zamężna, matka szesnastoletniego syna, chorowała 24 lata (!), w tym też czasie cierpiała na jeden z najcięższych syndromów fobii, na który złożyły się: klaustrofobia, agorafobia, lęk przed wysokością, przed windami, przed przechodzeniem przez mosty itp. Z powodu tych wszystkich dolegliwości była w ciągu 24 lat leczona przez rozmaitych psychiatrów, między innymi także kilkakrotnie za pomocą długofalowych analiz. Ostatnie 4 lata musiała przebywać w zakładzie. Mimo uspokajających środków, które otrzymywała, pozostawała stale w stanie najwyższego podniecenia. Nie przyniosło też skutku półtoraroczne intensywne leczenie psychoanalityczne, przeprowadzane przez doświadczonego analityka. Pierwszego marca 1959 r. Gerz podjął się leczenia pacjentki za pomocą intencji paradoksalnej. Pięć miesięcy później pacjentka po 24 latach choroby była wolna od wszelkich symptomów.

Wkrótce potem została zwolniona z zakładu. Od tamtego czasu minęły cztery i pół lata, w których prowadzi normalne i szczęśliwe życie w kręgu swej rodziny.

A teraz przypadek pacjenta, chorego na nerwicę obsesyjną. Pan P. M. jest pięćdziesięciosześcioletnim człowiekiem, żonatym, adwokatem, ojcem osiemnastoletniego studenta college'u. Przed 17 laty opanowała go zupełnie nagle, jak grom z jasnego nieba, przerażająca obsesja, że swoje podatki od dochodów mógł ocenić o 300 dolarów za nisko i tym samym oszukać państwo, jakkolwiek zeznania podatkowe opracował według najlepszej woli i sumienia. „Tej myśli nie mogłem się pozbyć, mimo moich największych wysiłków” — oświadczył Gerzowi. Widział się już ściganym przez prokuratora za oszustwo, zamkniętym w więzieniu, widział gazety pełne artykułów o nim i kres swej zawodowej kariery. Udał się więc do sanatorium, gdzie leczono go najpierw psychoterapeutycznie, a potem 25 wstrząsami elektrycznymi — bez skutku. Tymczasem stan jego pogorszył się do tego stopnia, że musiał zamknąć swoją kancelarię adwokacką. Podczas bezsennych nocy zwalczał swoje obsesyjne urojenia, których z dnia na dzień przybywało coraz więcej. „Zanim pozbyłem się jednego, powstawało już nowe” — powiedział Gerzowi. W szczególności dręczyło go urojenie, że jego rozmaite ubezpieczenia straciły już ważność, a on tego nie zauważył. Ciągłe kontrolował i sprawdzał je, a potem zamykał w specjalnym stalowym sejfie, przy czym każdą polisę ubezpieczeniową x razy zasznurowywał. Wreszcie londyńska firma Lloyds opracowała specjalny konspekt ubezpieczeniowy, który miał go zabezpieczyć przed skutkami jakiegoś nieświadomego i niezamierzonego błędu, jaki mógł popełnić w ramach swojej praktyki sądowej. Jednak wkrótce jego praktyka sądowa została przerwana, gdyż jego obsesja zaostrzyła się tak dalece, że pacjent musiał być przyjęty do kliniki psychiatrycznej w Middletown. Tym razem Gerz przystąpił do leczenia go za pomocą intencji paradoksalnej. Przez cztery miesiące pacjenta leczono logoterapią trzy razy w tygodniu. Kazano mu stosować następujące paradoksalnie intencjonalne sformułowanie: „Gwiżdżę na wszystko. Niech diabli wezmą perfekcjonizm. Wszystko mi jedno — jeśli o mnie chodzi, to mogą mnie zaaresztować. Im prędzej, tym lepiej. Mam się oba-

wiać skutków jakiegoś błędu, który może mi się zdarzyć? A niech mnie zamkną, mogą mnie aresztować nawet trzy razy dziennie. W ten sposób odzyskam przynajmniej mój ładny kawałek grosza, moje pieniądze, które rzuciłem w paszczę tym panom z Londynu”. I teraz w duchu intencji paradoksalnej zaczął sobie wprost życzyć, aby mógł robić dużo błędów, i postanawiał sobie popełniać jeszcze więcej błędów, doprowadzić całą swoją pracę do stanu chaosu i udowodnić swoim sekretarkom, że jest najbardziej omylnym człowiekiem świata. Gerz nie wątpi w to, że zupełny brak jakiegokolwiek troski, jaki okazywał pacjentowi, ów brak, który musiał przecież towarzyszyć dawanym przez niego instrukcjom, przyczynił się do tego, że pacjent był w stanie nie tylko mieć intencje paradoksalne, lecz także intencjom tym nadawać jak najbardziej humorystyczny wyraz — do czego Gerz naturalnie musiał się przyczyniać. I tak na przykład witał go podczas swego ordynowania w ten sposób: „Co, na Boga! Pan jeszcze na wolności? Myślałem, że Pan już od dawna siedzi za kratkami. Szukałem już w gazetach, czy nie donoszą o tym ogromnym skandalu, który Pan spowodował”. Na co pacjent stale wybuchał głośnym śmiechem i w coraz większym stopniu sam przejmował tę ironizującą postawę, drwił z siebie samego i ze swojej nerwicy, mówiąc na przykład: „Wszystko mi jedno — mogą mnie zamknąć, najwyżej towarzystwo ubezpieczeniowe zbankrutuje”. Teraz minął już rok od zakończenia leczenia. „Te formuły, które pan nazywa paradoksalną intencją, Panie Doktorze, u mnie odniosły skutek. Podziały jak cud — tyle tylko mogę Panu powiedzieć. W ciągu 4 miesięcy udało się Panu zrobić ze mnie zupełnie innego człowieka. Prawda, że od czasu do czasu przychodzi mi na myśl jakaś bzdurna obawa, ale — wie Pan — teraz umiem natychmiast z nimi się rozprawić, teraz już wiem, jak mam sobie radzić z nimi”. I już śmiejąc się, dodaje: „A przede wszystkim, Panie Doktorze, jedna sprawa: nie ma nic piękniejszego jak zostać raz naprawdę porządnie aresztowanym...”

Rzeczywiście intencja paradoksalna musi być zawsze formułowana możliwie w jak najbardziej humorystyczny sposób. W końcu przecież humor jest prawdziwie ludzkim objawem i jako taki umożliwia człowiekowi dystansowanie się od wszystkiego, od każdego, a więc i od siebie samego,

i pozwala wziąć siebie mocno w garść. Zmobilizowanie tej istotnie ludzkiej zdolności dystansowania się jest naszym właściwym zadaniem, kiedy tylko stosujemy intencję paradoksalną.

Volhard i Langen rozporządzają specjalnym doświadczeniem w stosowaniu metody intencji paradoksalnej. „Intencję paradoksalną stosowano z dobrym wynikiem przede wszystkim w przypadkach fobii, lęku oczekiwania i seksualnej impotencji”.

Również Prill z uniwersyteckiej kliniki chorób kobiecych w Würzburgu donosi, że w odpowiednich przypadkach intencja paradoksalna przynosiła pożytek. Niebauer-Kozderze i Kocourkowi udało się za pomocą intencji paradoksalnej w krótkim czasie tak dalece poprawić stan nawet u pacjentów z zastarzającymi nerwicami obsesyjnymi, że odzyskiwali zdolność do pracy. Müller-Hegemann uważa to leczenie psychoterapeutyczne za technikę „zasłużoną” dla terapii, jak udowodniły uzyskane przez niego w ostatnich latach korzystne rezultaty w przypadkach fobii.

Vorbusch z Kliniki Psychiatrycznej przy uniwersytecie Vanderbilt w Nashville, Tennessee, Stany Zjednoczone, na posiedzeniu Austriackiego Towarzystwa Lekarskiego Psychoterapeutycznego mówił o swoich doświadczeniach ze stosowaniem intencji paradoksalnej w ciężkich przypadkach i chronicznych zakłóceniach snu. W przeciągu tylko jednego roku udało mu się w 33 wypadkach na 38, w których pacjenci cierpieli po 10 lat na zakłócenia snu, unormować sen przeciętnie w przeciągu jednego tygodnia. Przy tym pacjenci byli przedtem już leczeni kilkakrotnie i bez rezultatu, a w połowie wypadków wchodziła w grę silna lekomania.

Ci klinicyści, którzy stosowali intencję paradoksalną, zgodnie przyznają, że w większości przypadków chodziło o krótkie leczenie. Twierdzenie, że takie leczenie rzekomo daje tylko krótkotrwałe rezultaty, należy, cytując słowa zmarłego wydawcy „American Journal of Psychotherapy”, Gutheila, do „złudzeń freudowskiej ortodoksji”. Sam Schultz reprezentuje pogląd, że często wyrażane zastrzeżenie, jakoby usunięciu symptomu musi w takich wypadkach z konieczności towarzyszyć tworzenie się symptomu zastępczego, jest twierdzeniem całkowicie nieumotywowanym.

Wreszcie Gerz mógł przedłożyć następujące dane statystyczne:

w ciągu ostatnich 6 lat leczono za pomocą intencji paradoksalnej 29 pacjentów chorych na fobię i 6 chorych na nerwicę lękową. Z chorych na fobię uleczono 22, podleczone 5, a 2 nie udało się wyleczyć. W tych 2 wypadkach chodziło zresztą o powtórne popadnięcie w chorobę. Spośród 6 chorych na nerwicę obsesyjną, 4 zostało wyleczonych, a 2 na tyle podleczonych, że obaj — od tej pory w ciągu 3 lat — byli zdolni do pracy. W związku z tym trzeba jednak wziąć pod uwagę to, że większość przypadków miała charakter chroniczny i była leczona już przedtem terapiami konwencjonalnymi.

Te godne uwagi sukcesy, opisane przez najrozmaitszych autorów, nie powinny jednak prowadzić do mniemania, że logoterapia jest uniwersalnym środkiem leczniczym. Nie można jej stosować we wszystkich przypadkach ani też nie każdy lekarz jest w równym stopniu zdolny do posługiwania się tą formą terapii. Względ ten byłby już wystarczającym powodem łączenia logoterapii z innymi metodami, tak jak to właśnie czynią Ledermann w Londynie (z hipnozą), Bezzi w Rzymie (z treningiem odprężeniowym Schultza), Kvilhaug w Norwegii (z techniką Wolpe'go) i Gerz w Stanach Zjednoczonych (z farmakoterapią).

Gerzowi i Tweedie'emu udało się dowieść, że logoterapia nie jest identyczna z perswazją i że zwłaszcza nie można działania intencji paradoksalnej sprowadzać tylko do samych efektów sugestii. Przeciwnie: często zdarza się, że pacjenci zdradzają wobec tej terapii zdecydowanie sceptyczne nastawienie i skoro tylko poleci się im stosować intencję paradoksalną poza kliniką, opuszczają ją z lękowym podnieceniem. Jeśli potem tego lęku się wyzbywają, to te efekty terapeutyczne dochodzą do skutku mimo ich pełnego lęku oczekiwania na lęk, a więc mimo negatywnej autosugestii, a zatem nie na skutek zamaskowanej terapii, polegającej na sugestii.

Gerz wyjaśnia to następująco: „Ma się rozumieć, że w ogólności opracowujemy psychoterapeutycznie historię życia pacjenta i jego konkretną sytuację konfliktową. Przecież intencja paradoksalna nie ma w żadnym wypadku zastępować logoterapii, a tylko ją uzupełniać. Uważam za niewłaściwe wbijać klina między psychoanalizę a logo-

terapię. Wychodząc od psychoanalizy, można przecież zrozumieć i wytłumaczyć sukcesy odniesione dzięki technice intencji paradoksalnej. Próbę taką po raz pierwszy podjęła Edith Joelson. W każdym razie można powiedzieć, że fobie, które wolno uważać za produkt stłumionych agresji, da się usunąć, jeśli pacjenta — właśnie za pomocą intencji paradoksalnej — nakłonimy do tego, żeby czynił właśnie to, od czego go strach tak bardzo powstrzymuje, innymi słowami, aby swoje agresje przeżywał przynajmniej symbolicznie”. Ale gdybyśmy nawet przyjęli, że nerwice, a nawet psychozy, należy rzeczywiście interpretować w sensie rozmaitych hipotez psychodynamicznych, nawet wtedy wskazana byłaby logoterapia, mianowicie w sensie leczenia nie specyficznego. Musimy przecież uwzględniać to, że także jakaś — sama w sobie bynajmniej nie noogenna — symptomatyka rozwija się szczególnie szybko, jeśli może zapuścić korzenie w jakiejś egzystencjalnej próżni. Ten wzgląd zapewne miał na myśli także Crumbaugh, twierdząc, że „stosowanie logoterapii wyprowadza poza ten punkt, przed którym zatrzymuje się większość innych rodzajów terapii, a zwłaszcza metody skierowane na analizę; my jesteśmy zdania, że kuracja pozostaje bezskuteczna, jeżeli problematyka sensu nie zostanie wyjaśniona, gdyż w takim razie pozostaje etiologia, a powraca symptomatologia”.

Jeśli sprawa przedstawia się tak, jak to potwierdza się w wielu przypadkach, że poprzez logoterapię dociera się do nowego wymiaru, a mianowicie do wymiaru specyficznego ludzkiego — jeśli więc sprawa tak się przedstawia, to z tego wymiarowego charakteru naszego przyczynku wynika właśnie, że stwierdzenia wielkich pionierów logoterapii nie zostają anulowane, lecz otrzymują uzupełnienie. Logoterapia nie jest namiastką psychoterapii; logoterapia jednak może w dużym stopniu przyczynić się do ponownego uczłowieczenia psychoterapii.

PLURALIZM NAUK A JEDNOŚĆ CZŁOWIEKA*

Na wstępie czuję się zobowiązany wyrazić podziękowanie Senatowi Akademickiemu, że powierzył mi wygłoszenie jednego z pięciu odczytów naukowych, zorganizowanych z okazji 600-lecia założenia Uniwersytetu Wiedeńskiego. Nawiązując do tej uroczystości, godzi się wyjść od idei uniwersytetu. Idei uniwersytetu na biegunie przedmiotowym odpowiada na biegunie podmiotowym idea uniwersalności wiedzy. Tej universitas litterarum może sprostać tylko studium generale. Dzisiaj jednak spotykamy się raczej ze studium speciale. Dziś bowiem żyjemy w dobie specjalistów, ci zaś ukazują nam tylko fragmentarycznie perspektywy i aspekty rzeczywistości. Stojąc wobec „drzew” osiągnięć naukowych, badacz gubi z pola widzenia „las” rzeczywistości. Osiągnięcia nauki jednak są nie tylko cząstkowe, ale też i różnorodne, tak że trudno jest powiązać je w jednolity obraz świata i człowieka. Ten „rozrzew” między obrazami rzeczywistości nie musi jeszcze sam w sobie oznaczać uszczerbku poznania, lecz przeciwnie, może przyczyniać się do zwiększenia zakresu poznania. W przypadku widzenia stereoskopowego na przykład dzięki właśnie odchyleniom, jakie dostrzegamy między poszczególnymi obrazami, odsłania się ni mniej, ni więcej tylko cały wymiar, właśnie wymiar przestrzeni. Jednakże warunkiem i założeniem wstępnym w tym wypadku jest to, żeby doszło do skutku zlanie się obrazów siatkówki. W analogicznym wypadku potrzebny jest „wysiłek pojęcia” (Hegel), aby różnorodne wyniki badań naukowych scalić w jeden jednolity obraz świata i człowieka.

* Odczyt wygłoszony w ramach wykładów naukowych w związku z 600-leciem Uniwersytetu Wiedeńskiego 13 maja 1965 r. w wielkiej auli uniwersyteckiej.

Nie da się jednak cofnąć koła postępu. W czasach, gdy styl pracy badawczej znamionuje teamwork, nie możemy o wiele bardziej niż kiedykolwiek obejść się bez specjalistów. Ale niebezpieczeństwo leży nie tyle w specjalizacji jako takiej, nie tyle w braku uniwersalności, ile raczej w podtrzymywaniu pozorów pełności wiedzy przez niektórych naukowców, roszczących sobie pretensje do „wiedzy totalnej” (Jaspers). Gdy raz naukowcy zaczynają rościć sobie takie pretensje, wiedza przemienia się w ideologię. W wypadku nauk szczegółowych o człowieku następuje proces, który sprawia, że biologia staje się biologizmem, psychologia — psychologizmem, a socjologia — socjologizmem. Jak więc widać, niebezpieczeństwo nie polega na tym, że naukowcy się specjalizują, lecz na tym, że specjaliści generalizują swe specjalizacje. Wszyscy znamy tzw. *terribles simplificateurs*. U ich boku dałoby się postawić tych — jak bym ja ich nazwał — *terribles généralisateurs*. Owi *terribles simplificateurs* upraszczają wszystko, wszystko dopasowują do jednego kopyta. Ale owi *terribles généralisateurs* nie trzymają się nawet swego kopyta, lecz uogólniają wyniki swoich badań. Pozwolę sobie przedstawić taki oto jaskrawy przykład: w *The Modes and Morals of Psychotherapy* podaje się następującą definicję:

„Człowiek nie jest niczym innym jak tylko [nothing but] biochemicznym mechanizmem, nasilanym systemem spalinyowym, który udziela energii komputerom”. Jako neurolog zgadzam się z tym, że ma się pełne prawo uważać komputer za model dla — powiedzmy — centralnego systemu nerwowego. Błąd leży w „nothing but”, w twierdzeniu, że człowiek nie jest niczym innym jak tylko komputerem. Człowiek jest komputerem — jeśli chodzi o jego wymiary — ale równocześnie jest czymś nieskończenie więcej niż komputer. Nihilizm nie demaskuje się swą gadaniną o „niczym”, lecz maskuje się powiedzeniem: „niczym jak tylko”. Amerykanie mówią w takim wypadku o redukcjonizmie. Jak się okazuje, redukcjonizm redukuje człowieka nie tylko o cały wymiar, lecz skraca go ni mniej, ni więcej jak tylko o wymiar tego, co specyficznie ludzkie. Jakże inaczej można zdefiniować redukcjonizm, jeśli nie jako pozornie naukowy sposób postępowania, który takie specyficznie ludz-

kie zjawiska, jak sumienie i miłość redukuje do zjawisk podludzkich, względnie od tych zjawisk wywodzi. Jednym słowem, redukcjonizm można zdefiniować jako *subhumanizm*. Ze specyficznie ludzkich fenomenów czyni się jedynie epifenomeny. Tak więc poza miłością kryłyby się tylko tak zwane popędy nie osiągające celu. Sumienie staje się wtedy tylko superego (prawdziwie nowoczesna psychoanaliza już od dawna nie utożsamia sumienia z superego, lecz uznaje zachodzącą między nimi różnicę wymiarów). Wówczas Bóg staje się jedynie obrazem ojca (Vaterimgo), a religia ogarniająca ludzkość nerwicą (cytuje dosłownie), duch zaś tylko wyższą czynnością nerwową, aby nawiązać do znanej publikacji pewnego sławnego uczonego. Co za epifenomenologia ducha...

Naukowemu nihilizmowi w tej postaci, jaka przejawia się w redukcjonizmie, odpowiada nihilizm praktyczny, jak można by zinterpretować przeze mnie opisaną i nazwaną egzystencjalną próżnię. Chodzi tutaj o przeżycie wewnętrznej pustki, o poczucie bezdennej bezsensowności, z którym my, psychiatrzy, spotykamy się w dzisiejszych czasach na każdym kroku. Jeśli postawimy sobie pytanie, skąd bierze się ta egzystencjalna próżnia, to należałoby tu wskazać na podwójny uszczerbek, jaki człowiek ponosi od powstania ludzkości. Najpierw doszło do częściowej utraty pewności instynktów, charakterystycznej dla zwierząt. Następnie człowiek utracił — i traci w coraz większym stopniu — ochronę, jaką znajdował w tych tradycjach, które w dużym stopniu warunkowały i kształtowały jego postępowanie. Instynkt nie podpowiada już człowiekowi — jak się to dzieje u zwierząt — co musi robić, tradycje zaś nie mówią mu już, co robić powinien, i należy się obawiać, że pewnego dnia człowiek nie będzie już wiedział, czego chce. Ale wtedy raczej będzie albo chciał czynić to, co inni czynią, albo będzie czynił to, co inni zechcą. Innymi słowy, popadnie w konformizm, względnie będzie ulegać totalitaryzmowi.

Egzystencjalnej próżni dogadza więc redukcjonizm ze swoją tendencją do reifikacji człowieka, do jego uprzedmiotowienia, depersonalizacji. Wydaje się to przesadą, jednakże tak nie jest, jeśli weźmiemy pod uwagę słowa młodego amerykańskiego socjologa Williama Irvinga Thompsona: „Ludzie nie są przedmiotami, które istnieją jak krzesła lub stoły. Ludzie żyją, a jeśli dochodzą do wniosku, że ich

życie jest zredukowane jedynie do egzystencji krzeseł i stołów, to popełniają samobójstwo" („Main Currents in Modern Thought” 19, 1962). I rzeczywiście w pewnych okolicznościach czynią to. Kiedy wygłaszałem odczyt na uniwersytecie Ann Arbor w Michigan i w związku z tym omawiałem problem egzystencjalnej próżni, dean of students, czyli opiekun studentów, twierdził w czasie dyskusji, że z próżnią egzystencjalną spotyka się on w swoim punkcie konsultacyjnym codziennie i że jest gotów sporządzić mi całą listę studentów, którzy właśnie z powodu zwątpienia w sens życia popadli w rozpacz i popełnili samobójstwo.

Próba wyrywkowej statystyki, którą kiedyś zaimprovizowałem, wykazała, że spośród moich słuchaczy 40% znało próżnię egzystencjalną z własnego doświadczenia. Jest więc zrozumiałe, że w Stanach Zjednoczonych poświęcono uwagę wewnętrznej stronie życia studentów i Edward D. Eddy ze swoimi współpracownikami w ciągu dwóch lat poddał badaniu 20 uniwersytetów amerykańskich (*The College influence on Student Character*). Podsumowanie wyników tych badań brzmi następująco: „Apatię studentów wymienia najczęściej podczas naszych dyskusji z wykładowcą i studentami obu wydziałów”.

Sprawie wewnętrznego życia studentów nie tylko poświęcono w Stanach Zjednoczonych A.P. uwagę, lecz również zajęto się przyczynami sytuacji panującej w tej dziedzinie. Mianowicie California College Association zorganizował dyskusję, do której zaproszono Huston C. Smitha, profesora zwyczajnego filozofii w Massachusetts Institute of Technology, i mnie jako jego partnera. Dyskusja dotyczyła problematyki wartości na wyższych studiach. Pierwsze pytanie postawione mi przez profesora Smitha brzmiało: Czy i jak my, profesorowie, potrafimy w ramach zajęć uniwersyteckich przekazywać naszym studentom wartości i coś takiego jak sens życia. Na pytanie to odpowiedziałem: Wartości nie możemy nauczyć — wartości musimy przeżywać. A życiu naszych studentów nadać sensu nie możemy; to, co moglibyśmy im dać na drogę życia, to raczej tylko i wyłącznie przykład, przykład naszego własnego oddania dla zadań nauki. Profesor Smith pragnął w dalszym ciągu wiedzieć, czy nie można by podawać studentom sensu i wartości poprzez treść i przedmiot nauczania, a więc nie tylko przez

sposób prowadzenia zajęć, lecz także przez sam materiał nauczania. Ja jednak wyraziłem pogląd, że w dzisiejszych czasach musimy być zadowoleni już choćby z tego, jeśli dobór materiału nauczania nie jest tak dokonany, że wprost podminowuje pierwotne nastawienie młodego człowieka na sens i wartości życia. Dokładnie tak właśnie dzieje się w Stanach Zjednoczonych. Tam właśnie na ogół podaje się studentom całkowicie zredukowany obraz człowieka i w ten sposób podcina się skrzydła ich entuzjazmowi. Na szczęście zdają się oni rozporządzać niewyczerpanymi zasobami. Jakżeż inaczej bowiem można by zrozumieć liczne zgłoszenia do Korpusu Pokoju.

Wreszcie profesor Smith poruszył temat apatii, która według Edwarda D. Eddy charakteryzuje amerykańskich studentów, i zapytał, jak moim zdaniem dochodzi do tej apatii. Przede wszystkim zdefiniowałem apatię jako brak inicjatywy i zainteresowań. Potem odwróciłem pytanie i skierowałem je pod adresem mego partnera, pytając go, skąd właściwie przeciętny student ma czerpać inicjatywę, jeśli przechodzi indoktrynację w sensie pandeterminizmu (V. E. Frankl, *Forschungen und Fortschritte*, 35, 36, 1961), jeśli więc uczy się go rozumieć i traktować siebie samego jak piłkę miotaną przez grę popędowych dążeń, jak plac boju między „ego”, „id”, i „superego”, jak wypadkową różnorodnych warunków natury bądź biologicznej, bądź psychologicznej, bądź też socjologicznej. Któż wiedziałby o tym więcej jeśli nie neurolog i psychiatra, jak bardzo człowiek zależny jest od tych wszystkich warunków i w jak dużej mierze jest na nie skazany. Albowiem człowiek nie jest wolny od warunków. Człowiek w ogóle jest wolny nie od czegoś, lecz do czegoś. Ma bowiem wolność zajęcia takiego albo innego stanowiska wobec tych warunków. I nie tylko ma wolność okazania swojej postawy wobec otaczających go warunków, ale jest odpowiedzialny za to, jaką postawę przyjmuje. Jeśli zaś chodzi o brak zainteresowań, to pytałem profesora Smitha, dla jakiego celu przeciętny student ma wykazywać zainteresowanie, dla jakich wartości? Czy dla tych, które w sensie psychologii z głębi (którego nie należy mylić z psychologią głębi) definiuje się jako nic więcej jak tylko mechanizmy obronne i formacje reaktywne? Moja własna reakcja na tę teorię wytworów reaktywnych była następująca: jeśli

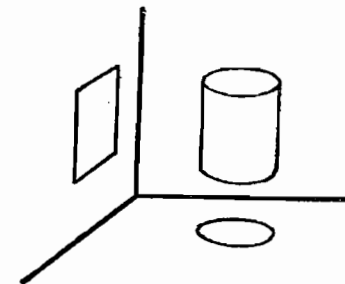
o mnie chodzi, to nigdy nie zgodziłbym się na to, żeby żyć dla moich wytworów reaktywnych bądź też umierać za moje mechanizmy obronne. Ale i w Stanach Zjednoczonych pojawiła się *o b r o n a* przeciwko teorii mechanizmów obronnych i nie chciałbym pominąć reakcji na ten rozpętany redukcjonizm, która przyjęła formę recenzji napisanej przez pewnego amerykańskiego psychiatrę. „Na tysiącu pięciuset trzydziestu ośmiu stronach autor daje nam portret geniusza (Goethego) ze znamionami zaburzeń maniako-depresyjnych, paranoidalnych i epileptoidalnych, homoseksualizmu, kaziroidztwa, voyeurizmu, ekshibicjonizmu, fetyszyzmu, impotencji, narcyzmu, nerwicy obsesyjnej, histerii, megalomanii itd. Autor zdaje się koncentrować uwagę prawie wyłącznie na dynamicznych siłach popędowych, które leżą u podłoża artystycznej twórczości. Każe nam wierzyć, że dzieło Goethego nie jest niczym innym, jak tylko wynikiem pregenitalnych obsesji. Według autora te dążenia Goethego nie miały na celu jakiegoś ideału, piękna, wartości, lecz tylko przewyciężenie skłonności do przedwczesnego wytrysku („Journal of Existentialism” 5, 229, 1964). I znowu cytowany już William Irving Thompson powiedział, co następuje: „Jeśli najbardziej wykształceni ludzie naszej kultury w dalszym ciągu patrzą na geniuszy jak na wstrętnych zboczeńców seksualnych, to jakże możemy popadać w panikę, jeśli widzimy, że masa uczestników naszej kultury wykazuje mało szacunku dla wartości, a zamiast tego zatracą się w orgii użycia i zbrodni?” (dz. cyt.)

Droży Państwo, proszę mnie źle nie rozumieć. Ten rodzaj psychologii nazywającej się psychologią demaskującą, a więc psychologia głębi, był w chwili swego pojawienia się postępem, wdarciem się w sferę nie uświadomionych motywacji. Ale demaskowanie ma swoje granice, musi się zatrzymać tam, gdzie mamy do czynienia z czymś, co jest prawdziwe, a więc co nie może być już demaskowane. Jeśli jednak demaskowanie nie zatrzyma się przed tym, co prawdziwe, wtedy demaskujący psycholog demaskuje już tylko jedno: swój własny cynizm. Mania demaskowania jest wtedy podświadomie motywowaną chęcią pozbawienia tego, co ludzkie, wszelkich wartości.

O uratowanie tego, co ludzkie, przed redukcjonistycznymi aspiracjami pluralistycznej nauki bardziej niż ktokolwiek inny zabiegali: Nicolai Hartmann w swej ontologii

i Max Scheler w swej antropologii. Wyróżnili oni pewne wyraźne stopnie względnie warstwy takie, jak warstwę cielesną, warstwę psychiczną i warstwę ducha. Każdej z tych warstw odpowiada jakaś nauka; i tak warstwie cielesnej — biologia, warstwie psychicznej — psychologia itd. Jednakże z różnorodności tych stopni względnie warstw wywodzi się właśnie „pluralizm nauk” — gdzie więc pozostaje „jedność człowieka”?

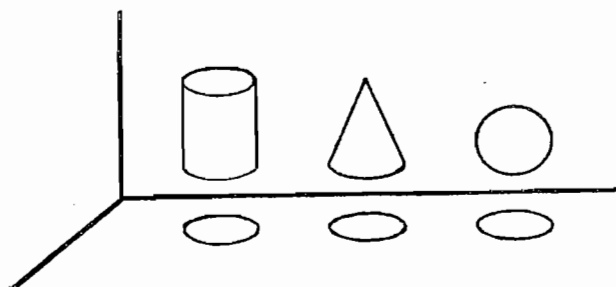
Przecież byt ludzki — jak jakaś ceramika — poprzecinany jest i pokryty rysami i pęknięciami, „jakościowymi skokami” (Hegel). Jak wiadomo, sztukę zdefiniowano jako jedność w różnorodności. Otóż ja zdefiniowałbym człowieka jako jedność mimo różnorodności. Albowiem istnieje jedność antropologiczna mimo ontologiczne różnice, mimo różnice między różnymi rodzajami bytu. Znakiem ludzkiej egzystencji jest koegzystencja między antropologiczną jednością i ontologicznymi różnicami, między jednolitym sposobem ludzkiego istnienia i różnymi rodzajami bytu, w których ono partycypuje. Krótko mówiąc, egzystencja ludzka jest „unitas multiplex”, aby użyć wyrażenia Tomasa z Akwinu. Nie odpowiada jej jednak ani pluralizm, ani monizm w rodzaju tego, z jakim spotykamy się w *Benedicti de Spinoza ethica ordine geometrico demonstrata*. Niech mi wolno będzie naszkicować teraz *imago hominis „ordine geometrico demonstrata”*, obraz człowieka, operujący geometrycznymi analogiami. Chodzi tu o ontologię dymensjonalną (V. E. Frankl, „Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie” 1, 186, 1953), która opiera się na dwóch prawach; pierwsze z nich brzmi następująco:



jedna i ta sama rzecz wrzutowana ze swojego wymiaru na inny, niższy niż wymiar własny, odbija się w ten sposób, że jej odbicia wzajemnie sobie przeczą. Jeśli rzutuję na

przykład tę oto szklankę, pod względem geometrycznym będącą cylindrem, z przestrzeni trójwymiarowej na dwuwymiarowe płaszczyzny rzutu poziomego i pionowego, to otrzymam w jednym przypadku obraz koła, w drugim zaś — prostokąta. Ponadto obrazy są ze sobą sprzeczne również pod tym względem, że w obu przypadkach chodzi o figurę zamkniętą, podczas gdy szklanka jest przecież naczyniem otwartym.

Drugie prawo ontologii dymensjonalnej głosi:



nie jedna i ta sama rzecz, lecz różne rzeczy rzutowane ze swoich wymiarów na jeden i ten sam wymiar, niższy niż ich własny, odbijają się w taki sposób, że ich obrazy nie są między sobą sprzeczne, lecz są wieloznaczne. Jeśli wrzutuję na przykład cylinder, stożek i kulę z trójwymiarowej przestrzeni na dwuwymiarową płaszczyznę rzutu poziomego, to w każdym wypadku otrzymam obraz koła. Jeśli przyjmiemy, że chodzi o cień, który rzucają cylinder, stożek i kula, to cienie ich są o tyle wieloznaczne, że z nich jako jednakowych nie mogę wywnioskować, czy jest to cień cylindra, stożka czy kuli.

Jak mamy to wszystko zastosować do człowieka? Otóż również człowiek zredukowany o wymiar specyficznie ludzki, rzutowany na płaszczyznę biologii i psychologii, tworzy w taki sposób swoje odbicia, że są one względem siebie sprzeczne. Albowiem rzut na płaszczyznę biologiczną daje fenomeny somatyczne, podczas gdy rzut na płaszczyznę psychologiczną daje fenomeny psychiczne. W świetle ontologii dymensjonalnej sprzeczność ta jednak nie przeczy jedności człowieka, podobnie jak sprzeczność między kołem i prostokątem nie stoi w sprzeczności z faktem, że chodzi tu o rzuty jednego i tego samego cylindra. Musimy jednak pamiętać o jednym: jedności ludzkiego sposobu

istnienia, które ujmuje w całość różnorodność wielu rodzajów bytu, w jakich uczestniczy, a więc ujmowania w całość takich przeciwieństw, jak soma i psyche — tej coincidentia oppositorum (w rozumieniu Mikołaja z Kuzy) będziemy szukać na próżno w płaszczyznach, na które rzutowaliśmy człowieka. Jedność tę można znaleźć wyłącznie w sąsiednim, wyższym wymiarze, w wymiarze tego, co specyficznie ludzkie.

Nie może więc być mowy o tym, żebyśmy mogli rozwiązać problem psychologiczny. Jest jednak możliwe, że ontologia dymensjonalna rzuci światło na to, dlaczego problem psychofizyczny jest nierozwiązalny. To samo dotyczy problemu wolności woli. Albowiem tylko w przypadku otwartego naczynia, którego projekcja na płaszczyzny rzutu poziomego i bocznego daje w rezultacie zamknięte figury, człowiek występuje na płaszczyźnie biologicznej jako zamknięty system fizjologicznych odruchów, a na płaszczyźnie psychologicznej jako zamknięty system reakcji psychologicznych. I znowu projekcja prowadzi do sprzeczności. Do istoty człowieka należy bowiem to, że jest on również otwarty, „otwarty na świat” (Scheler, Gehlen i Portmann). Być człowiekiem to znaczy wychodzić poza siebie samego. Istota egzystencji ludzkiej leży, jak bym to wyraził, w jej samotranscendencji. Być człowiekiem to znaczy być skierowanym na coś lub na kogoś, być oddanym dziełu, któremu się poświęcamy, człowiekowi, którego kochamy, lub Bogu, któremu służymy. Taka samotranscendencja rozsądza ramy wszystkich tych obrazów człowieka, które w sensie jakiegoś monadologizmu (V. E. Frankl, „Der Nervenarzt” 31, 385, 1960) przedstawiają człowieka jako istotę, która nie sięga poza siebie po sens i wartości, i w ten sposób nie jest zorientowana ku światu, lecz interesuje się tylko samą sobą, o tyle tylko, że chodzi jej o utrzymanie względnie odzyskanie homeostazy. Fakt, że zasada homeostazy nawet w biologii, nie mówiąc już o psychologii, nie obowiązuje stale, jak udało się to udowodnić Bertalanffy’emu, względnie Goldsteinowi, Allportowi i Charlotcie Bühler, jest ignorowany przez monadologizm. To, że systemy fizjologicznych odruchów i psychologicznych reakcji są zamknięte, w świetle ontologii dymensjonalnej nie stoi w sprzeczności z człowieczeństwem człowieka w takim samym stopniu, jak fakt, że poziomy i pionowy rzut

walca są zamknięte, nie stoi w sprzeczności z faktem, że walec jest otwarty.

Tak więc jest jasne, że stany otrzymane w niższych wymiarach, w obrębie tego wymiaru w dalszym ciągu zachowują swą wartość, a dotyczy to w równej mierze takich jednostronnych kierunków badań, jak refleksologia Pawłowa, behawioryzm Watsona, psychoanaliza Freuda i psychologia indywidualna Adlera. Freud był na tyle genialny, że wiedział o dymensjonalnym związku swej teorii ze swym stanowiskiem. Pisał przecież do Ludwika Binswängera: „Zatrzymywałem się zawsze tylko na parterze i w suterenach budynku” (Ludwig Binswanger, *Erinnerungen an Sigmund Freud*, Bern 1956, s. 115). Pokusie redukcjonizmu w formie psychologizmu, a nawet — jak chciałoby się powiedzieć — patologizmu, uległ Freud dopiero w chwili, w której pozwolił sobie na takie stwierdzenie: „Dla religii znalazłem już miejsce w moim niskim domku, od kiedy natknąłem się na kategorię nerwicy ogarniającej całą ludzkość” (dz. cyt.) Dopiero tu Freud pobił.

Jego powiedzenie o „niskim domku” stało się jednak hasłem. Trzeba przecież powiedzieć sobie jasno, że kiedy tylko jest mowa o niższych czy wyższych wymiarach, to nie wyrokujemy o jakiejś hierarchii ani nie implikujemy żadnego sądu wartości. W sensie ontologii dymensjonalnej wyższy wymiar oznacza raczej to, że mamy do czynienia z wymiarem rozleglejszym, który zawiera w sobie wymiar niższy. Niższy wymiar zostaje więc w wymiarze wyższym — w wieloznacznym znaczeniu heglowskim — zniesiony.

Tak więc również człowiek, zostawszy człowiekiem, pozostał w jakiś sposób i zwierzęciem, i rośliną. Nie inaczej niż samolot, który również nie traci zdolności poruszania się, podobnie jak auto — po ziemi. Co prawda, swoją samolotową istotę okaże dopiero wtedy, kiedy oderwie się od ziemi i uniesie w przestrzeń. To jednak nie przeczy temu, że fachowiec będzie mógł odczytać z konstrukcji samolotu, zanim ten jeszcze wzbije się w powietrze, czy jest on zdolny do latania. I tu chciałbym nawiązać do Portmanna, który udowodnił, że człowieczeństwo człowieka da się prześledzić nawet w jego anatomii. Albowiem już samo ciało człowieka jest nacechowane jego duchem.

Nauka ma jednak nie tylko prawo, ale nawet obowiązek

tę wielowymiarowość rzeczywistości rozrywać, rzeczywistość zaciemniać, z widma rzeczywistości wydobyć mnogość. Projekcja jest więc nie tylko uprawnionym zabiegiem, lecz jest wręcz obowiązkiem. Uczony musi utrzymywać fikcję, jak gdyby miał do czynienia z rzeczywistością jednowymiarową. Jednakże musi on także wiedzieć, co czyni, musi znać źródła błędów, których musi unikać w swoich badaniach.

I tak doszliśmy tam, gdzie do człowieka daje się zastosować drugie prawo ontologii dymensjonalnej. Jeśli rzutuje nie trójwymiarowe twory na płaszczyznę dwuwymiarową, lecz postacie jak Fiodor Dostojewski czy Bernadetta Soubirous na płaszczyznę psychiatryczną, to wtedy dla mnie jako psychiatry Dostojewski jest tylko epileptykiem, takim jak każdy inny epileptyk, a Bernadetta jedynie histeryczką z wizjonerskimi halucynacjami. To, czym są oni ponadto, nie odbija się na płaszczyźnie psychiatrycznej. Albowiem zarówno artystyczna działalność pierwszego, jak i religijne przeżycia tej drugiej leżą poza płaszczyzną psychiatryczną. Na płaszczyźnie psychiatrycznej jednak wszystko pozostaje dopóty wieloznaczne, dopóki nie stanie się przejrzyste, dopóki nie pozwoli na widzenie czegoś innego leżącego poza tym, czegoś stojącego ponad tym, jakby jakiś cień, który do tego stopnia był wieloznaczny, że nie można było stwierdzić, czy to cylinder, czy stożek, czy też kula rzuca ten cień.

Wszelka patologia wymaga przede wszystkim jeszcze diagnozy, jakiejś dia-gnosis, jakiegoś przejrzania na wskroś, jakiegoś spojrzenia na logos, który stoi za pathosem, na sens, jaki ma cierpienie. Wszelka symptomatologia wymaga najpierw diagnozy, spojrzenia na etiologię, a w takim stopniu, w jakim etiologia jest wielowymiarowa, symptomatologia jest właśnie wieloznaczna.

Weźmy na przykład pod uwagę lęk. Czegóż to bowiem lęk nie może być symptomem? Ileż to powodów może leżeć u podstaw nerwicy lękowej? Miałem możliwość udowodnić, że istnieje nie tylko psychogenna, lecz także somatogenna nerwica lękowa. Mogłem opisać przypadki lęku wywołujące się z choroby Basedowa, jak i z tetanoidalnej klaustrofobii. Ale, jak mogłem stwierdzić, istnieje też noogenna nerwica lękowa. Amerykańscy psycholodzy eksperymentalni Crumbaugh i Maholick byli w stanie nie tylko zweryfikować noogenne nerwice lękowe, lecz także za pomocą te-

stów opracowanych ad hoc podać procentowy udział przypadków noogenych w przeciętnej puli chorób. Okazało się, że jest ich około 20%. Nietrudno jest zgadnąć, że u podstaw noogenych nerwic lękowych leży przede wszystkim egzystencjalna próżnia.

Rozumie się samo przez się, że wielowymiarowość ludzkich chorób musi być rozpatrywana dla celów nie tylko diagnostycznych, lecz także terapeutycznych. Wprawdzie przed kilkanaście laty wielu mówców na konferencji imienia McGilla wskazywało na wielkie niebezpieczeństwo, jakie tkwi w leczeniu wstrząsami i w farmakoterapii, a mianowicie takie, że postępowanie lekarskie może ulec zmechanizowaniu, pacjent zaś przestanie być uważany za osobę. Ja jednak sądzę inaczej, uważam, że leczenie wstrząsami elektrycznymi i nowoczesna psychiatria farmakologiczna mogą być nie mniej wskazane niż owa mniej czy bardziej nowoczesna psychoterapia, jaka wychodząc — w mniejszym czy większym stopniu — poza wymiar psychologiczny, uwzględnia również wymiar noologiczny, pod którą to nazwą rozumiem wymiar specyficznie ludzki. Twierdzę, że wstrząsy elektryczne dadzą się zastosować bez obrażania ludzkiej godności pacjenta, podczas gdy — odwrotnie — znam psychologów głębi, którzy baliby się zapisać choćby tylko lekarstwa, nie mówiąc już o wstrząsach elektrycznych, ale przez sam sposób podejścia do choroby pacjenta, pozbawiony szacunku dla jego istoty ludzkiej, urażają jej ludzką godność. To, o co tu chodzi, to nie technika, lecz duch, który posługuje się techniką; są to dwie różne rzeczy, czy aparat się stosuje, czy też pacjenta uważa się za aparat lub mechanizm.

Mam nadzieję, że wskazałem Państwu drogę, na której da się utrzymać jedność człowieka, mimo pluralizmu nauk. Jednakże musimy uświadomić sobie nie tylko jedność człowieka, lecz również jedność ludzkości. Przed wiekami ludzkość znalazła drogę do monoteizmu. Wydaje mi się, że nadszedł czas, aby uczynić krok następny i uzupełnić monoteizm przez monantropizm, sit venia verbo, aby wiarę w jednego Boga uzupełnić wiedzą o jednej ludzkości, a wobec jej jedności zbledną wszystkie kolory partii i kolory skóry.

CZŁOWIEK WOLNY

WYKŁADY METAKLINICZNE

MOJEJ CÓRCIE GABY

PRZEDMOWA

„Człowiek wolny” to przede wszystkim człowiek, który we wszelkich warunkach jest człowiekiem, pozostając nim nawet w warunkach najbardziej niepomysłnych i uwłaczających jego godności, to człowiek, który pod żadnym warunkiem nie zapiera się swego człowieczeństwa, a raczej przeciwnie, potwierdza je w swym nieuwarunkowaniu. Widzimy więc, że ta charakterystyka człowieka wolnego, nieuwarunkowanego, ma charakter etyczny, odpowiada ona normie moralnej (a nie normie przeciętnej), jakimś typowi idealnemu. Tę definicję normatywną, „powinnościową”, uzupełnia jednak jeszcze inna, związana z istnieniem, ontologiczna, i w takim rozumieniu człowiek jest o tyle niezależny od warunków, że nie „roztapia się” w swoim uwarunkowaniu i że żadne uwarunkowanie nie jest w stanie całkowicie go „urobić”, że wprowadzie go w warunki, ale go nie konstytuuje. Tkwiąc w warunkach człowieczego bytu, nie-uwarunkowany człowiek stawia czoło swemu ludzkiemu bytowi: opiera się uwarunkowaniom, pośród mnogości których jest postawiony. W tym ontologicznym sensie jest człowiek jednak tylko warunkowo nie-uwarunkowany: może nim być, ale nie musi. Natomiast analogiczne sformułowanie etyczne brzmiałoby następująco: nie musi on wprowadzie, ale powinien być uwarunkowany. (Por. podkreślenie po raz pierwszy znaczenia tej problematyki w: Paul Polak, *Frankls Existenzanalyse in ihrer Bedeutung für Anthropologie und Psychotherapie*, Innsbruck 1949.)

Ontologia człowieka ma więc na myśli nie człowieka „istniejącego”, lecz sam byt ludzki. W przeciwieństwie do niej nauka ontyczna widzi za każdym razem pojedyncze istniejące (Seiendes), a zatem również pojedynczego, „istniejącego” człowieka. W tej postaci widzi go jako tak czy

inaczej uwarunkowanego biologicznie, psychologicznie czy też socjologicznie. Ontologia jednak zna byt ludzki również poza wszelkim uwarunkowaniem, zna ona człowieka także jeszcze jako nie-uwarunkowanego: poza uwarunkowanym biologicznie, psychologicznie i socjologicznie homo sapiens recens, animal rationale i zoon politikon, zna ona także człowieka nie-uwarunkowanego: ten rzeczownik, do którego zostają „dorzucone” w tych wszystkich przymiotnikach uwarunkowania, ten rzeczownik, którego owe uwarunkowania potrzebują dla swego istnienia. Krótko mówiąc, ontologia człowieka zna oprócz ludzkiej faktyczności, także egzystencjalność człowieka, czyli — inaczej mówiąc — zna człowieka egzystencjalnego „sprzed jego upadku” w faktyczność. Człowiek nie-uwarunkowany nie jest ani biologicznie uwarunkowanym homo sapiens recens czy animal rationale, ani też społecznie uwarunkowanym zoon politikon; człowiek nie-uwarunkowany jest raczej człowiekiem jako takim: homo humanus.

W tej książce chcemy wykazać, jak dalece człowiek może istnieć jako nie-uwarunkowany — istnieć mimo wszelkie uwarunkowanie. Innymi słowy, chcemy wykazać, jak dalece człowiek w swoim uwarunkowaniu wychodzi jednak poza nie, a przynajmniej wyjść może, i jak dalece jest w stanie wyjść poza swe faktyczne uwarunkowanie, poza uwarunkowanie przez swą faktyczność, i „egzystować” jako istota nie-uwarunkowana.¹

Chcemy to wykazać właśnie na podstawie owej faktyczności, owych faktów, które wprawdzie najwyraźniej zdają się ograniczać swobodę działania ludzkiego ducha, niemniej są w stanie dobitnie wykazać, w jak wielkim stopniu człowiek — mimo to — może dzięki swojej wolności oderwać się od tej podstawy: mamy tu na myśli te fakty biologiczne i psychologiczne, z którymi spotyka się klinicysta, a przede wszystkim neurolog i psychiatra.

Faktycznemu uwarunkowaniu człowieka przeciwstawia się jego fakultatywne nieuwarun-

kowanie. Właśnie neuropsychiatra jest znawcą psychofizycznego uwarunkowania duchowej osoby; ale też właśnie on staje się zarazem świadkiem jej wolności. Znawca stanów słabości jest tu powołany na świadka tego, co nazywamy siłą oporu ducha.

Zarazem staje przed nami problematyka stosunku wolności duchowej do cielesnego i psychicznego uwarunkowania w postaci dwóch zagadnień: problemu stosunku między ciałem a duszą, oraz problemu wolności woli. Wynika to stąd, że niniejsze „Wykłady metakliniczne” powstały z wykładów semestralnych, które autor prowadził na Uniwersytecie Wiedeńskim w semestrze letnim 1949 r. pod tytułem: „Problem stosunku między ciałem a duszą i problem wolności woli w świetle badań klinicznych”.

¹ Por. trafne sformułowanie Leo Gabriela: „Mając za podstawę uwarunkowania, wchodzi się w stosunek z tym, co nie-uwarunkowane, a mając za podstawę to, co nieuwarunkowane, wchodzi się w stosunek z uwarunkowaniami” (*Logik der Weltanschauung*, Graz 1949, s. 162).

WSTĘP

Panie i Panowie!

Nie wiem, czy wszyscy Państwo wiedzą, że zasiadając w tej sali wykładowej Polikliniki Wiedeńskiej znajdują się Państwo na terenie uniwersytetu. Na pewno Państwo wiedzą, co oznacza słowo „uniwersytet”: oznacza ono universitas litterarum, całość wszystkich nauk, k o s m o s l o g o s u.

Jednakże znane jest Państwu jeszcze inne rozumienie terminu „universitas”; mam tu na myśli ową universitas zawartą w tytule, do którego uzyskania dążycie Państwo w swoich studiach: doctor universae medicinae, a tytuł ten właśnie wskazuje, że również medycyna, a w obrębie uniwersytetu wydział medyczny, także tworzy pewną universitas. Można by chyba powiedzieć, że universitas medicinae tak się mniej więcej ma do universitas litterarum, jak mikrokosmos do makrokosmosu.

Specjalność, dyscyplina medyczna, którą mam zaszczyt i zadanie reprezentować, nosi nazwę neurologii i psychiatrii. Jednakże podczas gdy neurologia, podobnie jak i inne działy medycyny, zajmuje się somatyką, psychiatria rozsądza te ramy, przekracza granice samej tylko somatyki i obejmuje szerszą dziedzinę, a mianowicie sferę psychiczną. Mimo to universitas medicinae zostaje zachowana, a nawet więcej w tak zwanej neuropsychiatrii, lub jeszcze bardziej obecnie w tak szeroko dziś omawianej medycynie „psychosomatycznej”, oba przedmioty tworzą prawdziwą jedność, prawdziwą unitas. Ta jedność nie jest jednak ostatecznie niczym innym, jak korelatem pewnej jedności, którą znajdujemy już w przedmiocie medycyny: mam tutaj na myśli psycho-somatyczną jedność istoty zwanej „człowiekiem”. Unitas neuropsychiatrii jest więc odbiciem psycho-somatycznej jedności samego człowieka.

Jedność ciała i duszy bynajmniej nie wyczerpuje całości człowieka. Do całości człowieka bowiem należy jeszcze

trzeci czynnik, czynnik istotny — duch. Ale medycyna dociera nawet do sfery ducha, również i tam odważa się wejść, a to za pośrednictwem psychoterapii. Co prawda, nie dotyczy to psychoterapii psychologistycznej: to ona właśnie popełnia błąd, nie widząc czynnika duchowego jako odrębnej, samodzielnej sfery, z istoty swojej różnej od sfery jedynie psychicznej. Albowiem psychologistyczna psychoterapia nie zna tej samodzielności, toteż ześlizguje się z poziomu ducha i ląduje w sferze czysto psychicznej. Dlatego też żądanie, aby w obrębie medycyny oddać sprawiedliwość również i temu, co duchowe, może być spełnione przez psychoterapię wychodzącą z tego, co duchowe — jak zdefiniowałem logoterapię — względnie przez jakąś psychoterapię skierowaną na to, co duchowe — jak można zdefiniować analizę egzystencjalną.

Jeśli przedtem była mowa o somatyce, to muszą Państwo wziąć pod uwagę, że pojęcia tego nie można traktować na równi z pojęciem psychiki. Somatyka jest raczej albo czymś więcej, albo czymś mniej niż psychika: pojęcie somatyki ma z jednej strony większy, z drugiej zaś mniejszy zakres niż pojęcie psychiki. Albowiem z jednej strony — jeśli mianowicie pod pojęciem psychiki rozumieją Państwo coś fizycznego — to, co tylko somatyczne, wyrasta poza obręb tego, co jest tylko fizyczne. Proszę wziąć pod uwagę te stosunki, które na przykład Haldane charakteryzuje w następujących słowach: „Jeśli biologię uprawia się jako naukę, która szuka tylko wyjaśnień fizyczno-chemicznych, to nie jest ona ani dokładną, ani w ogóle nie jest prawdziwą wiedzą, lecz tylko macaniem na ślepo w poszukiwaniu czegoś, czego nie da się znaleźć”.

Z drugiej strony znowu to, co fizyczne, jest o tyle czymś więcej niż to, co somatyczne, że physis oznacza naturę. Natura jednak obejmuje nie tylko to, co fizyczne, a ponadto to, co somatyczne (biologiczne, fizjologiczne), lecz zawiera także to, co psychiczne.

W tym więc znaczeniu psychologia, a wraz z nią — jeśli tak można powiedzieć: jako jej zastosowanie — psychiatria, należą w pełni do nauk przyrodniczych, podczas gdy psychoterapia, która ma do czynienia z czymś innym niż tylko to, co psychiczne, a mianowicie ma do czynienia z tym, co duchowe, nie mieściłaby się w ramach nauk przyrodniczych. Do czego więc — zapytacie teraz Pań-

stwo — należy psychoterapia? Sądzić może, iż należy ona do nauk humanistycznych? Przez nie jednak rozumie się na ogół owe nauki, które zajmują się tym, co filozofowie nazywali duchem obiektywnym albo zobiektywizowanym; psychoterapia natomiast ma wbrew temu wyłącznie na oku to tylko, co duchowe, w sensie „ducha subiektywnego”. Musielibyśmy stąd w odniesieniu do owej wątpliwej wiedzy, której zastosowaniem jest psychoterapia, mówić o jakiejś *noologii*.

Taka *noologia* zatem, jak również opierająca się na niej (nie psychologistycznie zorientowana) psychoterapia, nie ma już w żadnym wypadku do czynienia z tym, co fizyczne, a nawet nie z tym, co fizyczne w szerszym rozumieniu słowa *physis*, w którym zawarte jest jeszcze to, co psychiczne; taka *noologia*, względnie psychoterapia byłaby w swej istocie zorientowana metafizycznie.

Nie wolno jednak w żadnym wypadku wyobrażać sobie, że to, co metafizyczne, a co zmuszeni jesteśmy wprowadzić do naszych rozważań, kryje się „za” tym, co fizyczne; nie jest to tak, że to, co metafizyczne, stoi za tym, co fizyczne, lecz tak, że metafizyka stanęła za fizyką — mianowicie w czasie, gdy Andronik z Rodos wydawał dzieła Arystotelesa i jedno z nich — w braku przewidzianego przez Arystotelesa własnego tytułu — nazwał metafizyką, po prostu dlatego, że znajdowało się w książce „po fizyce”: *μετὰ τὰ φυσικά*.

Jak nieprawdziwe jest, że to, co metafizyczne, kryje się „za” tym, co fizyczne, może to Państwu zademonstrować uwaga Maxa Plancka, który kiedyś wypowiedział następujące słowa: „Rzeczywistość metafizyczna nie znajduje się pod względem przestrzennym za danymi doświadczeniami, lecz mieści się równie dobrze w jego obrębie. Istotne jest to, że świat wrażeń zmysłowych nie jest jedynym światem, istniejącym w naszych pojęciach, istnieje bowiem jeszcze inny świat, który co prawda nie jest nam bezpośrednio dostępny, ale na który ciągle wskazuje nam nie tylko życie praktyczne, lecz także, i to zawsze z przekonującą dokładnością, praca naukowa” (*Sinn und Grenzen der Wissenschaft*, Lipsk 1942, s. 20).

Fakt, że to, co metafizyczne, nie znajduje się bynajmniej „za” tym, co fizyczne, może stanie się dla Państwa jeszcze wyraźniejszy, jeśli przypomnę Państwu, że według

Kanta metafizyka, która już w znaczeniu, jakie on nadał jej w swych *Prolegomenach*, może występować jako nauka, w istocie swej ma do czynienia z czymś, co w pewnym sensie stoi „przed” tym, co dane nam jest na drodze doświadczenia (w rozumieniu Plancka), a więc „przed” doświadczeniem, a mianowicie jako jego „a priori”, jako warunek wstępny, jako warunek „możliwego doświadczenia”¹.

Mówi się już o jakiejś *metabiologii* (Rudolf Ehrenberg, Erich Heintel). Również mówi się już od dawna o *metapsychologii*, to jednak, co się zazwyczaj pod tą nazwą rozumie, powinno raczej nazywać się „parapsychologią”. Ale — aby posłużyć się raz jeszcze słowami z cytatu Plancka — „życie praktyczne” klinicyści, „praca naukowa” medyczna skierowuje nas „zawsze z przekonującą dokładnością” ku metafizyce — albo, jak chciałbym to od tej pory nazywać — ku temu, co *metakliniczne*.

Heidegger powiedział kiedyś: „Już samo to, że człowiek istnieje, jest metafizyką”. O wiele słuszniej należałoby powiedzieć: „Już sama praca lekarza jest metafizyką”. To, co mam tu na myśli, w żadnym wypadku nie jest metafizyką, którą na przykład wnosimy do medycyny czy którą jej podsuwamy, lecz jest to raczej metafizyka, która mieści się *implicite* we wszelkiej medycynie, są to metafizyczne implikacje, które *suponowane* są zawsze przy każdym postępowaniu medycznym. Chodzi więc o metafizyczne założenia wstępne lekarskiej działalności. A ponieważ te założenia na ogół mogą być przyjmowane

¹ Kant wyraził to w *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (II wydanie, Riga, 1787) w następujących słowach: „rozmaite empiryczne wyobrażenia” mogą stać się „empirycznym poznaniem, to jest doświadczeniem”, przez to, że „od samego początku zostają ze sobą powiązane zgodnie z prawami” (s. XIII). Prawa jednak są według Kanta „zasadami konieczności tego, co należy do bytu jakiejś rzeczy” (s. VII). Według Kanta więc każde doświadczenie zmierza w kierunku „konieczności”. Z drugiej strony czytamy u niego (s. VIII), że metafizyka zajmuje się „prawami, które umożliwiają w ogóle pojęcie jakiejś natury”. Tak więc znowu według Kanta cała metafizyka dotyczy „możliwości doświadczenia” (s. XVII). Podsumowując te wypowiedzi, możemy zaryzykować następujące sformułowanie: Przedmiotem przeżycia jest rzeczywistość, przedmiotem doświadczenia jest konieczność tej rzeczywistości, przedmiotem zaś metafizyki jest możliwość tej „konieczności rzeczywistości”.

milcząco, przeto wzrasta niebezpieczeństwo, że także tutaj może chodzić o fałszywe założenia.

Ale gdyby nawet te metafizyczne założenia medycyny, gdyby jej metafizyczne implikacje były słuszne, to i tak należy je ujawnić, odsłonić tę ukrytą metafizyczną prawdę, która leży u podstaw wszelkiej medycyny, te metafizyczne założenia, które ona kryje, i naprawdę transponować je na ἀλήθεια.

A dlaczego?

Weźmy pod uwagę znane powiedzenie F. Th. Vischera: „To, co moralne, jest samo przez się zrozumiałe”. Otóż być może i to, co metafizyczne, jest samo przez się zrozumiałe, a w pewnym sensie cała metafizyka może być rzeczywistością w jakiś sposób sama przez się zrozumiała: w pewien sposób każdy wie na przykład o tym, że człowiek ma ciało i duszę, i że jest duchem, jak również to, że jest wolny i odpowiedzialny; w tym sensie metafizyka nie mówi nic innego jak to, o czym każdy tak czy owak wie — ale musi to powiedzieć, ponieważ musi bronić tego przed drwinami takiej nauki, która nie zna swoich granic i z tego powodu ciągle swoje granice przekracza.

Kiedy więc metafizyka tkwiąca implicite w medycynie zostanie ujawniona, kiedy więc zaczniemy mówić o tym, co metakliniczne, wtedy to, co jest samo przez się zrozumiałe, stanie się samo przez się zrozumiałe. Ale w ten sposób stawia się równocześnie jeszcze coś innego: nie dopuści się do normalnego rozwoju lekarza (co prawda normalnego rozwoju nie w sensie moralnej normy, lecz normy przeciętnej), a mianowicie do takiego rozwoju, który pozwala później zastąpić pierwotną naiwność początkującego medyka zwykłą rutyną typowego lekarza, nie reprezentującego już żadnej umiejętności leczenia, nie mówiąc już o sztuce leczenia, lecz jedynie o technice leczenia. Dla takiego typu lekarza wszystko, co by nie czynił, jest zrozumiałe samo przez się, wszystko, co robi, robi z największą „zarozumiałością”. Podczas gdy taki przeciętny rozwój przynosi z sobą wzrastające spływanie w wykonywaniu zawodu, to przekształcenie „zarozumiałości” w samorozumienie może — jak mamy nadzieję — przynieść pogłębione zrozumienie dla głębszego sensu i godności praktyki lekarskiej i w ten sposób doprowadzić do wyższego pojmowania zawodu.

Powróćmy raz jeszcze do naszego cytatu z Plancka. Planck rozróżnia „świat doznań zmysłowych” i jakiś inny świat, który praca naukowa sugeruje nam z coraz bardziej przekonującą dokładnością. Otóż „światem doznań zmysłowych”, czyli „rzeczywistością poznaną na drodze doświadczenia”, jak to Planck nazywa, jest to, czego doświadczamy; w tym jednak doświadczeniu i z takim doświadczeniem docieramy właśnie do jakiegoś innego świata, tak że możemy powiedzieć, iż za pośrednictwem naszego doświadczenia osiągamy ten inny świat. Jednakże Planck powiada wyraźnie, że na istnienie tego świata coś „raz po raz” zwraca naszą uwagę; nie możemy go więc widzieć nieprzerwanie, nie jest możliwe świat ten ogarnąć jednym rzutem oka, nie możemy widzieć go in continuo, w „systematycznym” związku, jako całość powiązaną w system, jednym słowem: kraj ten nigdy nie będzie widoczny jako „kontynent”. We wszelkich naszych wysiłkach o wprowadzenie metafizyki do medycyny, a więc o wprowadzenie do niej tego, co metafizyczne, nie może z góry chodzić o systematykę, lecz zawsze tylko o problematykę, o problemy metafizyczne, które medycyna daje nam do rozwiązania, o te metakliniczne problemy, przed którymi codziennie stajemy w praktyce klinicznej, skoro tylko nauczyliśmy się widzieć fenomeny kliniczne, przez które jak gdyby wyzierają problemy metakliniczne.

Nie zapominajmy jednak, że także w samej filozofii, jak się zdaje, minął czas wielkich systemów. Jeśli jednak filozofia w swych własnych ramach nie jest już uprawiana systematycznie, lecz historycznie, jeśli więc jest historią filozofii, to jest przede wszystkim historią problemów filozoficznych.

Jakie jednak są te główne metafizyczne problemy medycyny, te metakliniczne problemy kat' exochen? Nie są to żadne inne problemy, jak tylko odwieczne pytanie philosophiae perennis. Jako takie stają więc przed nami przede wszystkim problem stosunku między ciałem a duszą oraz problem wolności woli. Problemu stosunku między ciałem a duszą nie można przy tym — jak Państwo to już rozumieją — po prostu utożsamiać z problemem psychizycznym; mamy na myśli raczej problem psychosomatyczny. W myśl jednak tego, czego na wstępie dowiedzieliśmy się o adekwatnym zakresie przedmiotu dyscy-

pliny medycznej, jest rzeczą jasną, że problem psychosomatyczny jest właściwie problemem psychiatrii, względnie neuropsychiatrii.

Jeśli zaś chodzi o problem wolności woli, to właściwie jest on, jak mniemam, uzupełnieniem problemu stosunku między ciałem a duszą, w tym sensie, że ostatecznie jest to problem stosunku między duszą a duchem; można więc powiedzieć, że w odróżnieniu od problemu psychosomatycznego jest to problem noopsychiczny. (Pojęcia tego nie należy mylić z pojęciem noopsychiki, przeciwstawnej tymopsychice — u Erwina Stransky'ego). Jeśli jednak pominiemy to, że problem wolności pojętej jako poczytalność należałby do zakresu problemów psychiatrii, a w szczególności mianowicie psychiatrii sądowej, to staje się jasne, że problem stosunku między duszą a duchem musi być par excellence problemem psychoterapii niepsychologistycznej.

I. PROBLEM STOSUNKU MIĘDZY CIAŁEM A DUSZĄ

W jakiej postaci staje przed klinicystą problem stosunku między ciałem a duszą? Jeśli spróbujemy określić ogólnie, w jakich najważniejszych postaciach występują choroby, to możemy rozróżnić ich cztery zasadnicze kategorie: po pierwsze, znamy pospolite choroby organiczne, czyli takie, które w całości dotyczą sfery somatycznej; zarówno ich pochodzenie, jak i ich zewnętrzne symptomy znajdujemy w obrębie sfery somatycznej — powstają one z przyczyn somatycznych, jak również uzewnętrzniają się somatycznie. Innymi słowy: zarówno ich etiologia, jak i ich symptomatologia są somatyczne.

Następnie choroby, jakie znamy, to psychozy. Również one są pochodzenia somatycznego, ale w przeciwieństwie do pospółtych chorób organicznych somatyczna jest tylko ich etiologia, nigdy natomiast ich symptomatologia; uzewnętrzniają się one przecież w symptomach psychicznych.

Znamy ponadto nerwice jako schorzenia zdecydowanie psychogenne; one to biorą swój początek w sferze psychicznej, a ich symptomatologia jest na ogół również psychiczna (unikamy rozmyślnie terminu „psychonerwice”, gdyż jest on już obciążony pewnym znaczeniem, jakie nadaje mu psychoanaliza, zawiera w sobie pewne aprioryczne sugestie i stąd jest wieloznaczny).

Wśród nerwic wyróżniamy wreszcie, jako oddzielne grupy, nerwice poszczególnych organów. Ich etiologia, podobnie jak etiologia nerwic, ma wprowadzić charakter psychiczny, jednakże ich symptomatologia jest somatyczna: ich symptomy wiążą się z organem dotkniętym nerwicą.

Tak więc w ten sposób, uwzględniając każdorazową etiologię, jak też każdorazową symptomatologię, możemy rozróżniać grupę chorób somatycznych

i grupę chorób psychicznych. Innymi słowy: w myśl powyższego w jednym wypadku stan choroby jest „wywołany” przyczynami somatycznymi lub psychicznymi — w innym zaś „obraz objawów” jest somatyczny względnie psychiczny. W pierwszym wypadku możemy podzielić choroby na somatogenne i psychogenne (zasada podziału: geneza), podczas gdy w drugim (zasada podziału: fenomenologia) choroby dadzą się podzielić na fenosomatyczne i na fenopsychiczne.

Nie muszę przecież Państwu udowadniać, że istnieje takie zjawisko, jak psychogeneza: wszystkie nasze psychoterapeutyczne pokazy z góry zakładały, że psychogeneza jest zjawiskiem samo przez się zrozumiałym. Jednakże nie można przy tym tać, że w pewnych okolicznościach psychoterapia jest możliwa, a nawet konieczna, także w takich wypadkach, w których właściwie nie wchodzi w grę psychogeneza. Podobnie nie można nie widzieć tego, że nie wszystko, co nie ma podstawy organicznej, z tego tylko właśnie powodu ma być uważane za psychogenno-neurotyczne. Albowiem wiemy już od dawna, że mogą występować objawy, które nie mają związku z żadnym dającym się stwierdzić patologicznym stanem organu, a jednak nie mają charakteru psychogennego. Objawy takie nazywamy funkcjonalnymi i mamy tu na myśli przede wszystkim różnorakie schorzenia gruczołów wydzielania wewnętrznego jak też i układu współczulnego. Należy więc wyraźnie wskazać na to, że diagnozy nerwicy nie można ograniczyć tylko do schorzeń psychogennych, lecz należy ją oprzeć o dającą się każdorazowo stwierdzić etiologię psychiczną. Ta ostatnia diagnoza jest w ten sposób zawsze pozytywna, to znaczy że nigdy nie należy jej stawiać per exclusionem, gdyż w takim wypadku byłaby to diagnoza negatywna.

Podobnie nie wolno ustalać diagnozy psychogenezy ex iuvantibus, gdyż nie tylko nieznanie przyczyny choroby organu, ale także i pozytywny efekt leczenia, to jest w konkretnym wypadku sukces psychoterapii, nie dowodzą, że mamy do czynienia ze schorzeniem psychogennym, z nerwicą. I tak niedawno udało się nam w wypadku typowej — jak się zdawało — hysterii uzyskać frapujący sukces dzięki mistyfikacji leczenia za pomocą za-

strzyku fizjologicznego roztworu soli kuchennej. Zrobiliśmy to z dużą pewnością siebie; zabiegowi temu towarzyszyła sugestia słowna. Nie wierząc jednak, że ten sukces naszego pozorowanego leczenia może być wystarczającym dowodem, przeprowadziliśmy jeszcze tego samego dnia kontrolne badanie rentgenologiczne, które wykryło istnienie przerzutu raka.

Fakt, że omawiane stany o charakterze wyłącznie funkcjonalnym, a nie psychogennym, mogą mimo to mieć źródło w czynnikach psychicznych lub mogą same oddziaływać na psychikę, nie podważa jednak zasady naszego podziału. Przecież także „pospolite choroby organiczne” są często wywoływane przyczynami psychicznymi — wystarczy przypomnieć na przykład choroby serca lub naczyń krwionośnych, które (reaktywnie) albo dopiero występują, albo zaostrzają się pod wpływem najmniejszego nawet wzburzenia, na skutek towarzyszącego temu podniesionego ciśnienia krwi. Wsteczne oddziaływanie schorzeń funkcjonalnych, podobnie jak i pospolitych chorób organicznych, na psychikę wyjaśnia się zawsze i wszędzie możliwym dołączeniem się lęku oczekiwania; jeśli ten nie-szczesny mechanizm zaczyna działać, to przy każdej chorobie — nie tylko funkcjonalnej — mogą wystąpić „wtórne¹ objawy nerwicowe”.

Powróćmy teraz do tematu psychogenezy: ze zjawiskiem psychogenezy spotykamy się wszędzie: począwszy od wywoływania pęcherzy oparzelin w drodze oddziaływania psychicznego przez hipnozę, a skończywszy na nie zamierzonym eksperymencie, na skutek którego lekarz, asystujący przy resekcji 2/3 żołądka pacjenta chorego na wrzód, zachorował sam tak ciężko na krwotoczną nadżerkę żołądka, że jeszcze tego samego wieczoru musiał poddać się tej samej operacji (Avancini, *Ein Beitrag zur Neurogenese des Ulcus pepticum*, „Wiener klinische Wochenschrift” 61, 104, 1949).²

¹ Ten wtórny charakter znajduje wyraz również w takich terminach, jak „psychiczna nadbudowa” lub „psychiczne nawarstwienie”.

² H. Kleinsorge i G. Klumbies z Medycznej Polikliniki Uniwersytetu w Jenie dostarczyli wreszcie wyraźnego dowodu na to, że w sercu pod wpływem przyczyn psychicznych ulegają zmianie: przewodzenie bodźców, skurcz przedsionka, przenosze-

Ale mówiąc o psychogenezie nie zdajemy sobie sprawy, jak bardzo słowo to jest obciążone autentycznie metafizyczną problematyką. Nie wolno nam zapomnieć o tym, że termin ten zakłada z góry ni mniej, ni więcej tylko to, że psychikę z jednej strony, a somatykę z drugiej łączy właśnie coś takiego jak geneza. Geneza oznacza jednak tyle, co przyczyna, a jej przeciwieństwem byłby skutek. Czyżby wyglądało na to, że domagając się wyjaśnienia psychogenezy godzimy się z określoną teorią stosunku, powiązania między tym, co psychiczne, a tym, co somatyczne, a mianowicie z tak zwaną teorią wzajemnego oddziaływania?

Państwo z pewnością wiedzą, że w historii problemu spotykamy się z trzema głównymi teoriami dotyczącymi zagadnienia stosunku między duszą a ciałem: obok doktryny wzajemnego oddziaływania, z doktryną identyczności oraz z doktryną paralelności, „paralelizmu psychofizycznego”. Przypomnijmy sobie jednak, do czego zmierzamy: przede wszystkim chcemy widzieć problemy, a nie jakieś tezy teoretyczne; wobec tych ostatnich nie pozostaje nam nic innego, jak przyjąć postawę, którą starożytni Grecy nazywali $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$, to znaczy wstrzymać się od zajęcia jakiegokolwiek stanowiska teoretycznego. Jakiśmy powiedzieli, chcemy widzieć same problemy, ale — jak musimy jeszcze dodać — również i aporie, z którymi spotkałaby się każda próba ich rozwiązania, a więc te tru-

nie się pobudzenia w części komorowej, cofanie się pobudzenia, resynteza glikogenu oraz szerokość światła naczyń wieńcowych. Wymienionym autorom udało się „za pomocą hipnozy badać przeżycie psychiczne elektrokardiograficznie i odczytywać w elektrokardiogramie”. „Troska, zmartwienie i tęsknota przejawiały się jako skurcze wieńcowe. Radość okazała się skutecznym środkiem leczniczym. Radość oddziaływała w równym stopniu na rozszerzanie naczyń wieńcowych jak nitryty”. Analiza elektrokardiograficzna wszystkich tych skutków afektów poszła tak daleko, „że autorzy mogli wykazać, iż nie każda forma radości zawiera skuteczną część składową: i tak na przykład nie radość oczekiwania, lecz radość spełniona”. Śmieszy nas i wzrusza uwaga badaczy, „że jak się okazuje — radość ta nie jest absolutnie zależna od życia w luksusie”. W ich przykładzie chodzi tu raczej o sugestię widoku błękitnego nieba, kolorowych kwiatów i światła słonecznego — a więc „środki, które i dziś każdemu są dostępne”, jak zapewniają nas w tej publikacji („Deutsche medizinische Wochenschrift” 4, 2, 41, 1949).

dności, którymi są obciążone wszystkie typowe próby rozwiązań, występujące w całej historii problemów.

Powiedzmy od razu, o co chodzi: jest już tak i tak zostanie, że zarówno to, co somatyczne, jak i to, co psychiczne, są tymi danymi, których nie da się do siebie sprowadzić ani z siebie nawzajem wyprowadzić.

Somatyka i psychika są to więc dane, które nie dadzą się do siebie zredukować ani z siebie nawzajem wydedukować.

Proszę nie myśleć, że dla potwierdzenia tego wszystkiego mógłbym przedstawić tylko świadków, którzy z dala i poza wszelką „ściśłą” i „czystą” wiedzą oddają się płonym spekulacjom; przeciwnie, to sam Heisenberg — aby przytoczyć tylko jednego bez wątpienia rzetelnego uczonego — wypowiedział takie zdanie: „Nie oczekujemy na żadne bezpośrednie zharmonizowanie ruchów ciała z procesami psychicznymi, gdyż także w nauce ścisłej rzeczywistość rozpada się na odrębne warstwy”.

Proszę jednak nie sądzić, że sprawa kończy się na tych dwóch warstwach: cielesnej i psychicznej; istnieje dużo więcej koniecznych podziałów. Przytoczmy na przykład następującą myśl Nicolai Hartmanna, który kiedyś tak się wyraził: „Jeśli ktoś szuka wyjaśnienia życia organicznego w siłach mechanicznych i związkach przyczynowych i jeśli chce zrozumieć świadomość na podstawie fizycznych procesów lub etos człowieka na podstawie prawidłowości aktów psychicznych, wykracza przeciwko prawu przynależności warstwowej różnych zjawisk. Przenosi on kategorie jednej warstwy bytu na właściwości warstwy wyżej ukształtowanej” (*Der reale Aufbau der Welt*, Berlin 1940, s. 429). Zatem tutaj mielibyśmy nie mniej niż cztery warstwy, na które „rozpada” się byt: warstwę świata fizycznego — świata organicznego — świata duszy — i świata ducha.

Otóż wydaje nam się rzeczą charakterystyczną, że przy bliższym przyjrzeniu się możemy stwierdzić, iż podziały między wymienionymi poszczególnymi warstwami bytu znajdują rozmaity wyraz. I tak na przykład nie da się zaprzeczyć, że między światem psychicznym i światem fizycznym występuje bez wątpienia pewna paralelność. Dlatego nie bez pewnej racji mówiło się i mówi w dalszym ciągu o psychicznym paralelizmie. A jeśli przypomnę tak

banalny dowód na taki paralelizm jak to, że człowiek w gniewie czerwieni się, to staje się jasne, jak bardzo zjawiska psychiczne bliskie są zjawiskom fizycznym. Otóż i u każdego melancholika mamy do czynienia z paralelnym zahamowaniem „psychomotorycznym”, a więc również ze zjawiskiem zarówno psychicznym, jak somatycznym. Jednakże podczas gdy jeden melancholik w stosunku do swojej psychosomatycznej choroby zachowuje się w ten sposób, że w niej niejako „tonie” (dając się „wciągnąć” w chorobę), to inny chory zajmuje wobec tej samej choroby stanowisko tego rodzaju, że stara się przed nią bronić, tak że w końcu „wznosi się ponad nią”, to jest staje duchowo ponad objawami psychosomatycznymi. Jak Państwo wiedzą, jest tu mowa o różnicy dotyczącej nastawienia duchowego, przyjęcia postawy względem czegoś, a ta postawa jest zawsze taka, że dystansuje człowieka od paralelnego procesu psychofizycznego.

Tutaj, inaczej niż wtedy, kiedy mówimy o psychosomatyce, nie można już mówić o paralelności; raczej dałoby się powiedzieć: analogicznie do paralelizmu psychofizycznego można by tylko mówić o jakimś antagonizmie „noo-psychicznym”. Nikt chyba tej sytuacji lepiej nie widział niż Ludwik Klages; sławny tytuł jednej z jego książek wyraża całkowicie jego zamierzenie: *Geist als Widersacher der Seele* [Duch jako przeciwnik duszy]. To głębokie rozczłonkowanie bytu, ze specjalną cezurą, oddzielającą ducha od duszy, widział Klages doskonale, ale fałszywie postawił akcent wartościujący: tak, jak gdyby chodziło o to, żeby z punktu widzenia człowieka duszę wziąć w obronę przed „wtargnięciem” ducha w „życie”, w „byt ludzki” (Dasein). Toteż możemy powiedzieć: Klages wypowiadał rzecz właściwie, ale fałszywie ją akcentował.

Czyż więc rzeczywiście musielibyśmy się z tym pogodzić, że wobec „rozdzielonych warstw”, na które „rozpada się rzeczywistość” (według słów Heisenberga), świat miałby być rozdarty na strzępy? Bynajmniej, albowiem, jak powiada cytowany już Hartmann: „Świat rzeczywisty charakteryzuje się jednością, ale nie jednością jakiejś zasady, lecz jednością pewnego porządku”. Istnieje zatem jedność na świecie i w świecie, ale — jeśli można tak powiedzieć — jedność tę znajdujemy na wyższej płaszczyźnie, na płaszczyźnie wyższej niż ta, na której się

jej zwykle szuka z „metafizycznej potrzeby” jedności.

Nie chodzi więc o „jedność zasady”, jak to nazywa Hartmann, nie o taką „pryncypialną” jedność, kiedy staramy się o wypracowanie jakiegoś jednolitego obrazu świata, gdyż taka jednolitość byłaby jednolitością à tout prix, byłaby jednolitością za cenę jednostronności.

Ten błąd jednostronnego ujednolicenia popełnia każdy światopogląd, który w przeciwieństwie do światopoglądu pluralistycznego możemy nazwać monistycznym. Wśród tego rodzaju monizmów spotykamy przede wszystkim dwa: materializm i spirytualizm. Podczas gdy pierwszy sprowadza rzeczywistość, byt, świat do dziedziny fizycznej, spirytualizm wywodzi świat ze sfery ducha. Możemy powiedzieć: materializm wskutek tego, że redukuje wszystko do „niższej” warstwy bytu — jest monizmem, który spekuluje à baisse, natomiast spirytualizm, sprowadzając wszystko do wyższej warstwy bytu — jest monizmem, który spekuluje à hausse.

Proszę mnie źle nie rozumieć: mówimy tu o spirytualizmie, a nie o spirytyzmie. Z tym ostatnim sprawa przedstawia się zupełnie inaczej. Spirytyzm daje się bowiem scharakteryzować jako dwuznaczny twór: ze względu na temat należałoby go nazwać spirytualizmem, pod względem metodycznym jednak materializmem. Jeśli chodzi o jego przedmiot, to jego optyka jest wybitnie spirytualistyczna, a jeśli chodzi o jego stanowisko, to jego optyka jest typowo materialistyczna.

Życzą sobie Państwo dowodu prawdy? Spirytyzm mówi na przykład ciągle o „ciałach astralnych”, spirytualnych „wibracjach”, „promieniach”, „falach” itp. Można więc spokojnie uznać, że z tego, co duchowe, czyni on coś quasi materialnego. Można powiedzieć jeszcze inaczej: spirytyzm materializuje świat ducha i przez to sam staje się tym, o czym tak dużo i tak chętnie mówi: z punktu widzenia historiozofii ducha sam jest „zjawiskiem materializacji”¹.

¹ Nie biorąc pod uwagę pospolitego antropomorfizmu, który zazwyczaj charakteryzuje koncepcje spirytystyczne (wystarczy wskazać na paplaninę o hierarchii duchów) w spirytyzmie —

Spirytyzm nie jest prawdziwą metafizyką, lecz pseudo-metafizyką. Stanie się to jasne, kiedy tylko potrafimy stwierdzić, że dla spirytysty „poza światem fizycznym” nie stoi duch jako coś metafizycznego; spirytysta raczej spostrzega za tym, co duchowe, coś (quasi) fizycznego. Spirytyści nie starają się więc zajrzeć — tak jak to czyni niejeden metafizyk — za kulisy i „dojść” do czegoś, co może stać „za tym, co fizyczne”; spirytyści — właśnie jako prawdziwi pseudometafizycy — chcieliby spojrzeć jeszcze dalej w głąb poza kulisy. Nie zadowolają się tym, co jako samoistna rzeczywistość duchowa zjawia się metafizycznie; spirytyści, ci metafizyczni besserwisserzy (jak by ich można było nazwać) traktują zjawiska duchowe tak, jak gdyby były one czymś fizycznym, i przekształcają każdą próbę poznania metafizycznego na wulgarnie fizykalną.

To, co duchowe jako takie jest, zgodnie ze swą naturą, niewidzialne, a spirytystyczna metafizyka chce mimo wszystko uczynić je w jakiś sposób widzialnym. Tego, co duchowe — jako czegoś niewidzialnego — nie można widzieć — w pewnym sensie trzeba więc w „ducha” wierzyć; jednakże metafizyka spirytystyczna chce uczynić to, co duchowe, widzialnym, chce więc widzieć: jednym słowem, wiara w duchy tak zwanych „duchowidzów” staje się przez to samo przesądem.

Pozostaje jeszcze rozprawić się z dwoma zastrzeżeniami: jedno dotyczy rzeczywistości świata duchowego, właśnie jako niewidzialnego. Można postawić nam zarzut, że nie wolno wierzyć w coś niewidzialnego; raczej nie należy wierzyć w to, czego nie można zobaczyć. Odpierając ten zarzut, trzeba podkreślić, że w żadnym wypadku nie można uważać wszystkiego, co jest niewidzialne, za nierzeczywiste tylko z tego powodu, że jest niewidoczne. Chciałbym to Państwu wyjaśnić na przykładzie pewnej rozmowy, w której brałem udział. Pewien młody człowiek spytał mnie, jak przedstawia się sprawa rzeczywistości „duszy”, jeśli jest ona czymś niewidzialnym. Przyznałem, że przeprowadzając najgruntowniejszą nawet sekcję

jeśli mogę się tak wyrazić — chodzi głównie o „fizjomorfizm”.

mózgu czy też nawet najdokładniej badając mózg pod mikroskopem rzeczywiście nie zobaczy nigdzie duszy; zapytałem go jednak od razu, co powoduje nim, kiedy przystępuje do sekcji i do oglądania mózgu pod mikroskopem. Na to ów młody człowiek odpowiedział, że czyni to z umiłowania prawdy, z naukowo-badawczego zainteresowania i chęci znalezienia prawdy. W ten sposób znalazł się w pułapce, którą nań zastawiłem: teraz wystarczyło mi go zapytać, czymże jest „miłość prawdy” itp., jeśli nie przejawem życia duszy, a przede wszystkim: czy sądzi on, że te przejawy życia duszy, „umiłowanie prawdy” itp. można uczynić widocznymi, badając mózg pod mikroskopem? Wtedy i dla niego stało się jasne, że to, czego szukamy pod mikroskopem, a czego jednak nigdy nie możemy zobaczyć, a mianowicie przejawu życia duszy — stanowi założenie wszelkich badań mikroskopowych. W końcu spytałem tego młodego człowieka, nastawionego idealistycznie, ale zarazem sceptycznie, czy na przykład wierzy w „dobrą wolę” człowieka, a na to pytanie odpowiedział mi twierdząco. Teraz wystarczyło mi zapytać go jeszcze, czy „dobra wola” nie jest również czymś niewidocznym względnie czymś, co można rozpoznać dopiero „po jego owocach”.

A teraz drugi możliwy zarzut. Ktoś — na przykład jakiś spirytysta — może postawić nam zarzut wychodzący z innych przesłanek światopoglądowych; tym razem nie będzie to zarzut tego rodzaju, że należy wątpić w rzeczywistość świata duchowego jako niewidzialnego, lecz — przeciwnie — będzie się twierdzić, że należy wątpić w rzeczywistość tego, co fizyczne, a mianowicie w rzeczywistość materii, jako że ostatnio nowoczesna fizyka zaczyna pojęcie to kwestionować, przewyżczać i wyrzucać za burtę. Jednakże takie powoływanie się na nowoczesną wiedzę nie jest bynajmniej uzasadnione.¹ Przede wszystkim w tej sytuacji nie zmienia nic fakt, że monistyczny obraz świata, nawet w swej fizykalistycznej postaci nie zadowala nas, gdyż trzeba powiedzieć: dla nas może być obojętne, czy

¹ Por. słowa Jaspersa: „...masy ludzi wykorzystują rezultaty nauki w taki sposób, w jaki uprzednio ludy pierwotne korzystały z europejskich cylindrów, fraków czy koralików” (*Der philosophische Glaube*, Zürich 1948, s. 153).

radość, wiara, miłość, dusza nie są niczym innym jak tylko¹ tańcem molekuł czy skokami kwantów.

Na zakończenie tego krótkiego omówienia spirytyzmu chciałbym jeszcze powiedzieć coś na temat jego przyczyn psychicznych. To, że indywidualnych źródeł metafizycznej wiedzy owych — jakieśmy ich nazwali — „besserwesserów” należy szukać w neurotycznej strukturze danego człowieka i że tam można je znaleźć, nie stanowi problemu; jednakże nie można nie widzieć tego, jak często do tego neurotycznego obrazu dołącza się jakiś moment wybitnie

¹ Popisywanie się zwrotem: wszystko ostatecznie nie jest „niczym innym, jak tylko...” dowodzi, że ten, kto się nim posługuje, jest nihilistą; wbrew szeroko rozpowszechnionemu pogładowi, o nihilizmie nie świadczy mówienie o „nicości”: za terminem „nicość” rzekomo ateistycznych tak zwanych nihilistów (w szczególności niektórych egzystencjalistów) może kryć się coś najbardziej pozytywnego. Wprawdzie Heidegger posługuje się nie tylko rzeczownikiem „nicość” (Nichts) i przysłówkiem „nic” (nicht), lecz również czasownikiem „nicestwić” (nichten). Ale pod słowem „nicość”, jak się zdaje, rozumie on ostatnio sam byt, a nazywa on go „nicością”, gdyż nie jest on niczym istniejącym (Seiendes) „pośród innych” istniejących a raczej jest podstawą wszystkich istniejących. Podczas gdy w ten sposób ten pozorny nihilizm okazuje się w końcu pozytywizmem, jako jedynie agnostyczny wyraz czegoś, co jest wciąż jakimś positivissimum, albo jeśli ktoś chce, jakimś realissimum (stanowiąc tym samym analogię do „negatywnej teologii”), to z drugiej strony okazuje się, że tak zwany pozytywizm jest w rzeczywistości z maskowanym nihilizmem — o tyle, o ile także on jest zdania, że świat nie jest na przykład niczym innym, jak tylko „kompleksem wrażeń” (Mach).

Zresztą każdy -izm jest nihilizmem. Czy to wtedy, kiedy biologizm sądzi, że wszystko można wyprowadzić z podłoża biologicznego; socjologizm — że z podłoża socjologicznego; psychologizm — że z podłoża psychologicznego; antropologizm (rezygnujący z transcendencji), że wszystko da się wyjaśnić na tle immanencji człowieka — zawsze mamy do czynienia z redukcjonizmem operującym zasadą: „nic innego, jak tylko”. Ze strony prawnej jednak nie wolno w ten sposób absolutyzować tego, co witalne i co socjalne, spraw duszy i spraw ludzkich; czynników tych nie wolno idolizować. W takim razie bowiem natychmiast biologia wyradza się w biologizm, psychologia — w psychologizm, socjologia — w socjologizm, a antropologia — w antropologizm. Innymi słowy: z wiedzy jednostkowej tworzy się uogólniający „światopogląd”. Przeciwnie temu musi się bronić prawdziwa metafizyka, albo — jak to wyraziliśmy gdzieś indziej — przeciwko takiej wiedzy, nie znającej swoich granic, a tym samym przekraczającej je, potrzebna jest metafizyka defensywna.

psychotyczny, kiedy ludzie ci wszędzie węszą jakieś głębsze znaczenie i zaczynają przypuszczać istnienie najrozmaitszych związków między najbardziej oddalonymi zjawiskami (począwszy od kosmicznych wpływów w sensie astrologicznym aż do najbardziej naiwnej i bzdurnej mistyki liczb). „Widzenie” tego rodzaju pseudometafizycznych związków może czasem przybierać takie rozmiary, które usprawiedliwiają diagnozę: „metafizyczny obłęd doszukiwania się związków przyczynowych”.

Nietrudno jest odkryć w zbiorowej psychice korzenie rozpowszechniającej się zarówno dziś, jak i bezpośrednio po wojnie takiej spirytystycznej pseudometafizyki. Według Schelera człowiek ma jednego Boga — albo ma bożków. Wystarczyłoby nam tę myśl rozwinąć i powiedzieć: człowiek ma albo jakąś wiarę, albo jakiś przesąd.¹

A im mniej pamięta się o duchu, tym więcej mówi się o duchach.

Jak głęboko zakorzeniona jest w zbiorowej psychice gotowość do przyjmowania przesądów i wiary w cuda i jakie istnieją źródła tych błędów, rozumieją Państwo najlepiej na przykładzie klinicznego badania przypadku „Mirin Daja”; przypadek ten niedawno był szeroko omawiany w prasie. Jak wiadomo, Mirin Dajo twierdził, że jest odporny na wszelkie zranienia i na dowód tego kazał się kilkakrotnie przebić floretem. Jest rzeczą interesującą, że laicy obecni przy tych klinicznych demonstracjach byli przekonani, iż przebijał on sobie także i serce, jakkolwiek floret nigdy nie przebijał lewej, lecz prawą stronę piersi. (W relacji tej opieram się na omawiających tę sprawę publikacjach Schlöpfiera z Kliniki Chirurgicznej w Zurychu i Undritza z Towarzystwa Medycznego w Bazylei, zamieszczonych w „Schweizer Medizinische Wochenschrift”, rocznik 1947, względnie 1948). Jak przedstawia się sprawa pozornego uodpornienia na zranienia? Przede wszystkim floret miał okrągły przekrój, nie był więc ostro zakończony. Kiedy wchodził w cia-

¹ Komuż nie przyjdzie na myśl okres wojny: czy przeżyło się go na froncie, w leju po bombie, na tyłach, w schronie czy też w obozie jenieckim lub obozie koncentracyjnym, wszędzie było to samo: im mniej rzetelnych informacji, tym więcej pogłosek.

ło, tkanki miały możliwość ustępowania, nie ulegały przecięciu, dzięki swej elastyczności nie ulegały rozdarciu, a poza tym, dzięki tejże elastyczności, otwór rany mógł się po eksperymencie znowu zamknąć. Nadto trzeba jeszcze pamiętać, że floret wprowadzano w ciało bardzo wolno, przez co tkanki miały czas na ustępowanie. (Schläpfer w swoich eksperymentach na zwierzętach próbował przekłuć aortę, nie trafił w nią jednak — aorta usunęła się.) To wyjaśnia, dlaczego pocisk, który jest równie okrągły i ma również gładką powierzchnię, musi wyrzucić nieporównywalnie szkodliwsze skutki. Szybkość wchodzenia w ciało odgrywa tu zawsze istotną rolę. Wreszcie w eksperymencie z Mirin Dajo floret pozostawał tak długo w ciele, że w następstwie tego jak gdyby „tampował” ewentualne zranienie tkanek i powstrzymywał ich krwawienie. A powolne wyciąganie floretu z ciała sprawiło, że nie dochodziło do krwawienia.

Na temat tego, dlaczego nie dochodzi do żadnych znaczniejszych krwawień, można dodać jeszcze jedno. Mirin Dajo, względnie jego pomocnik, natychmiast po eksperymencie zaciskał ranę. Poza tym Mirin Dajo natychmiast ubierał się; mimo to było widać nieznaczne krwawienie, a przy okazji pobrania krwi za pomocą igły, potrzebnej do badań laboratoryjnych, wyciekała jak zwykle w takich razach kropla krwi. Fakt, że sam floret nie był skrwawiony, da się wyjaśnić tym, iż przy wyciąganiu ostrza elastyczna skóra musiała zetrzeć całą krew, która mogła do niego przywrzeć. Dlatego nie bierzemy pod uwagę orzeczenia obserwatorów klinicznych, że wchodziła tu w grę (auto-) sugestia. Jednakże takiego zjawiska, że pod wpływem sugestii i w czasie jej trwania krwawienie może się zatrzymać, doświadczyłem sam, kiedy pacjentce w hipnozie zasugerowałem anestezję i wbiłem jej igłę w skórę, a potem ją usunąłem. Dopiero dużo później, a mianowicie w momencie obudzenia pacjentki z hipnozy, zjawilo się małe krwawienie z miejsca ukladcia — podczas gdy w czasie trwającej anestezji widoczna była nawet pewna anemia, która jako taka nawet nie była sugerowana.

A jak przedstawia się sprawa odczucia bólu w wypadku Mirin Daja? Obiektywnie można było podczas eksperymentów stwierdzić bladłość, występowanie potu i tachykardię. Poza tym trzeba jeszcze przypomnieć, że organy

wewnętrzne w ogóle nie przyczyniają bólu. (Charakterystyczne jest na przykład, że przy operowaniu górnego płata mózgu, w którego korze mieści się ośrodek odbierania wrażeń bólowych, ten właśnie płat sam jest nieczuły na ból. Jednym słowem: to, czym ból odczuwamy, jest samo niepodatne na ból.) Jeśli zaś chodzi o brak wrażliwości skóry na ból, moglibyśmy to po prostu objaśnić wpływami sugestii. Jak łatwo jest tego rodzaju sugestie zastosować, na to mogę dać przykłady z własnej praktyki lekarskiej. Bojaźliwym pacjentom, którym muszę przeprowadzać nakłucie lędźwiowe, zazwyczaj przyrzekam, że zrobię im najpierw wstrzyknięcie nowokainy, w rzeczywistości jednak wbijam od razu igłę punkcyjną i sugeruję im przy tym, że już tam nic nie czują, co szybko potwierdzają prawie w każdym wypadku. Bywa nawet tak, że chorzy nie chcą potem wcale wierzyć, że mieli robioną punkcję i że w ogóle nie zostało dokonane miejscowe znieczulenie.

Ale my nie musimy odwoływać się do współudziału sugestii. Jeśli bowiem nie weźmiemy pod uwagę tego, że Mirin Dajo przy wspomnianym już pobieraniu kropli krwi z końca palca całkiem normalnie się wzdrygnął, to trudno zrozumieć, dlaczego nie miałaby wystarczyć człowiekowi sama zdolność opanowania się, żeby przy wbijaniu floretu znieść taki ból nie dając nic poznać po sobie. Mirin Dajo znosił ból właśnie z motywów pacyfistycznych, w imię swojej idei. Pacjenci w naszej codziennej praktyce znoszą ból skóry przy iniekcjach i punkcjach w nadziei na swoje wyzdrowienie — a nie jeden cyrkowiec, który przed publicznością przeprowadza eksperymenty polegające rzekomo na autosugestii, cierpi bóle względnie zdobywa się na samoopanowanie z myślą o gaży. Sugestia odgrywa tu jakąś rolę o tyle tylko, że ulega jej publiczność. Kiedy — jak to się raz zdarzyło podczas pewnego występu w variété — dany artysta cyrkowy długą igłą z widoczną kulistą główką (co prawda z lekkiego materiału) przebija sobie skórę, nawet przy tym nie drgnąwszy, to każdy jest tym widocznie przejęty — i wcale nie myśli o tym, że nasze igły do punkcji ze swoim przekrojem są dużo grubsze...

Jak Państwo pewno wiedzą, Mirin Dajo w tym czasie umarł: połknął bowiem większych rozmiarów szpiczasty instrument, aby go następnie zdematerializować, i mimo

przeprowadzenia — jak się okazało — koniecznej operacji, nie udało się go uratować. Co prawda, lekarze ostrzegali go: postawili diagnozę nadwartościowej idei i prawdopodobnie przewidzieli, że ta psychiczna choroba prędzej czy później okaże się chorobą prowadzącą do śmierci. De mortuis nil nisi bene, toteż chciałbym zaznaczyć, że opinia psychiatryczna o Mirin Dajo podkreślała, iż pod względem charakterologicznym był on człowiekiem porządnym i kierował się czystymi intencjami. Wiemy, że Mirin Dajo chciał dowieść władzy ducha nad ciałem i sądził, iż w ten sposób będzie służył idei pokoju. My jednak sądzimy, że w służbie tej idei nie chodzi o to, aby jednostka była odporna na zranienie, aby nie mogła zostać zabita. Chodzi raczej o to, żeby nie wolno było zabić ani jednego człowieka.

II. PROBLEM DUCHA

1. ISTOTA DUCHA

Po krytyce spirytyzmu, spirytystycznej pseudometafizyki, zajmiemy się teraz materializmem. Zdefiniowaliśmy go już jako monistyczną metafizykę, przy czym również stwierdziliśmy, że materializm jako przeciwieństwo równie jednostronnie unifikujuącego spirytualizmu, jest metafizyczną „spekulacją à baisse”. Zanim jednak podejmiemy jego krytykę, musimy najpierw powiedzieć, że materializm metafizycznego, który mamy na myśli i przeciw któremu chcemy wystąpić, w żadnym wypadku nie należy mylić z tym, co dzisiaj nosi nazwę materializmu dialektycznego.

Aby to udowodnić, wystarczy powołać się na tezę Lenina, który kiedyś (w pracy *Materializm a empiriokrytycyzm*) sformułował zapewne podstawowe dla materializmu dialektycznego i wiążące twierdzenie, że „jedyną właściwością materii, na której uznaniu zasadza się materializm filozoficzny, jest to, że jest ona obiektywną rzeczywistością, istniejącą poza naszym poznaniem”.

A więc to, z czym mamy tu do czynienia, nie jest me-

tafizyką, lecz teorią poznania, a jako teoria poznania jest realizmem. Takiemu realizmowi możemy bez zastrzeżeń przyklasnąć, a on sam pozostaje w zgodzie z niemal wszystkimi współczesnymi kierunkami filozoficznymi. Jednakże w tej sprawie należałoby jeszcze powiedzieć, co następuje: chronique scandaleuse, którą zdaje się przedstawiać historia filozofii, notuje dwa skandale. Pierwszy wywołał Kant, kiedy wyraził się, że należy uważać „za „skandal w filozofii”, iż dotychczas nie była ona w stanie dostarczyć dowodu na realność istnienia świata zewnętrznego¹. Do drugiego skandalu doszło, gdy Heidegger oświadczył, że należy nazwać skandalem w filozofii właśnie to, iż filozofia uważała za potrzebne udowodnienie „realności” świata zewnętrznego!² Stanowisko realistycznej teorii poznania ma dużo wspólnego — jak już powiedzieliśmy — z nowoczesną filozofią. Jak jednak mamy sobie przedstawić przewyżczenie teoriopoznawczego idealizmu minionych epok?

Jak wiadomo, twierdzono kiedyś, że wszystko jest tylko wyobrażeniem, zjawiskiem albo ułudą. Raz twierdzono, że „rzecz sama w sobie” (Ding an sich) jest niepoznawalna, ale że również — by tak rzec — niepoznawalny jest „ja sam w sobie” (Ich an sich). Innym razem wszystko było „ja”, „ja sam jeden”, solus ipse! Tak teoriopoznawczy idealizm doprowadził poprzez agnostycyzm do solipsyzmu.

Dziś krytyka solipsyzmu nie sprawia już żadnych trudności. Ta krytyka, naszym zdaniem, musiałaby dostarczyć dowodów, że twierdzenie, iż w rzeczywistości wszystko jest tylko wyobrażeniem względnie pozorem, doprowadza z jednej strony do zniwelowania bytu, sprowadzenia go do jednej płaszczyzny kosztem rezygnacji z wszelkiej jego struktury warstwowej, podczas gdy z drugiej strony solipsyzm równocześnie prowadzi do zbytecznego podwojenia świata. By wyjaśnić pierwszy zarzut, wystarczy następujące twierdzenie: „Wszystko” już z tej racji nie

¹ Dosłownie mówi o „istnieniu rzeczy poza nami” w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* (1787), s. XXXIX, przypis.

² Właściwie do skandalu doszło trzy razy; również Dilthey oświadczył kiedyś: „Jest skandalem w filozofii, że jeden system wyklucza inny, jeden obala drugi, a żaden nie dostarcza uzasadnionych dowodów na swą słusność”.

może być jedynie wyobrażeniem, że — by przytoczyć jakiś przykład — wyobrażenie czerwieni samo nie jest czerwone, podobnie jak na przykład wyobrażenie „koła” samo przez się — to znaczy jako wyobrażenie — nie jest okrągłego kształtu; jednak istnieje coś takiego jak barwa czerwona (nie identyczna z wyobrażeniem tej barwy), i coś takiego jak koło — ergo: musi istnieć (przynajmniej obok wyobrażeń „czegoś”) również to, co one wyobrażają. Przy tym nie ma już potrzeby mówić o tym, że to, co w danym wypadku zostaje wyobrażone, musi koniecznie wyprzedzać powstanie wyobrażenia. Faktycznie, pierwotnie nigdy nie są nam dane wyobrażenia, lecz właśnie rzeczy same (choć nie same „w sobie”).

Jeśli zaś, z drugiej strony, chodzi o podwojenie świata, chciałbym to, co mam do zarzucenia, przedstawić Państwu dla uproszczenia na przykładzie pewnej historyjki. Wędług niej żył kiedyś na dworze bogatego hinduskiego władcy pewien mędrzec, który nieustannie przekonywał maharadzę, że wszystko jest tylko snem, tylko ułudą. Wreszcie władca znecierpliwiał się i pewnego razu poszczuł na mędrca najdzikszego ze swych słoni; skutek był taki, że filozof dał drapaka. Na to maharadza pociągnął go do odpowiedzialności i oznajmił, że każe mu ściąć głowę za to, iż widocznie nie brał on swojej filozofii na serio i tylko okłamywał swego władcę. „Mówiłeś przecież — stwierdził maharadza — że wszystko jest tylko ułudą, wobec tego i mój słon powinien być tylko ułudą.” Na to nasz filozof, wykazując szybki refleks i troskę o swoją głowę odrzekł: „Wybacz mi, panie, ale także moja ucieczka była tylko ułudą!”

My jednak możemy powiedzieć: skoro wszystko uważam tylko za ułudę — rzeczywiście wszystko — to wtedy w świecie nic się nie zmieniło. A jeśli zarówno pościg jak i ucieczka, są tylko ułudą, to nie ma w ogóle potrzeby mówić o ułudzie: predykat byłby zupełnie zbyteczny i wprowadzałby zupełnie niepotrzebnie podwojenie rzeczywistości, a mianowicie na rzeczywistość dobrze znaną i rzekomo pozorną, oraz na rzeczywistość rzekomo rzeczywistą, ale zupełnie nieznaną, z której, jako czysto hipotetycznej, moglibyśmy naturalnie zrezygnować.

Ale nawet tam, gdzie teoriopoznawczy idealizm w swojej najbardziej skrajnej solipsystycznej postaci mówi nie o ułudzie, tylko o „zjawisku” — przy czym to ostatnie przeciwstawia niepoznawalnej „rzeczy samej w sobie” — nawet tam każde obiektywne poznanie zostaje eo ipso podane w wątpliwość o tyle, że także wtedy podmiot poznania nigdy nie dociera bez reszty do przedmiotu poznania. Tak jak człowiek „nie może wyjść ze swojej skóry”, nie może też dotrzeć do rzeczy, a mianowicie do „rzeczy samej w sobie”. Tak głosi teza teoriopoznawczego idealizmu. Rzeczy same w sobie, przedmioty poznania, takie jakie są, rzeczywiście za każdym razem wymykają się temu poznaniu i zawsze będą mu się wymykały. Wobec przedmiotu poznania podmiot „poznający” zachowuje się mniej więcej tak jak człowiek, który tkwi w ubraniu nurka: jego ręka obejmuje jakiś przedmiot — sam jednak tkwi w rękawicy nurka. Czego by jego ręka nie starała się uchwycić i objąć — stale chwyta i obejmuje tylko własną rękawicę, tylko to, co znajduje się „pomiedzy” nią a przedmiotem, który chce uchwycić. Podobnie i my zachowujemy się w idealistycznym widzeniu świata: cokolwiek uchwyciliśmy, to tylko „mamy” uchwyczone, ale właśnie tym, co tylko mamy — „nie jesteśmy”. Wiecznie, przy każdym naszym pojmowaniu i ogarnianiu, ta „rękawica” oddziela to, czym jesteśmy, od tego, co mamy.

I całe nasze pojmowanie, cały proces pojęciowego poznania jest tylko takim „posiadaniem”, ale nie posiadaniem bytu ludzkiego (Dasein), egzystencji, lecz posiadaniem tylko bytu określonego (Sosein), istoty, esencji.

Wszystko to odnosi się także do samopoznania, do aktów refleksyjnych — do poznania swego własnego „ja”; albowiem „ja” nie może dotrzeć nie tylko do „nie-ja” — „ja” nie może także dotrzeć do siebie samego: dążąc do siebie samego transcenduje już siebie samego.¹ Choć mój własny akt jest całkowicie „mój”,

¹ To, co istnieje duchowo, „jest” samym sobą zawsze tylko w procesie stawania się. Już dlatego to, co istnieje duchowo, nie może właściwie być nigdy celem własnej intencji, względnie musi ono, będąc celem własnej intencji, jako rzecz właś-

to jednak obserwowany przeze mnie nie jest już „właściwym” mną samym — jest tylko jeszcze niewłaściwym „ja”. I może nikt lepiej tego nie wyraził niż E. von Feuchtersleben, który stwierdził, że „nie możemy pojąć naszego «ja», ponieważ my sami nim jesteśmy, podobnie jak jedna i ta sama ręka nie może pochwycić siebie samej” (*Lehrbuch der ärztlichen Seelenkunde*, Wien 1845, s. 10). Można wobec tego powiedzieć: to, co kiedykolwiek „mam” (intencjonalnie), tym nigdy nie jestem (egzystencjalnie). I odwrotnie: czym ja jestem (egzystencjalnie), tego nie mogę „mieć” (intencjonalnie).¹ I jak podmiot ma i zachowuje swoją egzystencję, tak przedmiot ma i zachowuje swą transcendencję.

Mimo to nie musielibyśmy wątpić w możliwość poznania obiektywnego. I tak przede wszystkim Husserl usiłował umożliwić nie tylko obiektywne, lecz także „absolutne poznanie świata”² za pomocą fenomenologii. Jego „ogląd istoty” nie jest więc niczym innym, jak tylko próbą radykalnego realizmu. Przy bliższym przyjrzeniu się widać jednak, że nie chodzi tu o to, aby „zobaczyć” samą istotę, sam byt określony, samą esencję — z czego wynika, że nie może być tu mowy o „absolutnym” poznaniu; to raczej wszelkie esencjalne poznanie jest co najwyżej i w najlepszym razie obiektywne. Absolutnym może być tylko poznanie egzystencjalne. Do sprawy tej jeszcze wrócimy.

Jak jednak możemy uważać za możliwą chociażby tylko pretensję do obiektywności esencjalnego poznania bytu

ciwa, przekraczać siebie samego. Duchowe samodokonywanie się, dokonywanie się duchowych aktów, jako „rzeczywistość stawiania się”, nie da się przez samo siebie pojąć, tak jak na przykład poruszanie się filmu nie może być widziane przez widza: zarówno przy zdjęciach filmowych, jak i przy wyświetlaniu filmu, jego przesuwanie się jest zawsze nieuchwytne, a to, co widz może zobaczyć, to tylko samo poruszanie się sfilmowanego przedmiotu, odtworzonego obiektu „na” filmie, „na” obrazie, a nie przesuwanie się samego obrazu, samego filmu. To przesuwanie się może odpowiadać ówemu „chwilowemu”, punktualnemu (w czasie) charakterowi aktów duchowych, na który wskazał Palágyi.

¹ Anioł Ślęzak wyraża to, jak wiadomo, w następujących słowach: „Nie wiem, czym jestem, nie jestem tym, co wiem”.

² Eugen Fink, *Die phänomenologische Philosophie Husserls*, Leipzig 1934 (interpretacja autoryzowana przez Husserla!)

określonego, oglądu istoty, fenomenologii? Na ten temat trzeba by powiedzieć, co następuje: jeśli dobrze rozumiem Husserla, to chodzi mu o to, że fenomen (= istota) „czerwieni”, jeśli w ogóle może być pojęty, widziany, to tylko w tak „absolutny” sposób, że i Bóg nie mógłby oglądać go inaczej ani lepiej. „Czerwień” jest i pozostanie czerwienią, ktokolwiek by nie oglądał, jeśli tylko „czysta” istota może w ogóle stać się przedmiotem oglądu, może stać się czymś „pierwotnie danym”.

Niech mi jednak będzie wolno spróbować pokazać tę możliwość obiektywnego poznania jako taką, także od strony estetyki. Już Benedetto Croce wyraził kiedyś pogląd, że „w oglądzie estetycznym, gdzie nie ma różnicy między podmiotem a przedmiotem, znajduje się pierwotna zmysłowa pewność” (*Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*, przekład niemiecki, Heidelberg 1909, s. 100). Otóż my sami wątpimy w to, czy właśnie tu, w tym przypadku niewątpliwie przecież jedynie esencjalnego poznania, zostaje przezwyciężona „różnica między podmiotem a przedmiotem”. W każdym razie moglibyśmy sobie — zarówno ja, jak i Państwo — zupełnie dobrze wyobrazić, że na przykład ktoś, kto bez reszty ogarnia muzyczną treść Dziewiątej symfonii Beethovena, czyni to w takim stopniu, że i sam Bóg nie mógłby tego lepiej zrobić, a więc w pewnym sensie „absolutnie”. Dlaczego nie mógłby tego dokonać nasz „doskonały słuchacz”? To, co mógł stworzyć człowiek nazwiskiem Beethoven, to potrafi również pojąć, przynajmniej w zasadniczych rysach, inny człowiek, tak jak nasz „doskonały słuchacz”. — Tyle na temat możliwości obiektywnego poznania. Teraz przejdźmy do problemu właściwego absolutnego poznania, które, jak powiedzieliśmy, musiałoby być czymś więcej niż poznaniem obiektywnym. Jak dalece czymś więcej?

Wszelka teoria poznania, która stawia sobie pytanie, w jaki sposób poznający podmiot mógłby dotrzeć do przedmiotu, który ma być poznany, bierze początek z możliwości wyraźnego rozdziału między podmiotem a przedmiotem. U podstaw takiej teorii poznania tkwi pogląd, że między podmiotem a przedmiotem istnieje nie dające się usunąć rozszczepienie, jakaś przepaść nie do przebycia, otchłań nie do pokonania. Takie stanowisko teoriopoznawcze jest po prostu filozoficznym „grzechem pierwo-

rodnym", jest właśnie „owocem” z „drzewa teorii poznania”. Albowiem zaledwie doszło do tego podziału, nie da się już pokonać tej przepaści — i nic na to nie można już poradzić. O ile więc chcemy uniknąć tego nie-szczęsnego rozdziału między podmiotem a przedmiotem — właśnie chcąc rozważyć możliwość absolutnego poznania, a tym samym możliwość jakiegoś najbardziej radykalnego realizmu — musimy bezwarunkowo cofnąć się do sytuacji poprzedzającej rozdzielenie bytu ludzkiego na podmiot i przedmiot.

Słyszeliśmy, że idealistycznej teorii poznania chodzi o przeprowadzenie dowodu realności „świata zewnętrznego”. A od Kanta wiemy, iż mimo swej agnostycznej postawy wobec „rzeczy samej w sobie” mówił on o tym, że rzeczy same w sobie podkreślają w pewien sposób „zmysłowość”, „zewnętrzne” lub „wewnętrzne” postrzeganie. Przy tym wszystkim, naszym zdaniem, przestrzenność („świat zewnętrzny”!) i przyczynowość zostały niesłusznie wprowadzone do metafizyki poznania, co ma znaczyć, że kategorie, o których mowa, a mianowicie przestrzeń i przyczynowość mające znaczenie tylko w świecie, w obrębie świata „zjawisk”, zostały wywiedzione z tego świata, a więc ze świata związków poznanych, poznawalnych lub takich, które mają być poznane i wprowadzone do świata poznającego, w sam stosunek poznawczy! Innymi słowy: tutaj relacja ontologiczna stała się relacją ontyczną.

Jednakże stosunek poznawczy jako relacja ontologiczna nie znosi ontyzowania w odniesieniu do zarówno przestrzenności, jak i przyczynowości. G. Jacoby nazywa ją relacją „gnozeologiczną” a Egon Brunswik (*Wahrnehmung und Gegenstandswelt. Grundlegung einer Psychologie vom Gegenstand her*, Wien 1934, s. 29) nazywa ją, powołując się na Jacobiego, jak również na Brentano: „stosunkiem, którego nie można przeanalizować ani sprowadzić do innych relacji”. Łoski, który w takim samym kontekście mówi o „gnozeologicznej koordynacji”, nazywa ją wyraźnie „szczególnym nieprzyczynowym stosunkiem między podmiotem a przedmiotem” (*Der Intuitionismus*, w: „Archiv für die gesamte Psychologie” 87, 1933, s. 380).

Zapamiętajmy: w każdej idealistycznej teorii poznania, jak również nawet w transcendentalistycznej krytyce poznania, przenosi się przestrzenność z dziedziny ontycznej

w dziedzinę ontologii, przez co popełnia się taki sam błąd, jaki popełniają ludzie pierwotni.

Jak bowiem wiadomo, ludy pierwotne mają następujące (naturalnie prymitywne) wyobrażenie: we śnie „dusza” śpiącego przebywa z dala od jego ciała, opuszcza je i znajduje się przy każdorazowym przedmiocie swych snów. — Otóż pytam, czy to wyobrażenie jest fałszywe, a jeśli tak, to o ile?

Śmiem twierdzić, że to wyobrażenie ludzi pierwotnych jest fałszywe tylko o tyle, że wyobrażają oni sobie to „przebywanie duszy przy czymś”, albo proszę mi pozwolić lepiej od razu powiedzieć: tę obecność ducha obok czegoś przestrzennie. Właśnie przez to przestrzenne, umiejscowione w przestrzeni wyobrażenie — w czym jedynie właśnie błędą ludzie pierwotni — popełniają oni nie mniejszy, ale też nie większy błąd — niż Kant. W jakim jednak stopniu — spytaście mnie teraz Państwo — błąd ten nie jest większy?

Mój duch mianowicie „znajduje się” faktycznie „przy” wszystkim, o czym każdorazowo myśli, z czym się „styka”, z tą różnicą, że ta jego „obecność przy czymś” (Bei-sein) nie może być przedstawiona przestrzennie z tej racji, że nie jest ona obecnością przestrzenną, lecz „rzeczywistą”, i to w sensie nie ontycznym, lecz raczej ontologicznym. A mówiąc: kiedy myślę na przykład o swojej siostrze żyjącej w Australii, to duchowo, „duchem” jestem przy niej, w taki więc sposób mój duch „jest przy” mojej siostrze. W takim wypadku tylko jedno byłoby niesłuszne: gdybym twierdził, że mój duch jest przy mojej siostrze — że „znajduje się on w Australii”; słuszne natomiast jest twierdzenie: mój duch „jest przy” — mojej siostrze w Australii. Innymi słowy, tylko moja siostra jest w Australii, tylko jej ontyczna obecność tam (Dort-sein) da się wyrazić w terminie odnoszącym się do przestrzeni, natomiast ontologicznego faktu mojej duchowej obecności przy (Bei-sein) niej nie można formułować w takich terminach.

Kiedy jednak mamy na myśli taką obecność przy kimś (Bei-sein) nie w sensie przestrzennym, wtedy nic nie przeszkadza stwierdzić z całą powagą, że duchowo istniejące (Seiende) „jest” rzeczywiście (jak to myśleli ludzie pierwotni) „przy” czymś czy kimś innym istniejącym

(Seiende) — tyle że nie w sensie przestrzennym (znowu w rozumieniu ludzi pierwotnych).

Jest zupełnie niemożliwe, by ową duchową obecność należało rozumieć w sensie fizycznym, albowiem to, co duchowo istnieje, w ogóle nie podlega kategorii przestrzeni! Dlatego też już z tej racji musimy wyrazić zawsze zastrzeżenie wobec przytoczonego wyobrażenia ludzi pierwotnych, że chodzi w nich o „ducha”, który „opuściła swe ciało” — a więc uprzednio musiał znajdować się „w ciele”. Otóż ducha — jako istoty nieprzestrzennej — nigdzie nie znajdujemy w przestrzeni, a zatem nie ma go także „w ciele”. „Dusza nigdzie nie znajduje się w przestrzeni”; twierdzenie to chyba nie będzie już Państwa dziwić, gdyż nieprzestrzenność poznania, a tym samym duchowego bytu, omówiliśmy już przecież dostatecznie. „Gdzie” zresztą duch miałby się znajdować — a mianowicie gdzie miałby znajdować się „w przestrzeni”?

Jeśli jednak ducha nie znajdujemy także „w ciele” — podobnie jak w przestrzeni nie ma go nigdzie, a zarazem jest wszędzie (co na jedno wychodzi!), to jest on zarówno wewnątrz, jak i zewnątrz ciała: „poza ciałem”, „na zewnątrz ciała”, „w świecie zewnętrznym”; jednym słowem: on „jest przy” rzeczach!

Duchowo istniejące „jest przy czymś” lub „przy kimś” istniejącym innym rzeczywiście — taka jest nasza teza; — ale ta „rzeczywistość” nie jest rzeczywistością ontyczną, lecz ontologiczną. Duchowo istniejące nie istnieje więc przestrzennie przy czymś czy przy kimś istniejącym. Toteż mielibyśmy pełne prawo zżymać się na „lokalizujący” charakter używanych w określonych przypadkach wyrażen; jeśli jednak pojęcia takie, jak „na zewnątrz”, „poza”, „przy” — rozumiemy tylko obrazowo i przenośnie, i zdajemy sobie sprawę z ich obrazowego charakteru, to wtedy nie popełniamy błędu w naszych wypowiedziach ontologicznych. A więc nie w ontycznym znaczeniu duch przebywa „na zewnątrz”, tylko w znaczeniu ontologicznym jest on jak gdyby na zewnątrz. Przestrzennie nigdy nie istnieje on w sensie ontycznym, natomiast zawsze tylko w sensie ontologicznym. O ile więc język zmusza nas do posługiwania się takimi „lokalizującymi” określeniami, to ważne jest za-

równie twierdzenie, że duch jest „w ciele” (które go „nosi”), jak i twierdzenie, że duch przebywa „daleko” od ciała i „jest przy” rzeczach.

Kiedy jednak uskarżamy się na to, że język narzuca nam przestrzenny sposób przedstawiania rzeczy, to skarga ta nie ma zbyt mocnych podstaw i nie musimy nawet tak bardzo zapewniać, że wszystko wyrażamy w znaczeniu przenośnym, gdyż — zauważmy — można by także powiedzieć odwrotnie, że cielesna obecność przy (Bei-sein) kimś (na przykład obcowanie dwojga ludzi) jest obecnością w sensie zawężonym, bo tylko w przestrzennym, albo, jeśli kto chce, w sensie ograniczonym do cielesności. Albowiem bardziej pierwotny jest nie sens nieprzestrzenny i niecielesny, lecz sens bytowy.

Po tym wszystkim, cośmy powiedzieli, wynik naszych dotychczasowych rozważań musi brzmieć następująco: pytanie charakterystyczne dla każdej teorii poznania jest już od samego początku postawione fałszywie! Pytanie bowiem, jak podmiot może dotrzeć do przedmiotu (aby przede wszystkim umożliwić i ukonstytuować obiektywne poznanie), jest dlatego bezsensowne, że pytanie to przecież jest już rezultatem niedopuszczalnego „lokalizowania”, a przez to ontyzacji faktycznego stanu rzeczy. Zbędne jest pytanie, jak podmiot może wyjść „z siebie samego” i dotrzeć „poza siebie samego” do znajdującego się „na zewnątrz” niego przedmiotu po prostu dlatego, że ten przedmiot w ontologicznym, poznawczo-metafizycznym sensie w ogóle nigdy nie był „na zewnątrz”. Jeśli jednak to pytanie jest rozumiane w sensie ontologicznym i autentycznie metafizycznym i jeśli wtedy określenie „na zewnątrz” rozumiane jest: „jak gdyby” na zewnątrz, to mielibyśmy na nie odpowiedzieć następująco: tak zwany podmiot zawsze przebywał jak gdyby na zewnątrz przy tak zwanym przedmiocie.

Inaczej mówiąc: tego przepastnego dystansu między podmiotem a przedmiotem, tego rozłamu i rozpadu szepienia między nimi, który sugeruje teoria poznania swoim niesłusznym „lokalizowaniem”, nie musimy wcale tworzyć w metafizyce poznania, nie musimy go wcale do niej wprowadzać; tylko wtedy zyskuje punkt wyjścia dla prawdziwej ontologii poznania, tylko wtedy nie dojdzie

do powstania przepaści między poznającym istniejącym duchowo a poznanym istniejącym. Wszelki bowiem dystans między tym, co jest „poza”, a tym co jest „w obrębie”, między tym, co jest „na zewnątrz” a tym, co jest „wewnątrz”, wszelką odległość i bliskość zawdzięcza przecież ontyzująca, nie-ontologiczna teoria poznania przestrzennemu rozumieniu tych właśnie wyrażen.

Ontologicznie rzecz biorąc, w rzeczywistości da się więc powiedzieć, że duchowo istniejące jest „przy” innym istniejącym, a to istniejące naturalnie również nie jest ze swej strony ani „poza”, ani „w obrębie” istniejącego duchowo, jak również ani „na zewnątrz”, ani „wewnątrz” niego. To istniejące jest raczej po prostu „tu”!¹

A więc ani jedno, ani drugie istniejące nie jest na „zewnątrz” względnie „wewnątrz”. Przynajmniej nie jest tak w sensie przestrzenno-ontycznym; w ontologicznym jednak sensie zachodzi równocześnie jedno i drugie. Na tym polega też ów swoisty stosunek zwrotny, który od dawien dawna dostrzega się między światem a świadomością: nie tylko świat jest w świadomości (dosłownie „w niej” — a mianowicie jako „treść” świadomości), lecz świadomość jest także w świecie, jest w świecie „zawarta”: „istnieje” coś takiego jak świadomość. W ten swoisty sposób podmiot i przedmiot w zupełności zazębiają się: jest to zazębianie się, na które znajdujemy tylko jeden symbol: chińskie jang-in. Można bowiem przy tym wyobrazić sobie równie dobrze, że czarna część obejmuje („zawiera” w sobie) białą, jak i odwrotnie. Zamiast o zazębianiu moglibyśmy też z taką samą słuszością mówić o spojeniu łańcuchem i dla tego rodzaju spojenia znaleźć inne porównanie: zarys pionowy i poziomy dwóch ogniw łańcucha (na przykład jednego białego i jednego czarnego), przy czym na płaszczyźnie białego ogniw jedna z dwóch płaszczyzn przecięcia czarnego ogniw wchodzi do wnętrza białego ogniw, podczas gdy w płaszczyźnie czarnego ogniw leży (wewnątrz) znów jedna z dwóch płaszczyzn przecięcia białego ogniw; odpo-

¹ Można więc powiedzieć, że „tu-oto”-byt („Da”-sein) jest starszy od „świata zewnętrznego”.

wiednio do tego czern jest tu „zawartością” bieli i odwrotnie.

Obecnie stało się chyba dla Państwa już wystarczająco jasne, jak błędne są wszelkie próby totalnej ontyzacji stosunku poznawczego, na przykład uczynienia z relacji „gnozeologicznej” relacji fizjologicznej i interpretowania jej z pozycji fizjologii zmysłów. Fizjolog zmysłów bardzo ułatwia sobie to zadanie. Oświadcza po prostu, że promienie świetlne wytwarzają obraz przedmiotu, obiektu, na siatkówce podmiotu, co prawda odwrócony i zmniejszony, ale przy tym dość adekwatny. Taki „wytwór”, takie oddziaływanie może wydawać się w ramach fizjologii wiarygodne i zrozumiałe; jednakże w ramach ontologii poznania nie powinno się nigdy mówić o takim „oddziaływaniu” i nie może być mowy o tym, że cytowane najczęściej w tego rodzaju kontekście „drzewo” znajdujące się „na zewnątrz”, którego „obraz mam w oku”, tak a tak na mnie oddziałuje. Takie czy inne oddziaływanie, oddziaływanie w ogóle, istnieje tylko w obrębie świata, w obrębie tego zmysłowo-fizjologicznego „świata drzew i oczu”, jeśli wolno mi tak powiedzieć, ale nie zachodzi w ontologicznym stosunku gnozeologicznej relacji między rzeczą samą w sobie i „ja” samym w sobie.

Możliwość obcowania duchowo istniejącego „przy” innym istniejącym jest możliwością pierwotną, jest istotą bytu duchowego, rzeczywistości duchowej, która — raz uznana — pozwala nam zrezygnować z tradycyjnej teorio-poznawczej problematyki stosunku „podmiotu” do „przedmiotu”; uwalnia nas ona od onus probandi problemu, jak podmiot dociera do przedmiotu. To odciążenie dochodzi do skutku za cenę rezygnacji z dalszych pytań, a więc też i z pytania, co znajduje się za tą ostatnią najskrajniejszą możliwością ducha, istnienia „przy” innym bycie. A już w żadnym razie nie możemy się powoływać na fizjologię zmysłów: wtedy bowiem popadlibyśmy nieuchronnie w petitio principii. Jak zresztą możemy się powoływać na fizjologiczne postrzeganie tam, gdzie jest ono warunkowane przez podstawową możliwość duchowej prazdolności do bycia przy czymś (Bei-sein)! Zapamiętajmy więc: bycie przy czymś jest warunkiem postrzeżenia. Postrzeże-

nie pozostałoby nie wyjaśnione i nie dałoby się wyjaśnić, gdyby poprzedzającym je założeniom — milczącym lub nieświadomym — nie była zawsze leżąca u jego podstaw pierwotna zdolność wszystkiego, co duchowe, do uchwycenia w jakiś sposób jakiegoś innego istniejącego.¹

Mówiliśmy właśnie o pojmowaniu „w jakiś sposób”. Rzeczywiście ontologia poznania nie umie wskazać na nic więcej i wyrazić nic ponad to, że duchowo istniejące „w jakiś sposób” jest przy innym istniejącym; ontologicznie można dojść tylko do stwierdzenia, „że” — ale nigdy do tego, „co”, do istoty bycia przy czymś. Pewne jest, że duchowo istniejące musi „być” „przy” innym istniejącym, aby móc je spostrzec, jak również po to, aby o nim móc w ogóle myśleć i mówić; ale w jaki sposób² „jest” ono „przy” tym, tego ontologia nie wie. Ontologia nie może więc uczynić nic więcej, jak tylko złożyć pusty meldunek: istniejące duchowo „jest w jakiś sposób przy” innym istniejącym!

Ta pierwotna zdolność, ta pierwotna możliwość duchowego bytu jest więc sama warunkiem dalszych możliwości, a mianowicie możliwości postrzeżenia, myślenia i mó-

¹ Por. słowa Viktora von Weizsäckera: „Porównanie, na przykład, jakiejś płaszczyzny zmysłowej jak siatkówka, z płaszczyzną obrazu w postrzeżeniu polega znowu także na tym, że możemy spostrzec organ «oko»... Dowiadujemy się znów tylko tego, jak rzecz «wygląda», dzięki czemu rzeczy tak a tak «wyglądają»” (*Der Gestaltkreis*, Leipzig 1940, s. 102).

Gdyby na tej drodze postrzeżenie pozostało samo nie wyjaśnione, to jeszcze mniej nadawałoby się do tego, aby — wychodząc od niego — wyjaśniać jakiś inny, bardziej skomplikowany, bardziej kompleksowy proces duchowy — w sensie wyjaśnienia go od samych podstaw. Tę ostatnią możliwość wyjaśnienia postrzeżenia widział już Driesch, który (w *Alltagsrätsel des Seelenlebens*, Stuttgart 1938, s. 32) podziela zdanie Łoskiego, że optyczne postrzeżenie jest co najmniej równie zagadkowe, jak prawdziwe jasnowidztwo. Według Mattiesena (*Das persönliche Überleben des Todes*, 1937) wszelkie postrzeżenie jest jasnowidzeniem, tyle tylko że „skanalizowanym” przez fizjologiczny aparat postrzeżenia. Wreszcie Driesch (*dz. cyt.*, s. 34) wyraża pogląd, że właśnie to włączenie cielesnych procesów przy postrzeżeniu optycznym czyni specjalnie zagadkowym normalny akt postrzeżenia.

² Można by więc zamiast zdania: „Wiem, że nic nie wiem”, powiedzieć: nie wiem, jak to jest, że coś wiem! (Por. Einstein: „Najbardziej niezrozumiałe w odniesieniu do świata jest to, że jest on zrozumiały”.)

wienia. Bycie przy czymś nie jest więc — proszę zauważyć — wynikiem, lecz zawsze warunkiem czegoś takiego jak myślenie i mówienie, a to oznacza wzajemne zrozumienie, wzajemne porozumienie się — oraz warunkiem czegoś takiego, jak przypomnienie i uprzytomnienie sobie, a to znaczy: „być obecnym przy czymś” czasowo i przestrzennie odległym.

Podobnie jak „bycie przy” kimś lub czymś wyprzedza wszelkie myślenie, mówienie itp., tak też oczywiście ontologia poznania musi poprzedzać każdą psychologię. Jak bardzo jest to konieczne, okazuje się w sposób następujący: jak powiedzieliśmy, istniejące nigdy nie jest „na zewnątrz” poznającego tego, co istnieje duchowo, lecz zawsze po prostu jest, egzystuje. A więc właśnie dopiero w tej refleksyjnej postawie, która właściwa jest wszelkiej psychologii, rozczepia się ta niezłożona egzystencja („Da”-sein) na podmiot i przedmiot. Jednak ta względna postawa jako taka nie jest już ontologiczna, lecz raczej ontyczna, właśnie psychologiczna. „Relacja gnozeologiczna” staje się tu relacją psychologiczną, bycie przy czymś — modus ontologiczny — staje się ontycznym, psychologicznym, zostaje psychologicznie zreinterpretowany jako fakt ontyczny: po nadaniu mu charakteru rzeczowego staje się stosunkiem między rzeczami. Wtedy również i istniejące duchowo staje się rzeczą wśród innych rzeczy¹ a jego bycie przy czymś — stosunkiem istniejących w świecie.

Czymże jest w końcu to bycie przy czymś istniejącego duchowo? Nie jest to nic innego, jak tylko intencjonalność tego istniejącego duchowo! Intencjonalnym jest jednak istniejące duchowo w sednie swojej istoty, tak więc można powiedzieć: istniejące duchowo istnieje duchowo, jest świadomością (Bewusst-sein), istnieje „przy sobie”, będąc przy innym istniejącym, „uświadamiając” sobie to inne istniejące. W ten sposób duchowy byt spełnia się w byciu przy czymś, a to bycie przy czymś duchowego bytu jest jego najbardziej istotną możliwością, gdyż jest jego właściwą prazdolnością.

Streśćmy teraz to, co powiedzieliśmy: to, co istnieje du-

¹ Por. Kartezjusz „res (!) cogitans”.

chowo, jako podmiot poznania, „ma” inne istniejące jako przedmiot poznania, zgodnie z możliwością o tyle tylko, że „jest przy” nim. Teraz jednak, w przypadku takiego egzystencjalnego poznania, termin „ma” oznacza coś istotnie innego niż w przypadku poznania esencjalnego, w przypadku fenomenologicznego oglądu istoty (Wesens-schau) Husserla, albowiem w tym przypadku „mieć” właśnie oznacza za każdym razem posiadanie samego bytu określonego, istoty, właśnie esencji. Egzystencjalne poznanie jednak odznacza się tym, że jest czymś więcej niż posiadaniem samej esencji, samej istoty, więcej niż tylko samej jej obecności (an-wesen): poznawać egzystencjalnie nie oznacza obecności przedmiotu poznania, lecz oznacza bycie przy podmiocie poznania! Tak więc możemy powiedzieć: różnica między poznaniem esencjalnym a poznaniem egzystencjalnym jest następująca: esencja — poznana esencjalnie przez to, co istnieje duchowo — „jest obecna” przy egzystencji; egzystencja — poznając egzystencjalnie to inne istniejące — „jest przy” nim.

Mówiąc jednak, że poznanie egzystencjalne wyszło poza podział na podmiot i przedmiot, lub wyrażając się lepiej: wyprzedziło ten podział, stwierdzamy już, że egzystencjalne poznanie — ale też tylko ono! — może być nie tylko obiektywne (tak jak poznanie esencjalne, jak ogląd istoty), lecz również absolutne! Quod erat demonstrandum.

Aby jednak móc poznawać nie tylko obiektywnie, ale także absolutnie, istniejące duchowo musi być w stanie móc „być przy” innym istniejącym; ponieważ jednak istniejące duchowo musiałoby poznawać nie w sensie ontyczno-przestrzennym, lecz ontologicznym, przeto także może ono poznawać. Byłoby w istocie to, co już wykazaliśmy, starając się uzasadnić poznanie egzystencjalne, czy też — wyrażając to lepiej — egzystencjalno-ontologiczną metafizykę poznania. Możliwość duchowego bycia przy czymś jako warunek wszelkich dalszych możliwości ducha okazała się duchową rzeczywistością, czymś istniejącym faktycznie. Ale teraz okazuje się również, że istniejące duchowo posiada obok tej fundamentalnej możliwości, będącej punktem wyjścia dla innych możliwości, jeszcze jedną wspaniałą możliwość: istniejące du-

chowo jest mianowicie w stanie nie tylko po prostu być „przy” innym istniejącym, lecz w szczególności ma też możliwość „bycia” przy innym, równorzędnym wobec niego istniejącym — a mianowicie przy innym takim samym istniejącym duchowym. To bycie istniejącego duchowo przy innym istniejącym duchowo, to obcowanie (Bei-sein) między dwoma istniejącymi duchowo nazywamy wzajemnym obcowaniem ze sobą (Bein-einander-sein). Otóż okazuje się, że dopiero i tylko przy takim wzajemnym obcowaniu możliwe jest pełne obcowanie, a więc tylko obcowanie między dwoma równorzędnymi wobec siebie istniejącymi. Rozważmy tylko rzecz następującą: wszystko, co ma charakter rzeczy, nie jest możliwe do zrozumienia; możemy to tylko wyjaśnić; natomiast wszystko, co ma charakter ludzki, możemy zrozumieć: ludzie mogą się wzajemnie zrozumieć.

Istniejące nie musi być wcale nierównorzędne tylko w hierarchii w dół, może być też nierównorzędne, że tak powiemy, w hierarchii w górę. Dlatego to człowiek nie może również w pełni zrozumieć Boga jako bytu wyższego od siebie. I w rzeczy samej nigdy nie potrafimy pojąć dróg Boga, a raczej — co najwyżej — je przeczuwać. A ponieważ Bóg poza tym nie jest czymś, co istnieje relatywnie, lecz jest czymś absolutnym, absolutem, samym bytem, przeto mamy tu w tym przypadku do czynienia z nierównorzędnością, z wyższością, z absolutną wyższością, a więc z czymś Innym jakościowo, nie zaś tylko pod względem dzielących nas od Niego stopni hierarchii.¹

Jak wiadomo, w języku hebrajskim termin „poznanie” jest identyczny z terminem „spółkowanie”. Otóż właśnie to świetnie zgadzałoby się z naszą teorią poznania, gdyż i my jesteśmy zdania, że poznanie zakłada do pewnego

¹ Podkreślenie tej więcej niż hierarchicznej różnicy między Bogiem a człowiekiem znajdziemy na przykład w jednej z wypowiedzi proroka Izajasza (55,9), odnoszącej się nawet do naszego specjalnego problemu: „Bo jak niebiosy górują nad ziemią, tak drogi moje nad waszymi drogami, i myśli moje nad myślami waszymi (wyrocznia Odwiecznego)”. Albowiem faktycznie niebo jest czymś wyższym od ziemi nie tylko pod względem ilościowym i pod względem stopnia, lecz także pod względem jakościowym — jeśli naturalnie oznacza ono coś absolutnego: jest ono symbolem samej wysokości!

stopnia równorzędność partnerów, tak właśnie, podobnie jak spółkowanie jest możliwe tylko między partnerami w pewnym stopniu równorzędnymi. Analogię tę można jednak rozwinąć jeszcze bardziej.

Poprzednio wyraziliśmy sąd, że między nierównorzędnymi partnerami każdorazowa relacja poznawcza nie może być wzajemną; tylko byty duchowo-ludzkie mogą mieć dla siebie pełne zrozumienie, mogą w pełni i w całości „ze sobą obcować”, być wzajemnie przy sobie. Jednakże i to jest możliwe tylko w owym wzajemnym oddaniu się bez reszty, które zwiemy miłością. O ile więc obcowanie jest byciem jednej osoby przy drugiej osobie jako takiej, a to znaczy tyle, co bycie przy tej drugiej osobie w jej absolutnej inności (inności wobec wszystkich innych osób), którą to inność takie obcowanie, i tylko takie obcowanie, pojmujemy właśnie poprzez miłość, i jeśli tak rzecz się ma, to można powiedzieć, że miłość przedstawia po prostu interegzystencjalny rodzaj bytu. Toteż tylko kochający się wzajemnie mogą rzeczywiście rozumieć się wzajemnie, rzeczywiście się poznać i tylko ci, którzy mogą ze sobą „spółkować”, mogą się wzajemnie „poznać”!

Ale zgodnie z tym człowiek w stosunku do Boga zajmowałby nie stanowisko „oblubieńca”, lecz stałby jak dziecko przed ojcem. Właściwie jednak i to wyrażenie nie jest zbyt odpowiednie, gdyż dziecko kiedyś dorósł i będzie wtedy równe ojcu, będzie z nim „równorzędne”. Człowiek jednak nigdy nie jest równorzędny z Bogiem, jest tylko stworzony na Jego podobieństwo — nie mogąc nigdy stać się równym Bogu. Człowiek ma się do Boga raczej tak, jak zwierzę ma się do człowieka: tak jak świat człowieka zawiera w sobie świat zwierząt, tak świat człowieka zawarty jest w świecie wyższym, w świecie nadprzyrodzonym. W tym sensie rozumiemy doskonale, dlaczego na przykład w języku hebrajskim imię Boga brzmi nie „awi”, lecz „adonai”, a więc nie: „mój ojciec”, lecz: „mój pan”, albowiem i człowiek czuje się i nazywa panem wobec zwierzęcia domowego, na przykład psa, który mu służy.¹

¹ Że człowiek jest przez Boga, którego sam nigdy bez reszty nie pojmie, nie tylko po prostu rozumiany, ale rozumiany w nieporównanie wyższym stopniu niż człowiek sam siebie mógłby kiedykolwiek zrozumieć — to wynika również z po-

W ten sposób i tu znowu okazałoby się, jak bardzo wszelkie ludzkie poznanie odnosi się jak gdyby tylko do jakiegoś pośredniego królestwa: do tego, co ludzkie, i do tego, co — by tak rzec — znajduje się tuż pod nim i tuż nad nim: wobec elektronów na przykład jako najmniejszych cząstek materii rozum nasz wprowadzi nie zawodzi, ale zawodzi nasze zrozumienie, podobnie jak — z drugiej strony — zawodzi ono wobec „czystych duchów”. Także wobec nich nie będziemy nigdy umieli zdobyć się na pełne zrozumienie, choćby nawet należały do „sfery znajdującej się tuż nad tym, co ludzkie”, względnie gdyby człowiek sam znajdował się „tuż pod tą sferą” („pauco minor angelis” — jak mówi psalmista). Człowiek jest właśnie stworzeniem pośrednim, istotą, która znajduje się pomiędzy możliwością (potentia) i aktem (actus), ewentualnie składa się z nich obu — podczas gdy na przykład elektrony są samymi potencjami (zresztą jest to pogląd, jaki spotykamy w nowszej fizyce) — a Bóg od dawien dawna definiowany jest jako akt czysty (actus purus).

Czym są w rzeczywistości wszystkie te „czynniki ostateczne”, ekstremy tego, co leży nie najbliżej, lecz właśnie najgłębiej pod tym, co ludzkie, ewentualnie najwyższej na tym; jak przedstawiałyby się one naszemu pełnemu zrozumieniu, tego po prostu nie wiemy i jako ludzie wiedzieć tego nie możemy nigdy. I cała nasza mądrość nie może tu uczynić nic innego, jak tylko — z całkowitą świadomością swojej własnej ograniczoności — dodać cudzysłów do terminów: „materia”, „duch”, „Bóg”...

Taka świadomość ograniczoności jest widocznie zawsze ostatecznym wnioskiem, do jakiego dochodzi wszelka filozoficzna mądrość. Jeśli jednak wolno mi spróbować — na przykładzie pewnego porównania — wyjaśnić najgłębszy sens takiego kresu wszelkiej filozofii, a tym samym również najgłębszy sens jej początków, to uczynię to za pomocą następującego porównania: proszę przedstawić sobie, że wokół jakiegoś punktu środkowego koncentrują się koła, których średnica jest coraz większa, aż w końcu powstaje nieskończenie wielki promień — wtedy to ostatnie nie-

wyższej analogii, gdy z kolei człowiek rozumie zwierzę, na przykład życie jego instynktów, lepiej niż zwierzę samo mogłoby je kiedykolwiek poznać.

skończenie wielkie „koło” nie wykazywałoby już więcej żadnej krzywizny! Co jednak chcielibyśmy wyrazić za pomocą tego obrazu? Teoretycznie, nieskończenie spotęgowana samorefleksja, a więc rzeczywiście największa z możliwych, by tak rzec: ponadludzka świadomość ludzkiego ograniczenia i egocentryzmu ludzkiego poznania — mogłaby w jakiś sposób znieść i przewyciężyć wszelki antropocentryzm tegoż poznania, jego całą relatywność i subiektywność, jednym słowem — jego skończoność.

Na początku tego rozdziału, w związku z zamierzoną krytyką materialistycznego monizmu, wyszliśmy od owego materializmu, który się sam nazywa „dialektycznym”. Okazało się przy tym, że w materializmie dialektycznym nie mamy w zasadzie do czynienia z właściwą metafizyką, lecz z postawą teoriopoznawczą. Jednakże jako teoria poznania, jak powiedzieliśmy, materializm jest realizmem. O tyle też materializm miałby pełne prawo nazywać się antyidealistycznym; sprawa wygląda jednak inaczej, gdy analizujemy go, zadając pytanie, czym jeszcze może on być ponadto, w pewnym sensie bowiem jest on także etyką! Jako system etyczny traci on charakter antyidealistyczny; przeciwnie — jako taki jest na wskroś idealistyczny: jako etyka materializm dialektyczny jest idealizmem. Twierdzenie to chciałbym krótko uzasadnić.

W postaci tak zwanego materializmu historycznego nowoczesny materializm głosi zasadę prymatu spraw społecznych i gospodarczych. Przypatrzmy się jednak bliżej temu twierdzeniu i postarajmy się wnikać w jego motywy, zbadajmy je pod kątem widzenia tego etosu, który ostatecznie leży u jego podstaw, a okaże się, że zasada prymatu spraw społeczno-ekonomicznych głoszona jest ze względu na sprawiedliwość, właśnie ze względu na sprawiedliwość społeczną i gospodarczą. Sprawiedliwość ta mimo swej nowoczesnej szaty nie jest niczym innym, jak właściwie tylko sprawiedliwością znaną nam ze Starego Testamentu (którą to zasadę tak chętnie przeciwstawia się zasadzie miłości Nowego Testamentu). Pomińmy więc to, że materializm historyczny sam nie chce być niczym in-

nym, jak tylko heurystyczną zasadą badań naukowych, a weźmy pod uwagę jego intencję etyczną (nie zważając na jej efekt polityczny), która musi znajdować się u jego podstaw jako zjawiska ludzkiego, krótko mówiąc, jeśli spróbujemy wydobyć zeń jego etyczną maksymę, to okaże się, że stanowi ona wariant zasady: *primum vivere, deinde...* Tym, co ma znaczenie pierwotne, jest *vita socialis*. Życie społeczne, a w obrębie niego sprawiedliwość wydaje się tutaj sprawą najważniejszą, wobec której sprawy kultury ustępują na drugi plan. Wyrządziłoby się jednak materializmowi historycznemu krzywdę (przynajmniej wtedy, kiedy analizuje go się ze względu na jego ostateczny i najgłębszy cel — co próbowaliśmy uczynić), gdyby chciało się mu imputować, że degraduje on sprawy kultury. Przecież wyraźnie zaznaczyliśmy, że materializm historyczny podkreśla zasadę prymatu spraw społeczno-ekonomicznych tylko ze względu na zasadę sprawiedliwości — a więc sprawy socjalne ze względu na sprawy kulturalne. Znaczenie spraw kultury zostaje więc zachowane, a nawet znaczenie to, które motywuje i uzasadnia pierwszoplanowość spraw socjalnych, zostaje tutaj uznane za nieodłączne od nich, ponieważ już ono stanowi założenie wstępne.¹

Teraz możemy się nareszcie zająć właściwym materializmem. Materializm, i tylko materializm, byłby dopiero właściwą metafizyką — a więc nie, jak materializm dialektyczny, teorią poznania (a jako taki realizmem), ale także nie, jak materializm historyczny, co najmniej qua etyczną intencją, właśnie systemem etycznym, (a jako taki idealizmem). Teraz nie chodzi nam ani o ów materializm, który jest realistyczną, a więc antyidealistyczną teorią poznania, ani o taki materializm, u którego podstaw leży idealistyczna

¹ O tym, jak bardzo żądanie, aby sprawy kulturalne pozostały z początku na drugim planie (ale właśnie ze względu na nie same!), odpowiada duchowi Starego Testamentu, świadczy na przykład jego następujący fragment (Am 5, 23—24): „Dlatego tak mówi Jahwe, Bóg Zastępów, Pan: Idź precz ode mnie ze zgłębieniem pieśni twoich, i dźwięku twoich harf nie chcę słyszeć! Wystąpi z brzegów jak woda sprawiedliwość i prawość, jak potok nie wysychający wyleje.” Należałoby tylko wyrazić życzenie, żeby ten wezbrany potok nagromadził na brzegu naniezione przez powódź skarby kultury, a nie żeby porwał je z sobą jako „nadbudowę”...

(bo antyepikurejska względnie antyhedonistyczna) etyka, lecz raczej o ten materializm, który jest metafizyką. Jako taki jednak, jako system metafizyczny nie ma on nic wspólnego z antytezą „idealizmu — antyidealizmu”, ponieważ materialistyczna metafizyka, metafizyczny materializm miałby za przeciwnika metafizyczny spirytualizm. Przy tym jednak należy wziąć pod uwagę, że w naszej polemice mamy zwrócić się specjalnie przeciw owemu materializmowi metafizycznemu, wobec którego również materializm dialektyczno-historyczny dystansuje się krytycznie, mianowicie przeciw materializmowi, który materializm dialektyczny nazywa mechanistycznym.

Istotę tego materializmu upatrujemy w tym, że przedstawia on fenomeny duszy i ducha jako jedynie epifenomeny materii, czyli innymi słowy: wszystkie zjawiska duchowe wyprowadza się z materii. Ten „spiritus ex materia” jest i pozostanie jednak w takim razie deus ex machina, gdyż duch ludzki, homme esprit, nigdy nie da się sprowadzić do „homme machine”.

2. GENEZA DUCHA

PATOLOGIA MÓZGU I FILOGENEZA DUCHA

Zanim przystąpimy do odparcia wyżej wymienionych podstawowych tez materializmu, musimy zbadać to wszystko, co zdaje się za nim przemawiać i na czym się on zwykle opiera. Do jego głównych tez, na które się powołuje, należą wyniki badań patologii mózgu. Ta nauka na pierwszy rzut oka rzeczywiście jest w stanie dostarczyć dowód na tezę całkowitej zależności od mózgu nie tylko psychiki, ale także ducha, względnie obalić na przykład tezę Nicolaia Hartmanna głoszącą „Autonomię [ducha] mimo [jego] zależności” w jej pełnym brzmieniu. Trzeba jednak podkreślić: właśnie „tylko na pierwszy rzut oka”! Jak to się jeszcze okaże, mimo wszystko, „mimo” całej „zależności”, pozostaje jeszcze dużo „autonomii”.

Otóż „na pierwszy rzut oka” między zjawiskami fizjologicznymi z jednej strony, a zjawiskami duszy i ducha z drugiej strony istnieją wszędzie obserwowane tak liczne

i daleko idące związki, że zrozumiałe się wydaje, iż one zarówno nam imponują, jak i nas fascynują. Materiał doświadczalny, nagromadzony przez takie nauki jak fizjologia mózgu i patologia mózgu, zdawał się przemawiać za możliwością „lokalizacji funkcji” duszy i ducha w tak zwanych ośrodkach mózgowych. Od czasu, gdy Broca w 1860 r. stwierdził istnienie związku między nasadą trzeciego lewego zwoju czołowego (u człowieka pracującego prawą ręką) a funkcją mowy, przez pewien czas wydawało się, iż nic już nie stoi na przeszkodzie w traktowaniu mózgu jak mapy, na którą, jak się spodziewano, uda się nanieść coraz więcej nowych ośrodków i coraz bardziej zmniejszać „białe plamy”, poznawać ową terra incognita, „nieme strefy”. Doszło nawet do tego, że Meynert uznał za potrzebne zastąpienie terminu „psychiatria” terminem „klinika chorób mózgu”.

Byłoby wielkim błędem, gdybyśmy zechcieli wątpić w naukową dokładność tych stwierdzeń empirycznych, które zostały przecież eksperymentalnie zweryfikowane. Cała masa doświadczeń bodźcowych i ekstirpacyjnych dała nowe atuty nauce o możliwości trwałej lokalizacji „wyższych funkcji psychicznych” (włącznie z duchowymi) — ale atuty te, jak jeszcze zobaczymy, były pozorne. Doświadczenia, na które się powoływały, miały miejsce nie tylko przy dorywczych operacjach mózgu ludzkiego, lecz także były dokonywane na zwierzętach. I tak, Franz, Rothmann i inni byli w stanie dowieść, że ekstirpacja obu czołowych płatów mózgu u psów i małp prowadzi do zaniku tego, czego nauczyły się drogą tresury. Katzensteinowi udało się przeprowadzić dowód, że w mózgu psa znajduje się ośrodek zawierający cały zespół wydawania dźwięków — pewne miejsce w gyrus centralis anterior — którego dwustronna ekstirpacja likwiduje u psa na kilka miesięcy zdolność szczekania. U papugi udało się Kalischerowi przez dwustronną ekstirpację części czołowej i sąsiadującym z nią mesostriatum osiągnąć „motoryczną afazję” dla wyuczonych ludzkich słów. H. Munk był w stanie przez dwustronne usunięcie określonego miejsca w środku wypukłości płata potylicznego u psa wywołać „ślepotę duszy”: zwierzę wymijało chyżo przeszkody, nie umiało już jednak rozpoznać pejczy, miski z jedzeniem itp. Wreszcie po dwustronnych częściowych ciężkich uszkodzeniach

kory dochodzi do utraty znajomości znaczenia wołania, sygnałów itp., jednakże na drodze nowej tresury umiejętność ta może być odzyskana.

Takie odzyskanie utraconych umiejętności znamy też z kliniki chorób ludzi; także człowiek chorujący na afazję może znowu nauczyć się mówić, i to nawet w wypadkach, gdy odpowiedni ośrodek pozostał nadal uszkodzony. Jak więc da się to pogodzić z rzekomo uniwersalną koordynacją funkcji i ośrodka? Otóż ta koordynacja nie jest wcale jednoznaczna, względnie nie jest ostateczna. Ciągłe przekonujemy się doświadczalnie, że funkcję uszkodzonego „ośrodka” obejmuje inna partia mózgu, przejmując i zatrzymując zastępczo jego funkcję uszkodzonej części. Jednym słowem: znamy objaw tak zwanego wikarowania (odgrywania roli zastępczej). Stąd też jednak wiemy, że istnieje nie tylko koordynacja funkcji i ośrodka, a więc pełna możliwość lokalizacji zjawisk psychicznych i duchowych, ale wiemy także, iż musi istnieć jeszcze „armia rezerwowa” jakby „bezrobotnych” komórek mózgu, które w razie potrzeby wciągane są do wikarowania. Skąd jednak mózg ludzki „bierze” te komórki? Widocznie chodzi tu o takie komórki zwojów nerwowych (ganglionów) czy o neurony, które przedtem funkcjonalnie — jeśli tak można powiedzieć — leżały odłogiem. Otóż aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy nieco wybiec wprzód.

Dawno już okazało się, że zdanie: „Natura non facit saltus” nie jest w pełni słuszne. Przede wszystkim sprawdza się to w dziedzinie fizycznej, od kiedy Planck wystąpił ze swoją teorią kwantów. Przyroda jednak również poza dziedziną swoich mikrozwisk dokonuje „kwantowych” skoków także poza tym, czym zajmuje się fizyka jądrowa. Dlatego też natura, jak się wydaje, realizuje „kwantowe” skoki również i w tym, co C. von Economo nazywa progresywną cerebracją, a inni autorzy kefalizacją. E. Dubois wykazał prawdopodobieństwo tezy, że w drodze rozwoju antropoidów, a więc małp człekokształtnych, poprzez antropidy, czyli małpoludy, do późniejszych hominidów — kefalizacja odbywała się skokowo, wraz ze stopniowym zwiększaniem się mózgu wielkiego, co, jak się przypuszcza, oznacza, że liczba komórek ganglionowych kory mózgu wielkiego zwiększyła się w stosunku od 3,5 do 7 i następnie do 14. Doszło więc do dwukrotnego podwojenia

się liczby neuronów. Musiała tu w grę wchodzić mutacja, a więc skokowe rozmnażanie się komórek ganglionowych, których nie da się wytłumaczyć ani jako skutku selekcji, ani jako dostosowania się. Bolck uważa, że zjawisko to należy do samej istoty procesu powstania człowieka (por. Versluys, Pötl i Lorenz, *Hirngrösse und hormonales Geschehen bei der Menschwerdung*, Wien 1939).

Dla nas ważne jest to, że tymi mniej więcej 14 miliardami neuronów kory mózgu wielkiego, którymi dysponuje według Economa *homo sapiens recens*, dysponowali wprawdzie jeszcze nie antropidzi, a więc wczesna forma gatunku człowieka, ale już neandertalczyki, a więc pierwotna forma hominidów, i naturalnie także ich dawna forma (*homo sapiens fossilis*). Otóż jeżeli neandertalczyk był w posiadaniu tej samej liczby neuronów co my, to dla niego musiało to stanowić pewien rodzaj luksusu: na pewno z nich jeszcze nie korzystał. Ale również i człowiek dzisiejszy nie wykorzystuje ich w pełni. To twierdzenie nie jest tylko przypuszczeniem, albowiem Pötlowi udało się je udowodnić. Wskazał on, że mózg paralityków, których przez leczenie malarią doprowadzono do klinicznej restytucji, tak że odzyskiwali znowu pełną sprawność, mimo to wykazywał znaczny zanik komórek (Sträussler i Koskinas). Wynika z tego, że ci pacjenci, którzy dzięki malarii zostali praktycznie wyleczeni (a zmarli tylko na skutek jakichś innych chorób), mimo tego zaniku komórek mieli jeszcze do dyspozycji taką ilość neuronów, która im wystarczyła do prowadzenia normalnego życia. Innymi słowy: od tej pory wiemy, że przeciętny człowiek, także i dzisiejszy, ten posag, jaki w postaci komórek ganglionowych „otrzyma” od „natury”, ten dany mu „talent” wykorzystuje w bardzo małym stopniu.

Jakie są więc konsekwencje tego wszystkiego? Pierwsza konsekwencja odnosi się do sprawy indywidualnej, do indywidualnego przypadku choroby; w tym przypadku bowiem znajdujemy potwierdzenie tego wszystkiego, co mówiliśmy powyżej na temat możliwości wikarowania, gdyż teraz możemy zrozumieć, dlaczego człowiek w przypadku jakiegoś uszkodzenia mózgu, zachowuje jednak pewien niemały — że się tak wyrazimy — zakres działania, w obrębie którego mogą zostać restytuowane jego funkcje psychiczne i duchowe. Tym samym znajdujemy też odpo-

wiedź na nasze pytanie, skąd mózg „bierze” tę „armię rezerwową” funkcjonujących „wikarująco” neuronów: były one w rzeczywistości „bezrobotne” i leżały odłogiem.

Druga konsekwencja naszego powyższego stwierdzenia odnosi się nie do przypadku indywidualnego, lecz do generalnego, a mianowicie do „genus”: człowiek. Z naszego stwierdzenia wynika przecież, że cała ludzkość zarówno dziś, jak i uprzednio, zarówno obecnie, jak w czasach zamierzchłych — zawsze miała i ma możliwość dalszego rozwoju.

Rozwój człowieka nie jest więc wcale zakończony. Albowiem ostatnie skokowe, mutacyjne zwiększenie się liczby komórek ganglionowych kory kresomózgowia dało gatunkowi ludzkiemu niesłychaną szansę. Od człowieka jednak zależy tylko, czy skorzysta z tej szansy. Człowiek bowiem nie wydobył z siebie wszystkich możliwości, nie zdobył się na maksimum wysiłku — the best of it is not yet made. Jak okiem sięgnąć, nie widać ani śladu prorokowanego nadczłowieka (przynajmniej nie widać go od czasu prorokujących prawdziwych nadludzi: proroków...) jesteśmy jeszcze ludźmi fazy przejściowej.

Od czasu więc owej mutacji, która nagle obdarowała hominidów 14 miliardami neuronów, możemy datować ten nie zakończony rozwój człowieka, albo — jeśli ktoś woli — nastanie szóstego dnia stworzenia! Kiedy jednak w Księdze Rodzaju jest powiedziane, że człowiek został stworzony szóstego dnia, a siódmego Bóg spoczął, to możemy powiedzieć: siódmego dnia Bóg założył ręce i od tego czasu tylko w mocy człowieka leży, co sam z siebie uczyni — on sam. A Bóg? Bóg czeka i przypatruje się, jak człowiek twórczo realizuje dane mu możliwości. Jak już powiedzieliśmy, możliwości rozwoju człowieka nie są w pełni wykorzystane. Bóg jeszcze czeka jeszcze wypoczywa, jeszcze jest sabat, nie przerwany sabat.

W tym świetle rozwój człowieka, okazuje się, nie jest stworzeniem człowieka, lecz stworzeniem możliwości dla powstania człowieka, a w najlepszym razie tylko pośrednio jego stworzeniem, o ile tę możliwość powstania człowieka (w sensie biologicznym) byłoby można rozumieć jako jego stworzenie (w sensie teologicznym). Jakkolwiek by nie było — taka „możliwość” powstania człowieka czeka

na to, by on sam ją urzeczywistnił. Ten biologiczny rozwój człowieka jako nie dokończony, jest niczym mniej, ale też i niczym więcej niż konieczną, choć nie wystarczającą racją zaistnienia człowieka. A ten motyw będzie przewijać się jak czerwona nić przez wszystkie nasze dalsze dociekania. Idąc za tą nicią będziemy raz po raz, w różnych kształtach i przejawach dostrzegali przebliski tej jednej prawdy: że ani bios nigdy nie wytwarza logosu, ani physis czy soma nie wytwarzają psychiki, lecz jedynie tworzą warunki do ich powstawania.

Z tego wszystkiego, co dotąd powiedzieliśmy, wynika jasno, że nie może być mowy o jakiejś możliwości ścisłej lokalizacji poszczególnych funkcji w różnych ośrodkach mózgu, a przynajmniej nie może być o tym mowy w sensie uniwersalnego ich wzajemnego przyporządkowania. Dlatego możemy zgodzić się z następującym syntetycznym ujęciem problemu lokalizacji, sformułowanym przez Hansa Hoffa („Pötl-Festschrift”, Innsbruck 1949, s. 232): „Broca, Wernicke i inni próbowali przedstawić całe kresomózgowie jak rodzaj atlasu funkcji. Funkcje, które uległy zaburzeniom przy uszkodzeniach mózgu, usiłowali powiązać z poszczególnymi rejonami mózgu. Ta metoda wkrótce poniosła klęskę”.

Hoff przytacza tu następujący drastyczny przykład: „Trudno było uwierzyć, żeby engram słowa «dom» istniał w mózgu pacjenta, kiedy tenże nie mogąc znaleźć słowa «dom», wstał i powiedział: „To nie prowadzi do niczego, pójdę już do domu”.

Określonych procesów psychicznych nigdy nie da się zlokalizować; najwyżej możemy mówić o pewnych somatycznych warunkach ich przebiegu. Jeszcze mniej niż przebieg zjawisk psychicznych dałaby się zlokalizować dusza in toto: albo mówimy o duszy, a wtedy nie możemy jej zlokalizować, albo też mówimy o lokalizacji, a wtedy w najlepszym wypadku możemy mówić tylko o tym, że nieuszkodzenie pewnych partii mózgu jest do pewnego stopnia założeniem funkcji psychicznych, które wprowadzają z nimi skoordynowane, ale nie są w nich zlokalizowane.

Co więc za nonsensem musi wydawać się paplanina o jakimś „siedlisku duszy”. W związku z tym Klages przestrzega wyraźnie i z naciskiem przed „zabobonną obserwacją mózgu” i słusznie sądzi, że „zadaniem badań mózgu nie jest szukanie siedliska duszy, lecz szukanie w mózgu warunków urzeczywistnienia się psychicznych procesów i skłonności”. I przytacza następujące trafne porównanie: „Lampa elektryczna świeci dla rozjaśnienia pokoju; ktoś odkręca bezpiecznik i światło gaśnie. Nikt nie będzie uważał miejsca, gdzie znajdował się bezpiecznik, za źródło światła”. Podobnie Hoff pisze: „Dla każdego jest jasne, że auto, którego świeca nie funkcjonuje, nie może jechać. Nikt jednak nie będzie twierdzić, że świeca wprawia auto w ruch” (dz. cyt., s. 233).

Jak mało więc zrozumienia możemy okazać dla takich twierdzeń, jak te o „pewnych partiach komórek” lub „systemach komórek”, które — „jeżeli są bardzo liczne i obdarzone dużą mocą” — wytwarzają nerwowe procesy, z których rodzą się: żądza pieniędzy, pragnienie poznania lub potrzeby artystyczne” (H. Rohrer, *Kleine Charakterkunde*, wydanie V, 1948, s. 216). Naszym zdaniem czynnik somatyczny niczego nie wytwarza i nie pozwala się wytwarzać, nie sprawia on niczego, lecz tylko stanowi warunek. O ile ze względów praktycznych bliska jest nam nauka o wzajemnym oddziaływaniu psychofizycznym, to nie podpisujemy się pod nią bez reszty, a to z tego względu, że nie może być właściwie mowy o wywoływaniu zjawisk psychicznych przez czynnik fizyczny.

Całkiem już naiwne i śmieszne musi nam wydawać się, kiedy jeszcze dzisiaj — wychodząc poza wszelkie wzajemne oddziaływanie względnie wszechstronną paralelność — głosi się identyczność świata psychicznego i fizycznego, i to identyczność globalną. I tak czytamy w tak zwanych *Richtlinien einer Philosophie der Medizin* A. W. Kneuckera (USA), które ukazały się w Wiedniu w r. 1949: „Dusza nie jest niczym innym jak całością kompleksowej czynności centralnego systemu nerwowego... a tym samym funkcją materii... mówiąc zaś krócej: wszystko jest materią lub funkcją materii... Mózg jest maszyną duszy, jego paliwem są hormony. Od ich składu zależy funkcjonowanie tej maszyny” (s. 36). Wymieniony autor mówi tu naturalnie tylko o „tak zwanej” duszy (s. 115),

a więc też tylko o „tak zwanej” psychologii (s. 183), i stąd też o tak zwanej przez niego „psychektomii” (s. 37).

A więc funkcje psychiczne są tylko uwarunkowane czynnikami somatycznymi, ale nie są przez nie wywołane. Tym, co najprawdopodobniej może być rzeczywiście wywołane, są zakłócenia funkcji psychicznych. Również Pötzl jest zdania, że „tym, co daje się zlokalizować, nie jest funkcja, lecz tylko zakłócenie funkcji” (*Bemerkungen zum Agnosie-Fall von Clemens Faust*, „Der Nervenarzt” 29, 8, 1948, s. 354). Przy tym jednak nie wolno nam przeoczyć faktu, że to samo, co dotyczy uszkodzeń mózgu, nie tylko dotyczy ogólnie chorobowych stanów centralnego układu nerwowego — łącznie z układem wegetatywnym — lecz także ponadto pobudzeń systemu wydzielania wewnętrznego.¹

Teraz rozumiemy, że von Weizsäcker miał prawo powiedzieć: „Badanie istoty życia przez nauki przyrodnicze wyjaśnia w najgłębszym sensie tylko przejawy patologiczne”.

Podobnie jak choroba natury somatycznej powoduje tylko zakłócenie funkcji psychicznych, tak też leczenie somatyczne (za pomocą lekarstw, zabiegów chirurgicznych itd.) powoduje tylko funkcjonalne usunięcie z zakłócenia funkcji psychicznych. A więc w dalszym ciągu pozostaje słuszne nasze początkowe twierdzenie, w myśl którego zjawiska duszy i ducha nie są wywołane przez czynnik cielesny, tylko są przezeń uwarunkowane. Jednym słowem: to, co choroba uniemożliwia, staje się znowu możliwe dzięki leczeniu. Takie tylko i nie inne jest znaczenie wyrażenia: „przywrócenie funkcji”.

A więc — raz jeszcze — powinniśmy się wystrzegać mylenia terminów: warunkowanie (*Konditionierung*) i konstytuowanie (*Konstituierung*) — także tam, gdzie chodzi nie o chorobę, lecz o leczenie. Weźmy taki przykład z codziennego życia: ktoś zaprasza kogoś „do zjedzenia” z nim na przykład kolacji; czy jednak rzeczywiście zaprasza się go „do zjedzenia” kolacji? Gospodarze zrezygnowaliby zapewne z gościa, który by takie zapro-

¹ Por. przykładowo moją pracę: *Über ein psych-dynamisches Syndrom und seine Beziehungen zu Funktionsstörungen der Nebennierenrinde*, „Schweizer Medizinische Wochenschrift”.

szenie zrozumiał dosłownie i odpowiednio się zachowywał. Byłoby to wielkie nieporozumienie, a gość naraziłby się na zarzut uchybienia dobrym manierom! Przecież przychodzi on nie po to, aby się najeść do syta, lecz po to, żeby pogawędzić. Czyż to jednak nie oznacza, że dobre jedzenie, na które się zaprasza, ma tylko pomóc mu w ułatwieniu konwersacji i aby nie zakłócało jej burczenie pustego żołądka? Również i kawa, którą podaje się po jedzeniu, służy nie do tego, żeby spowodować rozmowę, lecz do stworzenia sprzyjających warunków do rozmowy — kawa ma usunąć ewentualne zmęczenie biesiadników.

To napomknięcie o skutkach jednego ze środków pobudzających wprowadza temat terapii za pomocą środków leczniczych, temat leczenia lekarskimi. Tak samo jak istnieje specyficzna patogeneza somatyczno-psychiczna, tak też znana jest specyficzna terapia za pomocą lekarstw. Tak jak ciągle jeszcze nie poznany, przebiegający fazowo proces somatyczny, który nazywamy melancholią endogenną, prowadzi do specyficznego lęku, tak też — jak wiadomo — opium oddziałuje (nie mniej specyficznie) dodatnio na ten właśnie specyficzny lęk. Im bardziej banalne są takie związki, tym bardziej stają się wyraziste: na menstrualne dystymie można oddziaływać nierzadko przez podawanie jadalnej sody (rzekomo należy to tłumaczyć wpływem acydów względnie alkali na stany uczuciowe).

Jasne jest, że wszędzie tam, gdzie znamy specyficzną etiologię jakiegoś somatycznego symptomu psychicznego, najodpowiedniejsza jest również specyficzna terapia. I tak na przykład wiemy, że u podstaw agorafobii (lęku przestrzeni) nie rzadko leży nadczynność tarczycy — na ten specyficzny związek sam w innym miejscu kilkakrotnie wskazywałem — to tym samym jest to jednoznaczna wskazówka w konkretnej sytuacji dla równie specyficznej terapii; a kiedy — odwrotnie — słyszymy, że syndrom depersonalizacji odpowiada desoksykortykosteronowi, to wtedy wolno nam — przynajmniej w pojedynczych przypadkach — wyciągnąć wnioski w odniesieniu do jakiejś równie specyficznej patogenezy (zob. moją wyżej cytowaną pracę, *Über ein psych-dynamisches Syndrom...*).

Przedtem mówiliśmy o tym, że usunięcia zakłóceń funkcji psychicznych przez czynniki somatyczne — o ile przedtem zakłócały one te funkcje — można dokonać nie tylko za

pomocą lekarstw, lecz także za pomocą zabiegów chirurgicznych. W istocie okrzyczana psychosomatyka, w sensie kierowanej etiologii ma swój korelat — w sensie odwrotnie kierowanej terapii — a ten korelat musi robić na nas największe wrażenie tam, gdzie czynniki somatyczne zostają dotknięte bezpośrednio, gdzie dokonuje się zabiegu bezpośrednio na mózgu za pomocą narzędzi chirurgicznych. Już mówi się o „psychochirurgii” — tak jak gdyby jakiś zabieg chirurgiczny kiedykolwiek był rzeczywiście dokonywany na psychice, jak gdyby skalpelem można było kiedykolwiek osiągnąć rzeczywistości psychicznej, czy też duchowej. Ale również mówi się o „psychochemii” i chociaż pod tą nazwą rozumie się nie tyle oddziaływanie terapeutyczne, ile raczej oddziaływanie etiologiczne czynników chemicznych na zjawiska psychiczne, to i ta nazwa ma znaczenie jedynie w tym uwarunkowanym sensie, do którego ciągle wracamy: w sensie uwarunkowania, ale nie wywoływania zjawisk.

I chociaż terminy „psychochemia” względnie „psychochirurgia” używane są bezkrytycznie, co powoduje, że tworzy się iluzję, jakoby kiedyś w przyszłości można było psychoterapię zastąpić przez psychochirurgię czy psychochemię, to stale musimy przestrzegać przed takim rozwojem, który musiałby prowadzić do chemizacji, chirurgizacji i kolektywizacji tego, co niegdyś nosiło dumną nazwę psychoterapii i miało pozostać psychoterapią też w tym wzniosłym sensie, że pod nazwą „psyche” rozumiało się duszę człowieka, osobę ludzką — to, co duchowe w człowieku.

Padło tu wyrażenie „kolektywizacja psychoterapii”; co jednak przez nie rozumiemy? Myślimy tu znowu o tak popularnej ostatnio terapii grupowej. Otóż w tej sprawie można krótko powiedzieć: terapia grupowa ma bez wątpienia swoje zastosowania. Na przykład trening relaksowy według J. H. Schultza nadaje się do tego idealnie. Również podczas wojny bywały często sytuacje, w których kolektywna psychoterapia musiała wydawać się szczególnie wskazana, w czasie powojennym jednak przyczyną, która każe ją stosować, może być niedobór fachowy personelu lekarskiego. Mimo to nie wolno nam

zapominać, że terapia grupowa jest wskazana właśnie tylko in emergency case, że nie jest nigdy metodą z wyboru, lecz zawsze tylko metodą z konieczności. Terapia grupowa nie może być pełnowartościową psychoterapią już choćby dlatego, że brakuje jej adekwatnego przedmiotu, jako że jej przedmiotem powinna być „psychika grupowa”, która jednak w ścisłym, ontologicznym sensie nie istnieje. Przy każdej prawdziwej psychoterapii obowiązuje warunek, żeby mogła się ona zwracać do indywiduum jako takiego. Nieprzypadkowo C. G. Jung widzi w końcu w procesie psychoterapeutycznym proces indywiduacji. Ale słowem „indywiduum” wyraziliśmy jeszcze za mało: indywiduum jest przecież ciągle jeszcze istnością biologiczno-psychologiczną. Psychoterapia jednak ma przecież za przedmiot coś duchowego — duchową osobę, i to właśnie w jej istotnej jednorazowości i swoistości. W tym sensie psychoterapia nigdy nie będzie miała dość indywidualizowania, a ona jest właśnie tym, co w tytule książki Paula Tourniera wyrażone jest programowo: *Médecine de la personne*.

Zostałaby jeszcze do rozpatrzenia „chemizacja” psychoterapii. Pod tym słowem rozumiemy narkoanalizę, która, jak wiadomo, pojawiła się podczas drugiej wojny światowej i to w bardzo ciekawy sposób: podczas pierwszej wojny światowej przystąpiono do oddziaływania na nerwice mniej lub bardziej wzmocnionymi prądami elektrycznymi, natomiast w przeciwieństwie do tej elektryfikacji psychoterapii podczas ostatniej wojny światowej doszło do jej „chemizacji”.

W rzeczywistości przy narkoanalizie nie chodzi o prawdziwe postępowanie analityczne, albowiem to, czego dokonuje prawidłowa psychoterapia analityczna, to usuwanie stłumień i uświadamianie tego, co jest nieświadome. A jak rzecz ma się z narkoanalizą?

Z odnośnych publikacji podobnie jak i z naszych własnych doświadczeń¹ wynika jednoznacznie, że główną domeną narkoanalizy jest z jednej strony demaskowanie symulacji względnie dysymulacji a z drugiej strony przełamanie osłupienia. W przypadku symulacji od samego początku nie chodzi — jak to ma miejsce w prawdziwym

¹ Zob. Frankl i Strotzka, *Narkodiagnose*, „Wiener Klinische Wochenschrift”.

postępowaniu analitycznym — o to, co zostało stłumione, lecz o to, co zostało utajone, nie o to, co nieświadome, lecz o to, co nie zostało wypowiedziane. Przy tym jednak nie zostaje nawet powiedziana prawda, to znaczy: albo nie cała prawda, albo nie czysta prawda; albowiem albo pacjent (jeszcze pod działaniem środka narkoanalitycznego) zatrzymuje to lub owo dla siebie, albo też mówi coś, co nie jest prawdą, lecz coś sugerowanego, a pod działaniem narkoanalizy człowiek jest — co dowiedziono — szczególnie podatny na sugestię.

Jeżeli przy demaskowaniu symulacji nie chodzi o coś stłumionego, lecz o coś utajonego, to w przypadku przełamania osłupienia również nie chodzi o usunięcie jakiegoś stłumienia, lecz o zahamowanie. Między stłumieniem a zahamowaniem istnieje jednak zasadnicza różnica, która staje się dla nas jasna, kiedy tylko uświadomimy sobie, że id przy stłumieniu zostaje wyparte przez ego, podczas gdy — odwrotnie — przy zahamowaniu ego hamowane jest przez id.

Zasadniczo u podstaw narkoanalizy leży odmiana zasady „in vino veritas”: „in sero veritas”, a mianowicie w „serum prawdy”. Faktycznie jednak przy narkoanalizie ukazuje się tylko popędowa część psychicznej rzeczywistości, ale nie cała prawda: do niej zaliczają się też stłumienia. Jak według Maksa Liebermana sztuka rysowania polega na wyładowywaniu się, tak byt człowieka polega w największej mierze na zrezygnowaniu z tego, ku czemu jest popychany, w tłumieniu tego, do czego prze go popęd. Także w psychoterapii nie jest najważniejsza popędlliwość — id — a raczej to, co czyni z nią ego. W narkoanalizie jednak ego przestało już robić cokolwiek. Tutaj id zostaje dopuszczone do głosu, a ego zmuszone do milczenia. A jeśli gdzie, to właśnie w narkoanalizie sprawdza się powiedzenie Schillera: „Jeśli mówi dusza, to ach dusza już nie mówi”.

Wreszcie w odniesieniu do „chirurgizacji” psychoterapii można powiedzieć, co następuje: założenie „psychochirurgii” trzeba szukać daleko wstecz.

Przede wszystkim należałoby wspomnieć o znanych spostrzeżeniach, które dowodzą, że tak zwana moria, a więc pewnego rodzaju euforia z idiotycznym dowcipkowaniem itp., jest symptomatyczna dla procesów mózgu czołowego,

podczas gdy z drugiej strony okazuje się, że tam właśnie zlokalizowane procesy chorobowe również mogą prowadzić do specyficznego zakłócenia popędu, a mianowicie do typowego frontalnego zahamowania popędu. Od czasu jednak, gdy Pötzl (por. *Psychische Enthemmungsreaktion nach Operation einer Zyste im Schweifkern*, „Medizinische Klinik” 1923, I) zdołał wykazać, że przekłucie błonki kory mózgowej prowadzi do maniakalnych stanów podniecenia, a później Förster i Gagel skonstatowali ten sam defekt przy zabiegu dokonanym w pobliżu trzeciej komory mózgowej, wydaje się, że nie ma już sprzeczności między wariantem minus a wariantem plus zachowania się, to jest między zakłóceniem popędu a podnieceniem.

W konkretnym przypadku może też dojść do przejścia jednego zachowania się w inne. I tak przypominam sobie przypadek pacjenta z wrzodem na mózgu czołowym, którego istnienie stwierdzono na moim oddziale neurologicznym; później pacjenta operowano w klinice chirurgicznej, przy czym musiała zostać otwarta jedna jama oczna, a więc błonka musiała być uszkodzona. Podczas gdy chory przed operacją był zgryźliwy i wykazywał charakterystyczne dla procesu czołowego zakłócenia popędu, po operacji wykazywał wyraźną morię, charakterystyczną właśnie dla skutków uszkodzenia błonki mózgowej. I tak na przykład na pytanie pielęgniarki, jak długo (niemieckie wie lange może także znaczyć, jak długo) był w klinice chirurgicznej, dał odpowiedź typową dla morii: „Tyle samo, co na klinice neurologicznej: 1 m 72 cm!”

Po podjęciu przez Burkhardta jeszcze w 1890 r. próby leczenia psychoz na drodze chirurgicznej, w 1932 r. Hoff i Pötzl dokonali próby wywołania w celach terapeutycznych psychicznych efektów zabiegów operacyjnych, które uzyskiwali przedtem przypadkowo. Na większą skalę próby tego rodzaju zostały podjęte dopiero przez Moniza, po raz pierwszy w 1935 r., kiedy wystąpił on ze swoją ideą przedczołowej leukotomii względnie lobotomii.

Jeśli pominiemy wszystkie praktyczne sukcesy, to trzeba powiedzieć, że teoretyczne przesłanki, od których wyszedł Moniz, nie wytrzymują krytyki. Jego celem było przecież oddzielanie synaps drogą operacyjną i tą drogą niweczenie tych asocjacji, które u człowieka chorego psychicznie miały być podstawą obłąkańczych idei. Te obłąkańcze idee, jak

to przedstawiał sobie wielki Moniz, są lokalnie związane z określonymi „torami” i przez zabieg operacyjny miałyby się „wykolejać”. Moniz próbował zatem podejść do problemu chorej psychiki ze skalpelem w rękę w taki sposób, jak Aleksander Wielki do węzła gordyjskiego. Moniz chciał obłąkańcze asocjacje dosłownie rozerwać.

Już po próbach leczenia psychoz szokami względnie konwulsjami, zdarzało się, że praktyka w żaden sposób nie zgadzała się z teoretycznymi przesłankami, natomiast przynosiła rezultaty. Badający jednak nie powinien dać się tym zwieść. W licznych natomiast przypadkach późniejszych próby teoretycznego wyjaśnienia faktów, podane przez autorów nowych metod terapeutycznych, przypominają to, co psychiatra nazywa „wtórnie racjonalizującym obłędem wyjaśnień”.

Jak się ma sprawa z chirurgiczną możliwością dotarcia do psychiki? Pytanie musi wydawać się nam o tyle ważne, że w ostatnich czasach mnożą się wypowiedzi, które głoszą iż leukotomia niszczy duszę, przy czym przez termin „dusza” bez wątpienia rozumie się duchową osobę. Na ten temat należałoby coś powiedzieć.

Ostatnio przede wszystkim Erwin Stengel (*Die Läsionen im Stirnhirn nach präfrontaler Leukotomie*, „Pötzl-Festschrift”, Innsbruck 1949, s. 446) doniósł o spostrzeżeniach ilustrujących „zadziwiającą różnorodność końcowych rezultatów patologicznych, ku którym zmierza leukotomia”, przy czym mówi się o „zdumiewającej nieregularności uszkodzeń operacyjnych przy zwykłej technice leukotomii”. Kiedy i gdzie natrafi się na „duszę”? To — jak wiemy — z góry fałszywie postawione topograficzne pytanie pozostaje bez odpowiedzi (skądinąd wiemy, że z zasadniczych względów odpowiedź jest niemożliwa). Więcej jeszcze: A. Meyer i E. Beck („Journal of Mental Science” 89, 161, 1943 i 91, 411) mogli stwierdzić na drodze autopsji, że w jednym wypadku u chorego, który wykazywał przez całe życie dodatnią remisję, a więc daleko idące psychiczne polepszenie po operacji, tor talamo-frontalny był nienaruszony — a więc właśnie ten tor, który miał być zniszczony.

Mimo to dzisiaj mówi się o zniszczeniu nie tylko ego, lecz nawet superego — jak gdyby się coś takiego kiedykolwiek dało zlokalizować. Mówi się na przykład, że „przez zniszczenie mózgu czołowego człowiek zostaje wyłączony

z zasięgu moralnej odpowiedzialności i odpowiedzialności sumienia", że „zanika zdolność kierowania się duchowymi wartościami", że leukotomia prowadzi do „zniszczenia czołowego substratu, skorelowanego z wszelkim przeżyciem wartości", a leukotomizowanie oznacza „położenie kresu człowieczeństwu chorego" (S. Haddenbrock, *Radikaltherapie durch Defrontalisation?*, „Medizinische Klinik" 44, 3, 1949, s. 69). Według F. Reitmanna („Journal of Mental Sciences" 91, 1945, 318) u osób operowanych w ten sposób miejsce idealistycznej koncepcji moralnej zajmuje bardziej praktyczne potraktowanie moralności. W myśl wypowiedzi małżonki jednego z pacjentów, u którego zastosowano leukotomię, doszło do zniszczenia jego „duszy" (informacja E. L. Huttona, „Journal of Mental Sciences" 93, 1947, 31). Reitmann (dz. cyt.) uważał też, że u takich pacjentów można zaobserwować brak zrozumienia dla spraw teoretycznych, estetycznych, etycznych i religijnych.

Mimo to okazuje się na przykład, że inteligencja także po leukotomii ponosi małą szkodę. Cóż innego ma to oznaczać jak nie to, że „gnostyczny" moment człowieczeństwa zostaje względnie zachowany również po leukotomii. A jak wygląda sprawa drugiego momentu, który konstytuuje człowieka, momentu etycznego? (Te obydwa momenty odpowiadają podwójnemu aspektowi bytu ludzkiego: świadomości i odpowiedzialności). Czyżby człowiek poddany leukotomii faktycznie stawał się kimś innym, faktycznie nie był już „sobą" samym — jaźnią w sensie osoby duchowo-moralnej?

Otóż naszym zdaniem w żadnym wypadku tak nie jest. Jedna z naszych chorych, którą poddano leukotomii ze względu na wrzód na wzgórzu wzrokowym, pytana o zmiany osobowości, podała, że stała się tylko mniej wrażliwa, mniej skłonna do rozczulania się, mniej płaczliwa. Te dane zgadzają się z danymi Stransky'ego (*Leukotomie bei einer schweren Zwangsneurose*, „Wiener klinische Wochenschrift" 61, 17, 1949, 263), w myśl których ustępuje „chorobliwy, uczuciowy nacisk pewnych wyobrażeń"; Stransky wskazuje ogólnie na to, że w pierwszym rzędzie moment patyczny (patisch) zostaje wciągnięty przez leukotomię do współcierpienia. To jest też pewno powodem, dla którego na przykład u chorych cierpiących na nie dającego się operować raka, po leukotomii znika strach przed

nieodwracalną śmiercią (Haddenbrock, dz. cyt.). Jednakże nie rozumiemy, dlaczego z tego wyłącznie powodu „człowiek miałby być pozbawiony substratu swego człowieczeństwa" (tamże). W ten sposób doszliśmy jednak znowu do problemu oddziaływania leukotomii na osobową egzystencję. Zbadajmy sprawę innej pacjentki z naszej własnej kazuistyki:

pacjentka ta cierpiała na najcięższą nerwicę natręctw i leczona była przez wiele lat nie tylko metodą psychoanalizy i psychologii indywidualnej, lecz także szokami insulinowymi, kardiozolowymi i elektrycznymi — bez rezultatu.¹ Po tym wszystkim i po własnych nadaremnych próbach psychoterapeutycznych zastosowaliśmy leukotomię, która doprowadziła do całkowicie frapującego sukcesu. Dopuśćmy jednak do głosu naszą chorą: „Jest mi dużo lepiej, mogę znowu pracować jak wtedy, kiedy byłam zdrowa. Wprawdzie dręczą mnie jeszcze natręctwa, lecz mogę się przed nimi bronić, przedtem na przykład wskutek tych natręctw nie mogłam wcale czytać, musiałam wszystko czytać po dziesięć razy, teraz nie muszę już niczego powtarzać". Jak miała się sprawa z jej estetycznymi zainteresowaniami, o których zaniku mówią niejedni autorzy: „Znowu interesuję się ogromnie muzyką". A jak przedstawiają się jej zainteresowania etyczne? Chora okazuje dużo współczucia innym i wiedzona nim wyraża tylko jedno życzenie: żeby również innym cierpiącym można było pomóc, tak jak jej, w ten sam sposób! Następnie zapytałśmy ją, czy czuje się w jakiś sposób zmieniona: „Żyję teraz w innym świecie, właściwie nie można tego wcale wyrazić słowami; przedtem nic dla mnie nie istniało, była to wegetacja, nie życie, męczyłam się zaledwie dręczona; teraz to minęło; to cierpienie, które czasem jeszcze pojawia się, umiem już szybko przezwyciężyć". (Czy pozostała Pani „sobą"?), „Stałam się inna." (O ile?) „Przecież teraz to jest znowu życie." (Kiedy była Pani względnie stała się Pani znowu „sobą"?), „Teraz, po operacji, teraz to wszystko jest o wiele naturalniejsze niż wówczas; wówczas wszystko było natręctwem, istniały tylko natręctwa; teraz wszystko jest tak, jak właśnie ma być, przychodzę do siebie; przed ope-

¹ „Po szoku zapomniałam wszystko, nawet własny adres; nie zapominałam tylko o dręczących mnie natręctwach."

racją nie byłam w ogóle człowiekiem, lecz nieszczęściem dla ludzkości i dla siebie; teraz również inni ludzie mówią mi, że jestem zupełnie inna." Na bezpośrednie pytanie, czy zatraciła swoje „ja” odpowiada następująco: „Nie miałam mojego «ja»; dzięki operacji przyszedłam znowu do siebie, wróciłam do mojej osoby (to wyrażenie rozmyślnie pomijaliśmy przy stawianiu wszystkich pytań!) i mimo tej choroby wcale nie jestem zła, nauczyłam się bowiem współżyć z cierpieniem, bardzo dużo zyskałam dzięki temu pod względem duchowym.¹ Interesowałam się już moim życiem wewnętrznym i zainteresowanie to nie minęło po operacji”.

Ten człowiek stał się dzięki operacji człowiekiem — „sobą”, gdyż właśnie choroba trzymała go w oddaleniu od jego człowieczeństwa, od jego samourzeczywistnienia, choroba, z powodu której kobieta ta była operowana, a nie sama operacja. W ogóle wszelkiego rodzaju psychiczne następstwa operacji — zakładając, że operacja była w ogóle wskazana — są zawsze mniejszym złem. Toteż słusznie stwierdza Max Zehnder (*Psychochirurgie in USA*, „Schweizer Medizinische Wochenschrift” 79, 9, 1940, s. 183), że za każdym razem należy rozważyć, „czy jednostka zmieniona przez chorobę traci więcej przez endogenne impulsy przymusowe, czy przez zabieg operacyjny”. Nasza pacjentka opanowana przez natręctwa nie zdradzała żadnych godnych wzmianki uszkodzeń przez operację; przeciwnie, po operacji stała się nieporównanie naturalniejsza, bardziej „syntoniczna” (analogicznie chora Stransky’ego, dz. cyt., z jej „swobodną, naturalną osobowością” po operacji). Mimo to chcieliśmy zadać sobie pytanie, czy następstwa wszelkiego rodzaju operacji można przypisać duchowej osobie. Otóż sądzimy, że niektórych takich gnostycznych defektów i etycznych mankamentów nie należy przypisywać nieomówionemu „duchu” lub sumienia czy raczej specyficznemu brakowi przytomności umysłu, względnie „przytomności sumienia”. Na tej drodze dałoby się bez reszty zrozumieć typowe pooperacyjne czynności przypominające „krótkie spięcia” — w odnośnych wypadkach bowiem chodzi o takie czynności. Przeciw bra-

¹ Tutaj można by mówić o wewnętrznej moralnej korzyści, jaką przynosi choroba.

kowi samej „przytomności sumienia” można by jednak poradzić pooperacyjnie na drodze psychoterapeutycznej.

Z góry musi nam wydawać się rzeczą niemożliwą, żeby coś takiego jak „ja” lub duchowa osoba mogła być w ogóle dostępna psychochirurgicznemu cięciu. Jaki rażący materializm kryje się w pojęciu, że coś podobnego jest możliwe. Także leukotomia nie dotyka wcale duchowej osoby, lecz tylko psychofizyczny organizm — tylko faktyczność (Faktizität), a nie (jak myśli Haddenbrock, dz. cyt.) egzystencjalność (Existentialität). W czym więc moglibyśmy widzieć istotę zmiany w obrębie psychofizycznej faktyczności osobnika leczonego leukotomią?

Według naszego przeświadczenia „ja” istnieje niezmiennie potem, jak przedtem, a więc także po operacji, z tym tylko, że to id oddaliło się od „ja” — a przez operację id zostaje przesunięte w pobliże „ja”. I przez to rozdzielone zostają skłócone części: id zostawia odtąd „ja” w spokoju i vice versa.

Całkowitą słuszność ma Haddenbrock (dz. cyt.), kiedy pisze, że „nie choroba, lecz przeżycie choroby wyznacza wskazanie” dla leukotomii; naszym zdaniem, pod wpływem leukotomii zmienia się nie to, co przeżywa, lecz leukotomia zwiększa oddalenie od tego, co przeżywane; to zwiększenie dystansu robi wrażenie, jak gdyby było równoznaczne z utratą „ja”, a to dlatego, że „ja” nigdy nie ujawniam się „sam w sobie”, lecz raczej w kształtowaniu i w przezwyciężaniu id. Nie zapominajmy bowiem, że „ja” w ogóle „jest” tylko w relacji do jakiegoś „nie-ja”, przez odcinanie się od jakiegoś „nie-ja” czy wtedy, kiedy to „nie-ja” będzie oznaczało id (Freud), czy też będzie to oznaczało „się” (Man) (Adler), czy też „ty” (Du) (L. Binswanger). I tu pokazuje się, że każdy byt konstytuuje się jako inny (Anders-sein), to znaczy w relacjach.¹

Kiedy Haddenbrock (dz. cyt.) pisze, że także leukotomia — podobnie jak psychoterapia — dotyka nie chorego organizm, lecz chorą osobowość i osiąga cele będące celami duszpasterstwa w szerokim jego rozumieniu — mianowicie zmianę postawy podmiotu wobec „choroby”, to myli się o tyle, że w rzeczywistości ani osobowość, ani jej postawa

¹ Por. V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Wien 1946, s. 3.

nie zostają zmienione przez leukotomię, natomiast leukotomia jedynie ułatwia przyjęcie tej postawy. Nieprawdą jest, że „za pomocą leukotomii dokonuje się zmian w człowieku jako reagującej istocie duchowej” (tamże), lecz w wielu wypadkach tej duchowej istocie w ogóle umożliwia się reagowanie godne człowieka — na przykład przez to, że choremu na nerwicę natręctw po operacji „te urojenia wydają się mniej bliskie osobowości”, jak formułuje to Stransky (dz. cyt.) i jak się też okazało u naszej chorej. Jakim prawem jednak Haddenbrock (dz. cyt.) twierdzi, że leukotomia jest w stanie „usunąć mechanizm nerwicy, która zakłada istotę obdarzoną sumieniem, przez usunięcie tego założenia”, tego niepodobna wyjaśnić.

Zapamiętajmy więc: to, co określone jest przez id, staje się przez leukotomię dalsze w stosunku do „ja”. Z tego jednak wynika wskazanie dla owego zabiegu, gdyż obecnie wiemy dokładnie, kiedy jedynie ten zabieg może być zastosowany: tylko tam, gdzie przy cierpieniu jakiegoś człowieka występuje cierpienie związane z id, ale nie cierpienie dotyczące „ja”. Cierpienie związane z id, na przykład znoszenie bólów wywołanych przerzutami raka — jest niepotrzebnym cierpieniem. Cierpienie związane z „ja” jest jednak cierpieniem koniecznym. Cierpienia zesłane przez los, a więc cierpienia, które w jakiś sposób należą do człowieka — na przykład smutek po śmierci kogoś ukochanego — nie należy, naturalnie, nigdy próbować usuwać za pomocą leukotomii. Niepotrzebne cierpienie jest bezsensownym cierpieniem, potrzebne cierpienie — jest cierpieniem sensownym. Pozwolić człowiekowi cierpieć niepotrzebnie — nie jest zgodne z zawodem lekarza; uwolnić jednak człowieka od koniecznego cierpienia byłoby niehumanitarne. Człowiek ma bowiem prawo do tego, żeby swój ból wycierpieć, podobnie jak ma on — jak powiada Rilke — prawo do umierania swoją śmiercią, albo — jak pisze Scheler — jak przestępca ma ludzkie prawo do odpokutowania swojej winy. Trzeba jednak z góry założyć, że ból, który świadomie pozostawiamy człowiekowi, jest rzeczywiście „jego” bólem, a więc właśnie bólem związanym z jego „ja”, a nie z id. A więc bóle wywołane rakiem należą raczej do wzgórza wzrokowego, nie zaś do „ja”. Jednakże smutek po zmarłym należy z pewnością do

człowieka, a nie do wzgórza wzrokowego. To, co w wypadku tego cierpienia związanego z „ja” jedynie i wyłącznie uzyskałoby się na drodze leukotomii, byłoby nie zdobyciem dystansu od „ja”, lecz staniem się sobie obcym. Dopiero wtedy i tylko wtedy leukotomia byłaby obliczona na coś, co mielibyśmy prawo nazwać częściową eutanazją. Kto jednak — tak jak my — stoi na stanowisku, że zadaniem lekarza nie jest dostarczać euforii à tout prix, a więc i za cenę zmniejszonego sensu życia, za cenę zubożenia tego sensu, ten nie pozwoli sobie na odebranie cierpiącemu „jego” bólu, jego pełnego sensu i dającego się usensownić bólu; przeciwnie, będzie się on starał dać mu to, czego mu potrzeba: zdolności do cierpienia.

Nie ma żadnych specyficznych wskazań dla leukotomii. Z tego powodu nie można po prostu powiedzieć, że zakres wskazań dla leukotomii należy ograniczyć do psychoz; ewentualnie musielibyśmy wtedy dodać: i do takich nerwic, które uważa się za równe psychozom. To równanie może być równaniem albo quoad geneza, albo quoad prognoza, a mianowicie albo wobec ostatecznie somatycznej genezy (nerwica natręctw), albo wobec na tyle niekorzystnej prognozy, że zachodzi wielkie niebezpieczeństwo samobójstwa — wtedy byłoby to wskazanie ważne życiowo — albo w przypadku, gdy zawiodą wszystkie inne możliwe sposoby leczenia. Dlatego możemy uznać raczej Stransky’ego (dz. cyt.), kiedy w tym kontekście mówi o leukotomii jako o „ultima ratio”.

Spróbujmy jednak przeciwstawić leukotomii narkoanalizę: w narkoanalizie — jak mówiliśmy — zmusza się „ja” do milczenia, w leukotomii „ja” zostaje uciszone, uspokojone; w narkoanalizie to id odrywa się od „ja” — przez leukotomię „ja” zostaje odciążone od id: afektywność, impulsywność zostają niejako zasypane, vis a tergo zostaje zduszona; jednym słowem: wewnętrzna sytuacja człowieka w narkoanalizie to wiatr bez żagla, a sytuacja człowieka po leukotomii to żagiel bez wiatru. Stwierdzamy stanowczo: z terapeutycznego efektu zabiegu psychochirurgicznego nie wolno przedwcześnie wnioskować o tym, co duchowe. Tego, co duchowe w człowieku, nie da się — podobnie jak za pomocą obdukcji — udostępnić za pomocą operacji. Jeśli ktoś chce to

wyrazić żargonem klinicznym, może też powiedzieć: o tym, co duchowe nie można nigdy wyrokować *ex iuvantibus*. My możemy tylko jedno: to, co jest duszą i duchem, ulega wpływom cielesnym — w ten czy inny sposób: korzystnie lub niekorzystnie. Nie na miejscu jest jednak uzupełniać tę tezę wnioskiem, że to, co duchowe, jest tylko skutkiem, produktem, tylko rezultatem, epifenomenem, lub jak mówili cytowani autorzy: „czymś wywołanym”, „jedynie funkcją materii” czy tym podobne.

To, co cielesne, jest *conditio*, ale nie *causa* duszy czy ducha. Cielesna choroba ogranicza możliwość rozwinięcia się duchowej osobowości, a somatyczne leczenie przywraca ją z powrotem, daje jej znowu sposobność rozwinięcia się — tego uczy nas doświadczenie kliniczne — nie mniej, ale też i nie więcej. To, co możemy wyjaśnić od strony klinicznej, to tylko zawężenie możliwości tego, co duchowe, ale zrozumieć rzeczywistość tego, co duchowe, potrafimy tylko z metaklinicznego punktu widzenia.

Jakie wrażenie musi na nas robić na przykład następujący fragment publikacji pewnego amerykańskiego autora: „Substancja gruczołu tarczycowego zwiększa u kretynów inteligencję. Trucizny zakłócają funkcje umysłowe. Czego nas to uczy? Pokazuje nam, że rozum jest substancją występującą naturalnie. A może jest on jakimś rodzajem promieniowania?” I tutaj zrównuje się hormon gruczołu tarczycowego z duchem, wulgarnie się je utożsamia. Brakuje jeszcze tylko tego, żeby na podstawie doświadczeń z leczeniem psychoz wstrząsami elektrycznymi utożsamieć ducha z prądem elektrycznym. W rzeczywistości jedno nie ma naturalnie nic wspólnego z drugim — wcale do niego nie dociera. Ale zapytajmy: kto lub co jest właściwie wstrząsane przy leczeniu wstrząsami? Otóż na pewno nie duchowa osoba, lecz tylko jedno: organizm somatyczny. Czy jednak nie byłby już najwyższy czas zadać sobie wreszcie pytanie: jak oba te czynniki mają się do siebie? Niejednokrotnie słyszeliśmy, że te dwie szczególne warstwy bytu trzeba ściśle oddzielać od siebie; w obliczu dzielących je różnic musimy wstrzymać się od *μετάβατος εἰς ἀλλο γένος*; ale przecież to, co jest rozdzielone, musi pozostawać w jakichś dających się określić wzajemnych stosunkach?

Otóż rzeczywiście tak jest: *stosunek między du-*

chową osobą a somatycznym organizmem ma charakter instrumentalny; duch instrumentuje psychophysicum — duchowa osoba organizuje organizm psychofizyczny — co więcej, czyni go dopiero „swoim”, czyniąc go swoim narzędziem, swoim organem, swoim instrumentem.

I dlatego też duchowa osoba zachowuje się w stosunku do swego organizmu tak, jak muzyk w stosunku do swego „instrumentu”. Sonata nie może być odegrana ani bez fortepianu, ani bez pianisty. To porównanie wyjaśnia tak wiele — prawie wszystko. Ale jak każde porównanie, tak i to kuleje; albowiem pianistę można widzieć, podczas gdy duch, jak to właśnie usłyszeliśmy — z istoty swojej jest niewidzialny (nie będąc przez to nierzeczywistym). Nasze porównanie w tym punkcie kuleje dlatego, że zarówno pianista, jak i fortepian znajdują się — dosłownie — na jednym poziomie, mianowicie na jednym i tym samym podium, podczas gdy duch i ciało w żadnym wypadku nie znajdują się na jednym i tym samym stopniu bytu.

Mimo tego mankamentu uważamy to porównanie za owocne. Trzymajmy się go więc dalej: na rozstrojonym fortepianie nawet najlepszy pianista nie może dobrze zagrać (porównanie z chorobą!). Wtedy sprowadza się stroiciela (interwencja lekarza), a ten nastraja go z powrotem (porównanie z kuracją!). Któż odważyłby się twierdzić, że nastrój fortepianu stanowi o sztuce pianisty? Wiemy natomiast, że nic nie pomoże nastrój fortepianu, jeśli kiepski pianista robi błędy...

A jak sprawa się przedstawia, kiedy rozstrojony jest nie fortepian, a więc instrument pianisty, lecz „rozstrojony” jest jakiś człowiek — rozstrojony w sensie endogenego stanu rozstroju, a więc w sensie melancholii, i to nie reaktywnej, to znaczy w tym wypadku psychogennej depresji, lecz przeciwnie, w sensie somatogennej choroby psychicznej, a więc psychozy. A ponieważ psychoza jest właściwie somatozą, więc nie jest chorobą właściwego ducha, duchowej osoby, jak już o tym wiemy. To w żadnym wypadku nie duchowa osoba „rozchorowała się na” melancholię — przez co nie zaprzeczamy wcale, że „nie cierpi” ona „na skutek” melancholii. Zachorować — a w ogóle być chorym — może raczej jedynie i wyłącznie organizm psychofizyczny; a więc to on jest też dotknięty me-

lancholią. I znów okazuje się, że i tu rozstrojony jest tylko sam instrument — zarówno słowo „instrument”, jak i „rozstrojony” trzeba rozumieć i dosłownie, i w przenośni.

Teraz rozumiemy: lekarza z przyrządem wstrząsowym porównać można w zupełności ze stroicielem fortepianów: misja jednego, jak i funkcja drugiego, zlecenie i działanie zarówno lekarza, jak i stroiciela, ograniczają się jedynie do przywrócenia aparatu do porządku, do gotowości, do naprawy aparatu. To oznacza jednak, że zarówno choroba, jak i leczenie, odnoszą się wyłącznie do tego aparatu, do tego instrumentu. Chorowanie na melancholię — jako na tak zwaną psychozę, lecz właściwiej na somatozę — łączy się z leczeniem wstrząsami jako terapią somatyczną. Człowiekowi grającemu na tym instrumencie kuracja zwraca z powrotem to „pole do działania”, które zawężyła choroba. Jeśli jednak chodzi o samą osobę, to nie podlega ona ani melancholii, ani terapii, ani somatyczna choroba, ani somatyczne leczenie nie odnosi się, nie dociera do duchowej osoby. Osoba duchowa nie jest dotknięta melancholią i nie przystawia się jej elektrod, aparatu do wywołania wstrząsów.

Tam, gdzie nie chodzi o psychoterapię w sensie logoterapii i analizy egzystencji, to jest w sensie terapii wychodzącej od ducha (logos) i skierowanej ku duchowi (egzystencjalnej osobie), lecz o terapię psychiatryczną procesów (psychotycznych), to znaczy somatyczną terapię somatoz — tam zawsze mimo modnej gadaniny prawdą jest, że w rzeczywistości leczymy tylko choroby, a nie samych chorych. Albowiem tam, gdzie nie leczymy chorób, lecz chorych ludzi jako takich, jako ludzi, jako duchowe osoby, tam nie powinno być wcale mowy o chorobie; tam odpadają wszystkie nosologiczne kategorie i tam — w dziedzinie osobowego ducha — pozostają do dyspozycji tylko kategorie noologiczne. Jednakże nie są to już kategorie: „zdrowy — chory”, lecz „prawdziwy — fałszywy”.

Wstrząs elektryczny nie przywraca melancholikowi radości życia — podobnie jak z wydzieliną wewnętrzną gruczołu tarczycowego nie dodaje się kretynowi nowych sił duchowych. Takie mniemanie byłoby rażącym nieporozumieniem materialistyczno-energetycznym. Tak jak duchowej osobie nie można przypisać psychozy jako

takiej, to znaczy jako somatozy (którą jest w końcu), tak też duch osobowy (który po udanym wyleczeniu psychofizyczno-organicznej choroby może znowu odzyskać swoje siły) nie zostaje objęty somatyczną terapią.

Duchowa osoba pozostaje nie tknięta nawet przez psychozę; duch osobowy nie zostaje naruszony przez chorobę „ducha”. Żeby osoba była nie wiadomo jak ukryta i zmiekszczona przez pierwszoplanowe procesy chorobowe, tkwi ona jednak w głębi nie zmieniona, chociaż bezwładna i niewidoczna: bezwładna, jeśli chodzi o odpowiednie władanie swym instrumentem, organizmem psychofizycznym — niewidoczna, z wyjątkiem pojedynczych momentów, w których „duch” jak „błyskawica” przebija się przez psychofizyczną warstwę, oddzielającą nas od niego.¹

Tym, co choruje, jest organizm psychofizyczny, a nie duch. Nigdy nie można tego podkreślić dostatecznie mocno, albowiem jeśli ktoś nie „zalicza” psychozy do dziedziny psychofizycznej, lecz przenosi ją na osobę, to z niebezpieczną łatwością odmawia psychicznie choremu człowieczeństwa i popada w konflikt z etyką lekarską. Przede wszystkim nie będzie widział dostatecznej racji stosowania pomocy lekarskiej, która zakłada z góry „coś”, w imię czego jest udzielana, lub mówiąc inaczej: udzielanie pomocy lekarskiej zakłada istnienie nie „czegoś”, lecz „kogoś”, jakiejś osoby, istniejącej zarówno przed, jak i po chorobie. Dla samego „czegoś”, dla samego organizmu nikt chyba nie chciałby być lekarzem; chcieć być lekarzem, można tylko ze względu na osobę, która „nosi” chory organizm, ze względu na osobę, której organizm jest chory, ze względu na osobę, która nie „jest” chora, lecz „ma” jakąś chorobę. Leczę co prawda z „powodu” jakiejś choroby, ale robię to „ze względu” na osobę; leczę organizm nie dla samego

¹ Słowu „bezwładny” odpowiada instrumentalny stosunek duchowości do cielesności; co jednak odpowiadałoby wyrażeniu „niewidoczny”? Otóż stosunek osoby do organizmu jest nie tylko instrumentalny, lecz również ekspresywny, a tam, gdzie osoba duchowa nie może wyrazić się w żadnym organizmie, względnie w żadnym organizmie funkcjonującym bez zakłóceń, staje się ona niewidoczna. (Por. — w sensie analogii do tego rozróżnienia między funkcją ekspresywną a instrumentalną — moje wielokrotnie publikowane rozumienie „nerwicy jako wyrazu i środka”).

organizmu, lecz tylko dla osoby. (Nawet weterynarz lecząc zwierzę, nie czyni tego dla jego organizmu zwierzęcego, lecz dla jakiejś osoby, do której to zwierzę należy.)

Psychoza jest somatozą, gdyż jest ona chorobą fenopsychiczną, ale i somatogenną. Jako taka jest chorobą psychofizycznego organizmu, ale nie duchowej osoby. Duchową osobę choroba jedynie jak by „zamurowuje”. Któż zatem, jeśli nie psychiatra, mógłby wyczuć za tym murem osobę, cierpiącą osobę, gdyż osoba „cierpi” skutkiem psychozy, nie „chorując na” nią. Cierpi ona po prostu wskutek bezwładu, na jaki zostaje skazana przez psychozę, cierpi nie mogąc zmanifestować się, albowiem dla zmanifestowania się potrzebuje organizmu, który funkcjonuje bez zakłóceń zarówno w sensie instrumentalnym, jak i ekspresywnym.

Zatem to, na co właściwie cierpi chory psychicznie, to sprawa podwójna: instrumentalny bezwład i ekspresywna niewidoczność jego osoby — lub to jedno, iż w taki sposób osoba stała się jedynie przedmiotem biologii, ale już nie przedmiotem możliwej biografii.

Ten, kto jest w stanie mówić o stadium końcowym schizofrenii jako „caput mortuum”, to jest w tym kontekście używa określenia „żyjący trup” lub powiada, że schizofrenik w tym stadium nie jest już człowiekiem, ten zrobiłby lepiej, gdyby się trzymał z dala od pracy i zawodu psychiatry. Dzieli go bowiem już tylko jeden krok od pełnego zrozumienia dla usiłowań eutanazji i uznania za słuszne tego, co nazwano „niszczeniem człowieka niegodnego życia”.

Co znaczy określenie: „być niegodnym życia”? Jest jasne, że ma się tu na myśli bezużyteczne, niepotrzebne istnienie. Otóż ten, kto tak myśli i mówi, wykazuje nieznaną różnicę między wartością użytkową a godnością. Wartość użytkową można mierzyć sprawnością życiową i zdolnością działania jednostki, a więc jej biologiczną i społeczną przydatnością. Ale godność człowieka — człowieka jako osoby duchowej — nie zmniejsza się i pozostaje nienaruszona wskutek utraty wartości użytkowej, której duchowa osoba może doznać na skutek rozchwiania psychofizycznego. Tak jak duchowa osoba przebywa „poza” obrębem psychofizycznych procesów chorobowych, tak jej godność

stoi ponad nim: ponad utratą biologiczno-społeczną wartości, gdyż ta utrata wartości odnosi się eo ipso tylko do samych wartości użytkowych. To zapewne miał na myśli Rudolf Allers, kiedy wyraził się, że różni ludzie mają różną wartość, ale jednakową godność. Mają oni jednakową godność jako duchowe osoby, którymi są, ale nie jako organizmy psychofizyczne czy biologiczno-społeczne indywidua.

Byłoby lepiej, żebyśmy wcale nie byli psychiatrami, jeśli nie jesteśmy przepojeni bezwarunkowym szacunkiem dla każdego człowieka, także i dla chorego psychicznie, gdyż dopóki nie jesteśmy najgłębiej przekonani o nieskalanej i nie dającej się pokalać godności człowieka (nawet chorego psychicznie), jako duchowej osoby, a nie jako psychofizycznej jednostki (jako taka mogłaby ona stać się nie tylko bezsilna pod względem psychofizycznym, lecz również bezużyteczna pod względem biologicznym i społecznym), dopóty jest to tylko sprawa samej konsekwencji, czy tylko bawimy się myślą o eutanazji, czy ją postulujemy, czy też jej dokonujemy.

Osoba duchowa może ulec zakłóceniu, lecz nie może zostać zniszczona przez psychofizyczne niedomagania. Tylko organizm psychofizyczny może być przez chorobę zniszczony, rozstrojony.¹ Organizm ten jednak stanowi zarówno pole do działania dla osoby, jak również jej dziedzinę wyrazu. Zakłócenie organizmu oznacza zatem nie mniej, ale i nie więcej, jak tylko zamknięcie dojścia do osoby.

Nie więcej! I to właśnie niech będzie naszym psychiatrycznym credo: ta bezwarunkowa wiara w osobowego ducha, ta „ślepa” wiara w „niewidoczną”, ale nie dającą się zniszczyć osobę duchową. A jeślibym, drodzy Państwo, nie miał tej wiary, wolałbym raczej nie być lekarzem.

¹ Nie tylko choroba — do pewnego stopnia również i zło ma władzę nad tym jedynie, co dana jednostka „ma”, ale nie nad tym, czym dana jednostka „jest”. O złu bowiem powiedziano już w księdze Joba: „Rzekł Jahwe do szatana: «Oto cały majątek jego w twojej mocy. Tylko na niego samego nie wyciągaj ręki»”. (Job 1,12).

Powyżej powiedzieliśmy, że nie wolno wyrokować „ex iuvantibus” o tym, co duchowe, na podstawie tego, co cielesne; przez to mieliśmy na myśli wnioskowanie na podstawie tego, co cielesne, tego, co rzeczywiście warunkuje, że to, co duchowe, jest rezultatem warunków. W przeciwieństwie do tego właściwy byłby jeden wniosek „per exclusionem”. Mamy tutaj na myśli wnioskowanie — na podstawie wolnego pola do działania, jakie posiada i zachowuje osoba wbrew całemu swemu psychofizycznemu uwarunkowaniu — o wolności, a tym samym o duchowości tej właśnie osoby, a więc o bycie ludzkim i bycie określonym, o rzeczywistości i oddziaływaniu osobowego ducha. Okazuje się, że duch nie jest bez reszty uwarunkowany tym, co cielesne; nie jego całkowite uwarunkowanie, lecz pozostała wolność ducha jest tym, co się tutaj objawia: względna niezależność ducha — lub (jeśli chcemy wyrazić to słowami Nicolai Hartmanna): „autonomia mimo zależności”. A ja muszę dodać: tej „względnej” autonomii widzimy w każdym razie tyle, takie quantum satis, że wystarcza ono, żeby ją dojrzeć na drodze analizy egzystencjalnej, żeby ją wywołać, żeby móc do niej zaapelować za pomocą logoterapii, przy czym nigdy nie wolno tracić z oczu aspektu pozytywnego tej wolności: odpowiedzialności — tego celu (wozu) wolności jako odpowiednika jej źródła (wovon).

Dlaczego nazwaliśmy przedtem wnioskowanie na podstawie wolności o tym, co duchowe — w żargonie klinicznym — wnioskowaniem „per exclusionem”? Otóż wszędzie okazuje się, że wśród identycznych warunków psychofizycznych to, co pozornie jest przez nie spowodowane, a mianowicie to, co duchowe, w pewnych okolicznościach różni się od nich, a więc to, co duchowe, musi być niezależne od warunków, duchowa rzeczywistość nie może być czymś uwarunkowanym bez reszty, lecz odwrotnie, musi być czymś samowytworzonym: duchowa rzeczywistość jest sama podmiotem oddziaływania! Już raz była mowa o tym, że ów identyczny psychofizyczny (raczej: somatogeny i fenopsychiczny) proces chorobowy, który nazywamy endogenną melancholią, pozwala na najrozmaitsze duchowe postawy, to znaczy że pozwala duchowej osobie, jako nosicielce chorego organizmu psychofizycznego przyjmować te postawy o tyle,

że umożliwia jej, że zostawia tej osobie potrzebne do tego swobodne pole do działania. Z tym samym swobodnym polem do działania spotkamy się jednak jeszcze przy omawianiu psychiatrii dziedziczenia. Wszędzie okazuje się, że to swobodne pole do działania, które jest wolne od czynnika warunkującego, jest wypełnione przez to, co nie-uwarunkowane, że to człowiek okazuje się — w ramach swobodnego pola do działania, jakie mają postawy duchowe — wolny od wpływu warunków, przynajmniej pod względem możliwości. Człowiek jest faktycznie zależny od warunków, ale fakultatywnie jest od nich niezależny.

Właśnie patolog mózgu i psychiatra zajmujący się problemem dziedziczenia są znawcami owych ograniczeń, jakich doznaje duchowa wolność na skutek psychofizycznej choroby, ale właśnie ci obaj znawcy uwarunkowań psychofizycznych będą równocześnie też zawsze świadkami duchowej wolności — świadkami ukazującymi owe swobodne pole do działania, które każe im wnioskować „per exclusionem” o jakiejś ogromnej mocy — opierającej się tym psychofizycznym uwarunkowaniom — o duchowej wolności. Świadkom tym objawia się ogromna moc duchowej osoby jeszcze w jej pozornym „obezwładnieniu” i mimo niego; powiedziałbym: tym, co się im w taki sposób ukazuje, jest siła oporu ducha.

Czyż właśnie nie stroiciel fortepianu ma okazję podziwiać wirtuoza, który nawet na rozstrojonym fortepianie potrafi lepiej zagrać niż kiepski pianista na dobrym instrumencie. Kant miał do dyspozycji tylko mózg w tak zwanym status cribrosus, kiedy w ostatnich dniach swego życia wykazywał poważne zakłócenia w znajdowaniu słów na skutek amnezji i afazji, ale jakie słowa wyczarowywał z tego „instrumentu”? Jego lekarze odwiedzili go w celu odbycia konsylium i dłuższy czas prosili go na próżno, żeby usiadł, aż w końcu zrozumieli, że pacjent nie chciał usiąść, póki lekarze nie usiedli; kiedy jednak usiedli, Kant wydobyl ze swego dotkniętego arteriosklerozą mózgu te wstrząsające słowa: „Jeszcze nie zatraciłem zasad kultury”. Tak to wirtuoz gra na rozstrojonym fortepianie.

Streśćmy więc to, co powiedzieliśmy: to, co cielesne, jest samą możliwością. Jako takie jest ono w jakiś sposób otwarte na to, co tę możliwość mogłoby urzeczywistnić; albowiem możliwość cielesna sama przez się nie jest niczym innym jak tylko pustą formą, przygotowaną przez czynniki biologiczne, pustą formą, która czeka na jej wypełnienie. W tym sensie nie tylko to, co cielesne, jest otwarte na to, co psychiczne, ale także dusza otwarta jest na ducha.

Zadaniem badającego jest zachowanie i obrona tej otwartości. Nauki o ciele i duszy — o cielesnych i duchowych uwarunkowaniach człowieka — biologia względnie psychologia — powinny zostawić drzwi otwarte, owe drzwi, które z królestwa tego podwójnego uwarunkowania prowadzą na zewnątrz, dosłownie „na wolność”: w sferę ducha, do królestwa wolności. Te drzwi nauka ma trzymać otwarte. Ale właśnie dlatego badaczowi nie wolno oddalać się od tych drzwi, nie wolno mu samemu udawać się w dziedzinę, która nie jest jego własną — na przykład w dziedzinę nadnaturalną. Wtedy bowiem nie pilnowane drzwi zatrzasknęłyby się za jego plecami...

Nauka nie może uczynić nic więcej, jak tylko dostarczyć ten materiał, który da się bez oporu wbudować w teistyczny obraz świata; troska o to wbudowanie nie jest jednak jej własnym zadaniem, lecz sprawą innych budowniczych.¹

Jeśli teraz wrócimy do naszej tezy, w myśl której to, co cielesne (jako sama możliwość) potrzebuje duszy (jako swego urzeczywistnienia) i wreszcie ducha (jako swego spełnienia się), to ten podwójny związek dałby się wyrazić w następującym zdaniu warunkowo-przyczynowym: Jeśli coś „możliwe” jest cielesnie, to psychicznie zosta-

¹ Gorzej jest, kiedy to nie nauka przekracza swoje granice, lecz hasła polityczne ingerują w jej dziedzinę, przy czym jest rzeczą obojętną, czy są one wyjęte z materialistycznego, czy ze spirytualistycznego skarbca haseł. Zapytajmy się jednak, co powiedzieliby na ten temat ci politycy, którzy ze stanowiska polityki osądzają na przykład naukowe wyniki badań patologii mózgu, względnie uważają je za nadto materialistyczne albo za nadto spirytualistyczne, gdyby pewnego dnia patologowie mózgu zaczęli badać politykę z punktu widzenia ich dyscypliny?

nie ono urzeczywistnione, ponieważ jest duchową „koniecznością”.

Aby uczynić to zrozumiałym, wystarczy odwołać się raz jeszcze do naszego porównania z fortepianem: czy to sam fortepian gra? Nie, on tylko umożliwia grę. Czy jednak pianista gra tylko dlatego, że umie grać? Nie, gra on dlatego, że musi, gdyż w grze „urzeczywistnia” „możliwości” instrumentu, zawsze tylko zgodnie z artystyczną „koniecznością”. Nie inaczej ma się sprawa z ontologicznymi stosunkami między ontycznymi warstwami bytu: to, co cielesne, umożliwia psychiczne urzeczywistnienie się duchowego wymogu.

ONTOGENEZA DUCHA I PATOLOGIA DZIEDZICZENIA

Przez cały czas trzymaliśmy się jako przewodniego motywu sformułowania Nicolaia Hartmanna: „autonomia mimo zależności”. Do problemu zależności duchowego aspektu człowieka dołączył się jednak wkrótce także problem jego pochodzenia, a więc problem, skąd duch się bierze. Na pytanie to próbowaliśmy już odpowiedzieć w sensie filogenetycznym, ale jeszcze nie w sensie ontogenetycznym. Otóż dla tego ostatniego celu musimy cofnąć się nieco wstecz.

Człowiek „ma” ciało i duszę — ale „jest” duchem.¹ Otóż w pewnym sensie jest również prawdą, że ciało i dusza mają jego, człowieka, gdyż jest on nieuwarun-

¹ Jak to dalej jeszcze powiemy, człowiek mimo to stanowi jedność i całość. I nigdy nie można dość mocno podkreślić tej jego jedności i całkowitości. Albowiem bynajmniej nie podkreślamy, że człowiek „składa się” z ciała, duszy i ducha. Raczej jest on tym wszystkim razem. Ale dopiero duchowy aspekt człowieka stanowi o jego wartości i zapewnia tę jedność. Skąd więc bierze się ta „różnorodność” w jedności, jaką stanowi człowiek? Skąd pochodzi warstwowa struktura człowieka, hierarchiczny charakter jego budowy? Nie stąd, że człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, lecz stąd, że ciało, dusza i duch ustosunkowują się do siebie nawzajem. Człowiek jako duch ciągle zajmuje postawę, stanowisko wobec siebie samego, wobec swego ciała i duszy. Ciało i dusza są tym, co człowiek „ma” naprzeciwko siebie, tym zaś, co „jest” w stosunku do ciała i duszy, jest duch. W tym, i to jedynie w tym sensie, możemy przyznać, że cały ten rozdział i podział jest tylko natury heurystycznej.

kowany o tyle tylko, o ile jest duchem, ale jako po prostu człowiek jako taki jest on i pozostanie istotą zależną od warunków.

Zależny jest więc człowiek przede wszystkim w swojej cielesności, a zwłaszcza w swoim cielesnym bycie ludzkim. Człowiek nie jest tu przecież jak jakaś istota, która spadła z nieba, lecz jest istotą spłodzoną i zrodzoną; to jego rodzice, a nie on sam, wyznaczają mu jego cielesny byt ludzki.

Co więcej, człowiek jest również uwarunkowany w swoim cielesnym bycie określonym (Sosein). Nigdy bowiem nie jest on „takim”, jakim chce być, jakim chciałby być w przypadku, gdyby mógł decydować o formie swojego bytu określonego. Ów byt człowieka nie jest nawet taki, jakiego życzyli sobie rodzice, gdyż mogą oni decydować tylko o tym, że człowiek ma istnieć, o jego bycie ludzkim, ale nie o bycie określonym. Nie tylko rodziców nie można sobie wybrać; w równym stopniu nie można sobie wybrać dzieci.

Mówimy o bycie określonym, a więc nie o bycie ludzkim. Nie chodzi tu więc o pytanie: Być czy nie być, gdyż o własnym bycie ludzkim decydujemy zawsze sami (możemy przecież popełnić samobójstwo); także i byt ludzki naszych dzieci zależy zawsze od nas (możemy przecież zapobiec ich spłodzeniu). Chodzi tu raczej o problem, jakie będą nasze dzieci, jaki będzie ich byt (Wie-sein). Na to pytanie po prostu nie można dać odpowiedzi. Bytu określonego dziecka absolutnie nie da się przewidzieć i w tym sensie jest on czymś absolutnie przypadkowym. Byt określony dziecka określa łaska przypadku, jest on rezultatem decyzji losu, gdyż nawet prawa dziedziczenia wykryte przez Mendla są tylko prawami „wielkich liczb”, a więc odpowiadają tylko rachunkowi prawdopodobieństwa. To jednak oznacza, że praw tych nie da się zastosować do pojedynczych przypadków, a jakiegoś dziecka w poszczególnym przypadku nie da się przewidzieć. Skazanie człowieka na życie jest o tyle bezprawne, że następuje w nieznajomości względnie niepełnej znajomości tych praw przyrody, które rządzą czymś takim, jak dziedziczenie.

Niech konkretny przypadek zilustruje te stosunki. Znamy nam pacjentka cierpi na ciężką, periodyczną, endogenną

melancholię. Biorąc pod uwagę fakt, że wszyscy jej dziadkowie i babki byli zdrowi psychicznie, jej rodzice nawet przy zastosowaniu najbardziej rygorystycznego miernika, jeśli chodzi o sprawy eugeniki, powinni byli otrzymać pozwolenie na zawarcie małżeństwa — mimo to, że wśród dalszych krewnych zarówno ze strony matki, jak i ze strony ojca, występowały liczne przypadki endogennej melancholii. Odwrotnie ma się sprawa, jeśli chodzi na przykład o to, czy rodzice ojca pacjentki powinni byli dostać pozwolenie na związek małżeński. Zarówno bowiem jego matka, jak i jego ojciec byli wprawdzie zdrowi w momencie zawierania małżeństwa, jednakże nie weszli w okres, w którym pojawia się skłonność do melancholii, a ponadto oboje — i ojciec, i matka — mieli starszą siostrę chorą na melancholię. Ten stan rzeczy powinien być zostać wzięty pod uwagę przy rozważaniach na temat prognozy dziedziczności względnie zawarcia małżeństwa, które powinno było zostać uznane za niewskazane. Innymi słowy: przypadek ojca, którego prognozę dziedziczenia trzeba było uznać za niekorzystną, okazał się wbrew tej prognozie korzystny, i odwrotnie — przypadek samej pacjentki wypadł niekorzystnie.

W tym miejscu chcemy zatrzymać się dłużej, aby powiedzieć kilka słów na temat zapobiegania ciąży, który to problem już poruszaliśmy: w pewnych okolicznościach, a mianowicie w przypadku niekorzystnej prognozy dziedziczności zapobieżenie ciąży jest obowiązkiem. Zobowiązanie zapobieżenia temu, żeby nie mieć potomstwa, jest wtedy nie mniejsze, niż obowiązek posiadania potomstwa. Obowiązek taki na pewno istnieje, gdyż wynika przecież z prostego rozważania, że człowiek sam sobie życia nie dał, i dlatego nie tylko nie wolno mu odbierać sobie życia, ale także powinien to życie dalej przekazać: życie właściwie jest lennem.

Już to, że obiektywne przeciwwskazanie wynikające z niekorzystnej prognozy dziedziczności in concreto działa w ogóle subiektywnie, że dana osoba w ogóle przyjmuje je do wiadomości, jest faktem najbardziej godnym uwagi. Dochodzi tu ni mniej, ni więcej jak tylko do tego, że dwoje ludzi z litości dla nieurodzonego dziecka nie dopuszcza do jego urodzenia względnie poczęcia. To, co powoduje tymi ludźmi, nie jest niczym innym jak

paradoksem miłości do czegoś nie egzystującego.

Tu należy dodać, iż z tego, co zostało wyżej powiedziane, nie wolno wnioskować, że także pod względem moralnym nie można mieć zastrzeżeń co do przerwania ciąży — zakładając przy tym przeciwwskazanie wynikające z niekorzystnej prognozy dziedziczności; albowiem, jak to się jeszcze okaże, w momencie poczęcia, a więc jeszcze przed urodzeniem, osoba istnieje już przynajmniej fakultatywnie, a przerwanie jej egzystencji byłoby równoznaczne z jej zniszczeniem. Nie chcemy tu wchodzić w szczegóły ani też omawiać problemu istniejących mimo wszystko różnic między przerwaniem ciąży a morderstwem. Ale jedno trzeba powiedzieć: kto by chciał się powoływać na to, że embrionowi w momencie jego zniszczenia nie zadaje się bólu, ten nie zastanawia się na tym, że twierdzenie takie trudno uznać za argument. Gdyby bowiem tak było, to równie słusznie można by twierdzić, że morderstwo jest dopuszczalne pod warunkiem, że zostaje dokonane z zastosowaniem narkozy.

Nas jednak interesuje inny problem, a mianowicie: czy zasadniczo przez nas uznany obowiązek zapobiegania ciąży w poszczególnych przypadkach da się pogodzić z powszechnie uznanym ludzkim prawem do miłości. Otóż uważamy, że ów obowiązek i to prawo dadzą się ze sobą pogodzić, a to z tej prostej przyczyny, że miłość między ludźmi jest zawsze czymś więcej niż przejawem popędu do zachowania gatunku, podobnie jak praca ludzka (przynajmniej wtedy, gdy jest pracą godną człowieka) jest zawsze czymś więcej niż przejawem popędu samozachowawczego. Jak bardzo miłość między ludźmi przewyższa to, co jest tylko czymś popędowym, instynktownym, może — mówiąc nawiasem — wynika po prostu stąd, że na przykład instynkt opieki nad potomstwem występuje właśnie najwyraźniej i najsilniej tam, gdzie chodzi o kobiety o mniejszej wartości ludzkiej, na przykład o kryminalistki, u których instynkt ten po prostu zostaje uwolniony od hamulców, zamiast być podniesiony do poziomu naprawdę ludzkiej miłości, a więc prawdziwej miłości matki do dziecka, i w ten sposób zostać przyswojony egzystencjalnie.

Podobnie jak miłość, tak też i małżeństwo zgodne ze swą ideą, ze swą istotą, jest czymś więcej niż tylko środkiem służącym zachowaniu gatunku, jest też czymś więcej niż tylko środkiem służącym seksualnemu wyżyciu się. Byłoby to niezrozumieniem istoty małżeństwa, a mówiąc ogólniej: seksualnego współżycia, gdybyśmy uznawali tylko programowy zamiar rozmnażania względnie zamiar seksualnego wyżycia się. (W pierwszym wypadku chodziłoby o niezrozumienie typu biologicznego, w drugim zaś typu psychologicznego.) Przeciwnie, to właśnie miłość czyni u małżonków ich seksualne współżycie — w ontologicznym ujęciu — czymś ludzkim, a z etycznego punktu widzenia nadaje im charakter godny człowieka.

Tyle, jeśli chodzi o sprawę eugeniki. Pamiętajmy jednak, że — jak powiedzieliśmy — byt określony dziecka w poszczególnym przypadku pozostaje czymś nie dającym się przewidzieć. W końcu jesteśmy przyzwyczajeni do tego, że wszelkie dzieło ludzkie jest tylko dziełem fragmentarycznym; często pozostaje ono nie dokończzone — nigdy zaś nie jest doskonałe. Weźmy jednak pod uwagę stosunki w dziedzinie, w której mówi się o „dziele człowieka” w owym przenośnym znaczeniu, w jakim mówimy o dziele literackim. W takim przypadku twórca może jeszcze poczynić przynajmniej jakieś poprawki: najpierw dokonuje pierwszej, potem drugiej korekty, potem następuje łamanie szpalt, a wreszcie dzieło otrzymuje imprimatur.

Całkiem inaczej rzecz ma się z „dziełem”, którym jest sam człowiek — z życiem dziecka, które stanowi przecież prawdziwe dzieło życia rodziców; albowiem podczas gdy dzieło literackie jest przeznaczone do bytu określonego, jeszcze zanim zostanie przeznaczone do bytowania, to tu, w przypadku dziecka, jest odwrotnie: przeznaczenie do bytu ludzkiego wyprzedza przeznaczenie do bytu określonego. Tu nie czeka się na żadne imprimatur, tu wypowiada się słowo: fiat na chybił trafił, co znaczy, że ryzykuje się przyjście na świat dziecka nieudanego. Tylko Bóg mógł być przewidzieć, że „zobaczy, iż to, co stworzył, będzie dobre”; człowiekowi odmówiono takiej pewności.

Można by nam postawić zarzut, że wprowadzie bytu określonego dziecka pod względem biologicznym nie da się poprawić, jednakże są do pomyślenia jego korektury psycho-

logiczne — niejedno da się poprawić drogą wychowania. Z tym trzeba się zgodzić — faktycznie jest tu możliwe „przełamanie szpalt”, czyli przemiany dziecka za pomocą wychowania. Ta przemiana sprawia, że byt określony staje się bytem innym. Ale do tego stania się innym nie dochodzi ostatecznie według życzeń rodziców, lecz zgodnie z jakąś powinnością, którą dziecko przeżywa jako coś własnego. Innymi słowy: to późniejsze wychowanie człowieka jest właściwie samowychowywaniem, samookreślaniem. Jeżeli pod słowem „życie” rozumiemy cielesną egzystencję, a więc jeśli „życie” rozumiemy w sensie biologicznym, to życie dziecka jest dziełem jego rodziców; jeżeli jednak życie rozumiemy nie jako cielesną egzystencję, lecz jako duchowy byt określony (= istota), a więc nie biologicznie, lecz biograficznie, to tak rozumiane życie człowieka jest właściwie jego własnym dziełem życiowym.

Poprzednio była mowa o przypadkowej decyzji losu, która rozstrzyga o bycie określonym dziecka. Decyzja ta zapada w momencie poczęcia, jej elementami są chromosomy. Jest ich w wypadku człowieka więcej niż oczek w opartej na „losowym przypadku” grze w kości, więcej niż 21. Otóż według pewnego obliczenia, rodzice mogą, poczynając jedno dziecko, począć 281 bilionów rozmaitych dzieci. Jednakże w związku z tym chodzi nam o coś innego.

Rodzice przekazują dziecku przy jego poczęciu swoje chromosomy, ale ducha tchnąć weń nie potrafią. Chromosomy wyznaczają jedynie i wyłącznie psychofizyczną strukturę człowieka, ale nie jego ducha, określają jedynie organizm psychofizyczny, ale nie duchową osobowość. Jednym słowem, dzięki odziedziczonym, przekazanym mu przez rodziców chromosomom, człowiek zostaje określony tylko w dziedzinie tego, co „ma”, ale nie w dziedzinie tego, czym „jest”.

Pomyślmy tylko: ojciec waży post coitum o parę gramów mniej, a matka post partum o parę kilo mniej, ale duch okazuje się tu prawdziwym „imponderabile” („czymś nie dającym się zważyć”).

A może rodzice w momencie, gdy w ich dziecku powstaje nowy duch, stają się ubożsi duchem? Czyż którekolwiek z rodziców w momencie, kiedy w ich dziecku powstaje

nowe „ty”, nowa istota, która może do siebie powiedzieć „ja”, traci, choćby w najmniejszym stopniu, możliwość powiedzenia do siebie „ja”?

Widzimy więc, że z każdym człowiekiem, który przychodzi na świat, zaczyna bytować coś absolutnie nowego, staje się rzeczywistym, albowiem egzystencji duchowej nie da się przenieść, nie da się przekazać z rodziców na dziecko. Tym, co jedynie daje się przekazać, jest cielesno-psychiczna potencja, psychofizyczna możliwość; tym, co jedynie daje się przekazać, jest pole do działania dla ciała i duszy, ale nie duchowa wolność w jego obrębie; tym, co jedynie daje się przekazać, są psychofizyczne granice, ale nie to, co je wypełnia, co spełnia się w ich obrębie. Tym, co jedynie daje się przekazać, jest materiał budowlany, ale nie budowniczy.

Egzystencja uwiecznia się, wchodząc w granice czasu, ale nigdy i nigdzie nie mogłaby dokonać tego przez dziedziczenie. Kiedy egzystencja wchodzi w granice czasu, urzeczywistnia się, urzeczywistnia możliwość duszy i ciała, aktualizuje duchowo psychofizyczne potencje; robiąc to jednak, urzeczywistnia się sama w sobie: urzeczywistniać się w dzieciach i wnukach nie jest jej dane — w nich i z nimi mogą tylko znowu zostać stworzone nowe potencje; rodzice są w stanie tylko stworzyć swym dzieciom i wnukom możliwość ich własnego samourzeczywistnienia się.

Tym samym jednak twierdzimy, że wszelkie samourzeczywistnienie się człowieka odgrywa się jedynie w nim. Przeciwnie, egzystencjalne samourzeczywistnienie nie może odbyć się bez innej egzystencji, dokonuje się ono zawsze w związku z inną egzystencją. Stale przerzucane są mosty od egzystencji do egzystencji. Egzystencja — o ile się urzeczywistnia — sięga poza siebie. Mamy tu do czynienia z tym egzystencjalnym prafenomenem, który Heidegger nazywa „transcendencją”, Jaspers — „komunikacją”, a Binswanger — „communio” miłości.

To sięganie egzystencji poza siebie nigdy nie jest sięganiem w czasie, lecz zawsze poza czas — w ponadczasowość. Wychodząc poza siebie w czasie — nawet w bezkresnym czasie — egzystencja nigdy nie mogłaby się urzeczywistnić. Ten, kto żyje tylko dla dzieci i wnuków, nie

spełnia się w nieskończoności, lecz tylko przesuwając swoje spełnienie się w nieskończoność. Taka nieskończoność byłaby „złą nieskończonością”. W prawdziwą nieskończoność egzystencja transcending nie poziomo, lecz pionowo — a więc nie w czasie, a nawet nie w bezkresnym czasie, lecz wychodząc poza czas, w ponadczasowość.

Zupełnie analogicznie, jak stosunek egzystencji do czasu, ma się jej stosunek do tego, co z Binswangerem możemy nazwać jej „przestrzennością”. Słyszeliśmy już, że egzystencja jako coś istniejącego duchowo „jest” zawsze „przy” innym istniejącym, a o ile to inne istniejące jest również duchowe, to istniejące duchowe „są” zawsze „przy sobie”. Jak już jednak wyraźnie zapewniliśmy, takie istnienie „przy sobie” (Bei-/einander/-sein) jest zawsze ponadprzestrzenne, wobec tego również w przestrzennym sensie egzystencja może transcendować tylko tam, gdzie transcending za przestrzeń, poza to, co jest tu — w ponadprzestrzenność.

Wróćmy więc z powrotem do tezy: każdy człowiek jest absolutnym novum. Otóż wiemy, że zarówno komórki nasienia, jak i komórki jajowe, dają się sumować; ostatecznie komórki zarodkowe przeznaczone są do połączenia się w całość. Z drugiej strony wiemy równie dobrze, że komórki zarodkowe, już ze sobą połączone, w pewnych warunkach są także podzielne: to przecież Driesch dostarczył na to sensacyjnego dowodu doświadczalnego. Podczas gdy owa cielesna potencja, która stanowi warunek duchowej egzystencji, jest, jak się okazuje, zarówno w pełni podzielna, jak i daje się zsumować, to o duchowej egzystencji nie da się tego powiedzieć. Wprawdzie byt duchowy jest bytem zindywiduowanym, egzystencja jest osobowa, ale egzystencjalna osoba jest z istoty swej jednością i całością, a to oznacza, że w istocie nie jest ani podzielna, ani nie daje się sumować. Nawet tam, gdzie rozróżniamy ciało, duszę i ducha, nie mamy na myśli tego, że człowiek „składa się” z nich jak z części¹ (por. s. 224, przypis), gdyż człowiek nie jest istotą addytywną, lecz integralną.

Osobę określiliśmy przed chwilą jako „w istocie niepodzielną i nie dającą się zsumować”. Faktycznie jej je-

¹ Rozróżniać nie znaczy bowiem: rozdzielać.

dnolitość nie dopuszcza tak samo podzielności, jak jej całkowitość nie dopuściłaby czegoś takiego, jak możliwość zsumowania. Z tego wynika jednak, że każdy człowiek jest nie tylko absolutnym novum, lecz również absolutnym in-dividuum i absolutnym „in-summabile”.

Musimy jeszcze raz wrócić do jednolitości i całkowitości człowieka: nawet w schizofrenii nie dochodzi do czegoś w rodzaju podzielności, „rozszczeplenia” osoby; przeciwnie, gadanina o „rozszczepleniu osobowości” względnie „świadomości” (tak zwane „double conscience”), prowadzi na manowce przez to, że opiera się na mylnym rozumieniu terminu „schizofrenia” jako „obłądu rozszczeplenia”.

Schizofrenia jest psychozą, a zatem somatozą. Somatoza jest e causa ignota — z punktu widzenia somatycznego nie daje się wyjaśnić; o ile jednak jest zrozumiała od strony psychicznej, w ogóle możemy ją tylko zrozumieć wtedy, kiedy w niej spostrzeżemy podjętą przez osobę próbę zachowania swojej jednolitości. Psychologiczna możliwość zrozumienia schizofrenii zaczyna się bowiem dopiero tam, gdzie widzimy, jak osoba próbuje utrzymać zagrożony porządek. Ten porządek, o który osobie chodzi w schizofrenii, jest tym, co w ogóle konstytuuje psychikę, co nadaje jej strukturę, tworząc z niej ten mikrokosmos, który znajdujemy w całej psychice. Tym, co temu porządkowi zagraża, jest niebezpieczeństwo „wtargnięcia się tego, co organiczne” (Paul Schilder) w dziedzinę psychiki, to destrukcja psychiki, dekompozycja mikrokosmosu względnie jego przemiana w mikrochaos, a tym, czego się boi osoba chora na schizofrenię, jest to, żeby nie zostać wtrąconą w ten właśnie schizofreniczny mikrochaos.

Tyle na temat jednolitości egzystencji osobowej, która jako jednolita nawet w stanie schizofrenii nie tylko zostaje zachowana, lecz nawet przechodzi pomyślnie jej próbę. A teraz wróćmy jeszcze do sprawy całkowitości egzystencji osobowej: „nic, co egzystuje, nie czerpie swojej egzystencji stąd, że zostało z czegoś złożone” — mówi wielki żydowski teolog Leo Baeck¹. Tak więc nie ma żadnego „składania”, żadnej syntezy egzystencji. Przeciwnie, egzystencja sama

¹ *Individuum ineffabile*, „Eranos-Jahrbuch”, tom XV, Zürich 1948, s. 386.

jest zawsze syntezą — mniej więcej w sensie „syntetycznej apercpcji” Kanta; egzystencja jest więc za każdym razem podmiotem jakiejś syntezy, nigdy zaś jej obiektem.

W tym znaczeniu nie ma też żadnej „duszy narodu” ani nawet „psychiki mas”, a o ile termin „psychologia mas” (Le Bon) ma coś takiego wyrażać, to byłaby to psychologia w najprawdziwszym sensie tego słowa bezprzedmiotowa. Dusza narodu względnie psychika mas nie są wcale osobowymi istnościami, lecz tylko stanowią pseudoosoby, są one istnościami quasi-osobowymi. Co więcej, nie są one nawet organizmami, nie mówiąc już o tym, że nie są osobami; gdyby bowiem były organizmami, wtedy ludzie byłiby ich organami. Jest to jednak całkowicie sprzeczne z istotą człowieka — w sensie nie tylko ontologicznym, lecz także etycznym: nie może on być jedynie organem, to znaczy tylko narzędziem, tylko środkiem do celu. W tym sensie człowiek ani nie może, ani nie wolno mu bez reszty zostać „zorganizowanym”.

Jeśli człowiek jest duchem, to egzystuje jako osoba; w tym znaczeniu da się też o nim powiedzieć, że jego osobowa egzystencja jest trojaka: zawsze jedna, zawsze cała i zawsze nowa. Jako zawsze jedna, egzystencja jest niepodzielna; jako zawsze cała, nie daje się zespalać, a jako zawsze nowa, nie daje się przekazywać. W zdecydowanym przeciwieństwie do swojej psychofizycznej faktyczności duchowo-egzystencjalna osoba człowieka jest *in-dividuum*, *in-summabile* i *novum*. Te trzy egzystencjalności razem dają w sumie „haecceitas” — aby posłużyć się wyrażeniem zaczerpniętym z nauki scholastyków o *principium individuationis*.¹ Z jej powodu istnieje w ogóle coś takiego, jak rozmnażanie płciowe. Albowiem przy rozmnażaniu niepłciowym z jednego indywiduum powstają dwa jednakowe (z nim i ze sobą), podczas gdy przy rozmnażaniu płciowym z dwóch nierównych indywi-

¹ Właściwa haecceitas jest to haecceitas duchowej osoby. Osobę duchową może w końcu zrozumieć tylko ktoś, kto ją kocha. Właściwie tylko ten, kto kocha, może odróżnić ukochaną od jej psychofizycznego sobowtóra, na przykład od jej jednojąjowej siostry bliźniaczki, gdyż — „ceteris” (mianowicie: psychophysicis) „paribus” — różną jest jedynie osoba duchowa.

duów powstaje dodatkowo dowolnie dużo nierównych (im i wzajemnie między sobą) indywiduów, tak że rezultat rozmnażania płciowego w stosunku do niepłciowego ma przewagę zarówno ilościową, jak i jakościową.

I tak dochodzimy do pytania o pochodzenie ludzkiego ducha, i to już nie w sensie pytania o filogenetyczne, lecz o ontogenetyczne powstanie człowieka. Okazuje się jednak, że w oparciu o dane nauki wiemy tylko jedno: skąd pochodzą cielesne warunki egzystencji duchowej — warunki te, a mianowicie chromosomy, pochodzą od rodziców, ale tworzą one dopiero minimum egzystencji. Dla całości egzystencji — obejmującej również i ducha — to minimum egzystencji jest podstawą wprawdzie konieczną, ale nie wystarczającą. Skąd więc bierze się pierwiastek duchowy?

Według Arystotelesa duch jest *ἰσχυρὸν*, to znaczy, że „przechodzi on przez drzwi”, ale nie wiemy, skąd przechodzi. Na to pytanie nie daje odpowiedzi powyższy opis faktu prawidłowego dojścia ducha („do” ciała i duszy). Do kwestii tej jeszcze wrócimy.

Duch więc musi w jakiś sposób dojść do ciała i duszy; ale nawet kiedy to się już dokona, to, co duchowe, duch osobowy, jest i pozostaje zakryty: okrywa go milczenie. Jeszcze milczy, jeszcze czeka na to, żeby dać znać o sobie, żeby móc przerwać milczenie, żeby przebić się przez otaczające go „zasłony”, przez zakrywające go warstwy tego, co psychofizyczne. Jeszcze czeka na to, żeby mógł dać znać o sobie w psychofizycznym organizmie jako w organie takiego objawienia się. Jeszcze czeka..., aż pewnego dnia nadejdzie czas, kiedy duch owdłanie swym organizmem na tyle, że uczyni zeń narzędzie swego wyrazu.

Któż, kto kiedykolwiek wychowywał dziecko, nie zauważył tej chwili, w której objawia się po raz pierwszy osoba duchowa; któż, kto tego doświadczył, nie doznał wzruszenia na widok pierwszego uśmiechu dziecka..., kiedy pojawia się pierwszy błysk czegoś, co zdawało się dawno czekać na ten moment, na ten prawdziwy moment przeblasku, w którym coś rozblaskuje, właśnie tylko na jeden moment zaświeci, może tylko na ułamek sekundy..., aby znów zniknąć, znów się cofnąć za zasłony psychofizycznego organizmu, znowu pozostawiając ten organizm w pozor-

nej roli jedynie automatu, który sprawia wrażenie aparatu kierowanego warunkowymi i bezwarunkowymi odruchami.

Powiedzieliśmy przed chwilą, że „coś” daje znać o sobie; czy jednak nie powinniśmy raczej powiedzieć, że to „ktoś” daje znać o sobie? Przecież to, o czym tu jest mowa, jest właśnie kimś, a nie czymś, nie jest to „to”, lecz „ten” osobowy duch, „ta” duchowa osoba. Tym, co czekało na to, żeby móc rozbłysnąć, zaświecić, żeby jako światło uśmiechu mógł przedrzeć się poprzez swój organizm i żeby poprzez ten pierwszy uśmiech uczynić swój organizm narzędziem swego wyrazu — tym czymś była duchowa osoba.

I tak organizm okazuje się czymś, co jest dopiero materialem, co dopiero czeka na uformowanie. Jako materiał psychophysis jest całkowicie plastyczna, i to nie tylko w sensie możliwości kształtowania jej z zewnątrz, lecz także w sensie wyrażania swego wnętrza; psychophysis jest plastyczna nie tylko w sensie ulegania wrażeniom, lecz także w sensie zdolności dawania wyrazu; a więc obok zewnętrznej plastyczności posiada ona coś, co można by nazwać „wewnętrzną plastycznością”. Także we wnętrzu owocu znajdują się ślady jego ziaren.

Nie wiemy więc, skąd do ciała i duszy organizmu dochodzi duchowość, osobowy duch, ale jedno jest pewne: na pewno nie z chromosomów. Wynika to z dowodu per exclusionem; albowiem, jak widzieliśmy, osoba duchowa jest w istocie in-dividuum i in-summabile, jest w swej istocie niepodzielna i nie daje się zespolic, a jako taka nie może nigdy wyłaniać się z czegoś podzielnego i czegoś dającego się spajać.

Podsumowując to wszystko, można powiedzieć, że dziecko jest wprawdzie „ciałem z ciała” swoich rodziców, ale nie jest duchem z ich ducha. Zawsze jest ono tylko cielesnym dzieckiem w najprawdziwszym znaczeniu tego słowa: w znaczeniu fizjologicznym; natomiast w metafizycznym sensie każde dziecko jest właściwie dzieckiem adoptowanym. My adoptujemy je i przyjmujemy do świata, do bytu.

Tak więc ojciec dziecka nie jest nigdy tym, który je spłodził, nie jest „rodzicem” (Zeuger); przeciwnie, jest on w rzeczywistości tylko świadkiem (Zeuge) — świad-

kiem owego coraz nowego cudu, jakim jest ostatecznie każde powstanie człowieka. Naprawdę nie płodzimy (erzeugen) człowieka, lecz poświadczamy (bezeugen) ten właśnie cud; egzystencji osobowej, jako duchowej, nie da się w ogóle stworzyć, lecz tylko ją umożliwić. Sama musi się urzeczywistnić w duchowej samorealizacji. Do tego samourzeczywistnienia my rodzice możemy tylko się przyczynić, a to przez to, że egzystencji duchowej dostarczymy fizjologicznego minimum egzystencji.

Jaspers powiedział kiedyś, że trzeba „dać Opatrzności szansę”. Otóż, jeśli ktoś chce, można by stwierdzić, że w fizjologicznym akcie „płodzenia” rzeczywiście „daje się szansę Opatrzności”, mianowicie szansę „dokonania nowego cudu powstawania każdego poszczególnego człowieka”, stworzenia nowego człowieka. Rodzic, który o tym cudzie zaświadcza, poniekąd umożliwia to „stworzenie”. Ale czyż przy tym nie okazuje się, że w ontogenezie ludzie rewanżują się za swoją filogenezę. Słyszeliśmy przecież, że ludzkości w chwili jej stworzenia została dana „szansa” — a to wtedy, kiedy została ona „nagle obdarowana 14 miliardami neuronów” (s. 198).

Przedtem powiedzieliśmy, że duchowej egzystencji możemy dostarczyć tylko fizjologicznego minimum egzystencji. Człowiek zatem jako duchowa osoba, nie zostaje przez nas stworzony. Tak brzmi ontologiczne sformułowanie stanu rzeczy. Sformułowanie teologiczne trzeba by zaakcentować nieco inaczej; wtedy brzmiałoby tak: człowiek jako osoba duchowa nie zostaje stworzony przez nas.

Zarzuci się nam teraz, że fakt dziedziczenia dowodzi przecież, iż również to, co duchowe, przenosi się z rodziców na dziecko. Nie jest to jednak prawdą, albowiem dziedziczy się tylko ciało, a wraz z nim duszę. Pierwiastka duchowego jednak nie da się przekazać. Duszę nie tylko dziedziczy się poprzez wrodzone skłonności, lecz poza tym kształtuje się ją poprzez wychowanie. Możemy więc powiedzieć: ciało dostajemy w darze przez dziedziczenie, dusza kształtowana jest przez wychowanie. Tego, co duchowe, nie można jednak wychować: to, co duchowe, musi zostać zrealizowane — pierwiastek duchowy „jest” tylko

w samorealizacji, w „rzeczywistości realizowania się” egzystencji.

Chromosomy i zakotwiczone w nich psychofizyczne skłonności są zatem tylko darem; są one czymś, co ktoś otrzymuje jakby w posagu: są tylko materiałem dla zbudowania egzystencji, są budulcem dla duchowej osoby. Jak dalece są tym i niczym więcej, wynika jednoznacznie stąd, że materiał ten w pewnych warunkach może być czyniś bardzo niepożądanym. I tak Paul Haeberlin wyraził się kiedyś: „Dusza dziecka walczy stale z rodzicami w nim tkwiącymi”¹.

Podobnie jak budowniczy jest wprawdzie zależny od budulca, ale mimo wszystko jest wolny, jeśli chodzi o użycie tego materiału, tak też rzecz ma się z duchową osobą względnie z jej wolnym stosunkiem „do” odziedziczonych psychofizycznych skłonności. I znów odnajdujemy naszą czerwoną nić: motyw przewodni autonomii mimo zależności. Właśnie wyniki badań patologii dziedziczenia zdają się świetnie nadawać do wykazania zawisłości duchowego budowniczego i równocześnie jego autonomii w posługiwaniu się psychofizycznym materiałem budowlanym.

Johannes Sange opisał kiedyś przypadek (jednojałowych) bliźniaczek, które wykazywały cechy charakteru właściwe przy nerwicy natręctw. Jedna z nich była zamknięta w sobie, nie wykazywała zainteresowania dla świata zewnętrznego, nie miała ochoty do życia i była niezaradna, podczas gdy druga była otwarta dla świata, odczuwała radość życia i objawiała zaradność życiową; obie jednak miały całkowicie nieszkodliwe nerwicowe obsesyjne przyzwyczajenia, takie jak na przykład zwyczaj wrzucania listów do skrzynki z tym samym specjalnym ceremoniałem.

W innym przypadku z literatury dotyczącej genetyczno-

¹ To, co Haeberlin nazywa tu duszą, jest właśnie tym, co my nazywamy duchem. Także on ma na myśli osobę duchową w naszym znaczeniu, kiedy w innym miejscu (*Der Gegenstand der Psychiatrie*, „Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie”, 60, 1—2, 1967, 144) stwierdza słusznie: „Tym, co nazywamy chorobami umysłowymi, ze względu na swój charakter nie są psychozy, lecz «somatozy», a w swych następstwach — z powodu których otrzymały nazwę — nie są one chorobami duszy (psychozami), lecz przeszkodami dla duszy”.

-psychiatrycznych badań nad bliźniakami, (jednojałowy) bliźniak był przebiegłym nałogowym przestępcą, drugi zaś — rutynowanym urzędnikiem kryminalnym.

A więc widzimy na podstawie identycznych skłonności w przypadku jednojałowych bliźniąt — mimo to — uwidacznia się ich fenotypowo różny charakter. W pierwszym wypadku — różna siła życiowa, w drugim — różna postawa społeczna. Przy tym jednak nie możemy przeoczyć tego, że owe różnice — *ceteris paribus* — są decydujące; albowiem nie ma wielkiego znaczenia to, że dwóch ludzi w ten sam sposób wrzuca listy do skrzynki względnie posiada te same właściwości: przebiegłość czy rutynę — wszystko to znaczy bardzo mało w porównaniu z różną właściwością: nieprzydatności do życia względnie nieumiejętności dostosowania się do życia społecznego.

Otóż co miałoby być przyczyną tych wszystkich „decydujących” różnic, jeśli nie owa jedyna instancja, której istota polega właśnie na tym, że jest ona decydująca — a więc to, co duchowe w człowieku.

O tym pierwiastku duchowym zapomina się stale w związku z psychiatrią dziedziczenia. Ciągłe mówi się o „endogenezie i egzogenezie”, o „skłonności i środowisku”, o „uwarunkowaniu dziedzicznym i środowiskowym” — jak gdyby nie było niczego trzeciego; ale *tertium datur*. Nie tylko okazało się przedtem, że z jednej i tej samej skłonności jeden człowiek buduje coś innego niż drugi; także jeśli chodzi o środowisko, o warunki otoczenia, okazuje się również, że jedno identyczne otoczenie, jedno i to samo środowisko dopuszcza najróżniejsze postawy wobec niego. W tym względzie jesteśmy w posiadaniu dostatecznej wiedzy — pomyślmy tylko o wielkim experimentum crucis obozów koncentracyjnych. Tam można było zaobserwować tę rozstrzygającą moc ducha — kiedy jeden człowiek okazywał się łajdakiem, a — *ceteris paribus* — inny stawał się świętym.¹

Wracając jednak do problemu biologicznego dziedzicze-

¹ Eksperyment ten byłby naturalnie dopiero wtedy, i tylko wtedy, rzeczywiście przekonywający, gdyby w „*ceteris paribus*” mieścił się także i czynnik psychofizyczny, to znaczy w wypadku: „EZ (jednojałowe bliźnięta) w KZ”.

nia, oddajmy głos badaczowi, którego należy uważać za jednego z pierwszych kryminalno-biologicznych ekspertów, a mianowicie Friedrichowi Stumpfowi. Autor ten powiada: „Rezultat całego wysiłku, jakiego dokonały nauki przyrodnicze: psychologia głębi, psychiatria, nauka o dziedziczeniu, badania nad konstytucją i środowiskiem człowieka, przynosi naprawdę rozczerowanie. Sądziłyśmy, że będziemy mogli dzięki naszym badaniom pokazać człowieka w jego ograniczeniu, w jego uwarunkowaniu popędami, stanem umysłu, dziedziczeniem, budową ciała i środowiskiem, jako produkt dziedzicznych skłonności i otoczenia, entelechii charakteru i wychowania, konstytucji i chorób, a tymczasem po wszystkich tych wieloletnich trudach z popiołów i dymów drugiej wojny światowej wyłonił się obraz jego wolności” („Zeitschrift für Praktische Psychiatrie” I, 25, Wien 1949).

Nie damy się również zwieść owemu fatalizmowi, który spotykamy na przykład w tak zwanej „analizie losu” Szondi’ego. Jeśli nawet uczony ten ostatnio skorygował swoją naukę względnie tak zinterpretował, że przyznaje człowiekowi pewną swobodę działania — to ostatecznie jednak w swej istocie kierunek ten ma charakter fatalistyczny¹. Zgodnie z koncepcją Szondi’ego los człowieka nie jest „zapisany w gwiazdach”, lecz w genach.

Dziedziczność nie wyjaśnia nic właściwego, a więc właściwie nic nie wyjaśnia. Przede wszystkim przez powoływanie się na dziedziczność nie da się odpowiedzieć na właściwe pytanie; właściwe pytanie zaczyna się w ogóle dopiero tam, gdzie pytamy: jak duchowa osoba postępuje z każdorazową skłonnością dziedziczną, z psychofizyczną sumą cech odziedziczonych? Co poczyną z tymi warunkami, w których — jako samookreślająca się — znajduje się?

Powoływanie się na dziedziczność jako ostateczną zasadę wyjaśniania zawodzi nie tylko w odniesieniu do ontogenezy, lecz także w odniesieniu do filogenezy. Jest to prawdą zarówno jeśli chodzi o fakty, jak i zasady. Jeśli chodzi o fakty, to chcielibyśmy poddać analizie, co następuje: według Darwina rozwój istot żywych można wyjaśnić doboorem naturalnym. Powstaje jednak pytanie, czy czas, choćby najdłuższy, wystarczyłby, aby wszystko to, co

¹ Szondi sam mówi o „dającym się kierować” fatalizmie.

osiągnęło się w trakcie rozwoju (na przykład w dziedzinie instynktów!), wyjaśnić lub wytłumaczyć, że zostało to osiągnięte dzięki „próbom i błędom”. Zrozumiemy lepiej, o co chodzi, jeśli weźmiemy pod uwagę — naszym zdaniem zupełnie analogiczne — prawidłowości rozwoju wiedzy do pewnego stopnia instynktownej, wiedzy o ziołach leczniczych, jaka, przynajmniej w dawnych czasach, była ogólnie rozpowszechniona wśród ludu; trochę zastanowienia musi wcześniej czy później wzbudzić w nas wątpliwość, czy taka przebogata wiedza została zgromadzona jedynie na drodze empirycznej, a więc również na długiej i pełnej trudu drodze „prób i błędów”. Pomyślmy tylko, jak nieprawdopodobne musiało być już na przykład to pierwsze przypadkowe wydarzenie, które mogło doprowadzić do tego, że jakaś kobieta z krwawieniami macicy, w porze żniw — przypuszczalnie po wielu innych próbach — sięga po sporysz (grzyb nader rzadki, ponadto mało rzucający się w oczy), następnie dzieli się z innymi wiadomością o udanym wyleczeniu, a wreszcie, jak nieprawdopodobne musiało być to, że ta empiryczna wiedza o leczniczym działaniu sporyszu nie zginęła w świadomości ogółu.

Jeśli zaś chodzi o zasady, to należałoby powiedzieć, co następuje: u podstaw darwinowskiego rozumienia ewolucji leży pogląd, że nowo nabyte cechy, które mogą pomóc jednostce w jego walce o byt, są przekazywane za pomocą dziedziczenia. Jednakże dziedziczenie nowo nabytych cech jest ze swej strony także takim korzystnym nabyciem nowej cechy; również ono pomaga jednostce w utrzymaniu jej gatunku. W żadnym wypadku nie można tłumaczyć samego nabycia zdolności dziedziczenia cech również przez dobór naturalny, albowiem samo istnienie dziedziczenia jest teraz przyjętym założeniem; popelnilibyśmy błąd *petitio principii*, gdybyśmy coś, co mamy dopiero wyjaśnić, zakładali z góry już przy samym wyjaśnieniu.

Była już mowa o tym, że każde poszczególne powstanie człowieka stanowi nowy cud. To samo można stwierdzić również w sensie filogenetycznym, a więc w odniesieniu do powstania ludzkości. „Cud”, o którym mowa, nie da się nigdy pojąć z punktu widzenia samej wiedzy przyrodniczej; przeciwnie, wiedza przyrodnicza jest w stanie za każdym razem wyjaśnić jedynie naturalne warunki,

w jakich zachodzi ten cud, naturę, którą zakłada ten cud. Jeśli ktoś sądzi, że przez wyjaśnienie samych warunków wstępnych można wyjaśnić powstanie lub nawet samą istotę jakiegoś fenomenu, postępuje jak ci, którzy wierzą, że pchły powstają z gnoju, a wszy z brudu.

Wiedza przyrodnicza jest w stanie wyjaśnić tylko byt naturalny. Tym, czego się nigdy nie da „wyjaśnić”, a przeciwnie, za każdym razem musi być „zrozumiane”, czego zaś nauki przyrodnicze nigdy nie potrafią zrozumieć, jest sens nadnaturalny. Takie zrozumienie nie opiera się na „wiedzy przyrody”, lecz na wierze w nadnaturę — w najszerszym znaczeniu tego słowa. W polu widzenia tej wiary nie tylko filogenetyczne powstanie człowieka, lecz także powstanie każdego poszczególnego człowieka oznacza za każdym razem nowy akt stworzenia.

Poprzednio wyraziliśmy sąd, że cud ten zakłada uprzednie istnienie natury. Ostatecznie dotyczy to wszystkiego, co sensowne: każdy sens zakłada z góry jakiś byt — żaden sens nie może niczego spowodować, nic sensownego nie może się objawić, jeśli nie ma po temu warunków z góry przygotowanych przez byt.

W jakim jednak stopniu sam cud ma naturalne założenia? Czy nie jest może odwrotnie: może to cud w ogóle zaczyna się dopiero tam, gdzie natura nie jest założeniem, lecz zostaje całkowicie odrzucona? Nie jest tak; przeciwnie, nowoczesna fizyka nauczyła nas, że zasadniczo wszystko jest możliwe: prawa natury z prawem przyczynowości włącznie są, zgodnie z tym nowym punktem widzenia, tylko prawami prawdopodobieństwa, prawami „wielkich liczb”, które obowiązują tylko en masse. Pojmijmy rzecz właściwie: możliwe jest wszystko — tylko że nie wszystko jest też prawdopodobne. W każdym razie okazuje się, że także to, co nieprawdopodobne, jest „w całkowitym porządku” i w żadnym wypadku nie stoi w sprzeczności z prawami natury. Jest jasne, że nie jest rzeczą prawdopodobną, ażeby mi dziś, po opuszczeniu tej sali, w drodze do domu spadła cegła na głowę — z czymś tak nieprawdopodobnym liczy się tylko człowiek chory na nerwicę lękową — zasadniczo jednak jest to możliwe. Zasadniczo jest też możliwe — lecz o wiele mniej prawdopodobne — że cegła ta zamiast spaść, polecą pionowo w górę.

Jest to tak nieprawdopodobne, że nawet chory na nerwicę lękową nie bierze tego w rachubę — jednakże nowoczesny fizyk przyjmuje takie prawdopodobieństwo.

W związku z zasadniczą możliwością zajścia również czegoś nieprawdopodobnego istnieją wprawdzie stopnie, ale nie ma granic prawdopodobieństwa. Wobec tego wydaje się uzasadnione to, że mówimy o tym, co nieprawdopodobne, jako o cudzie, względnie że cud — na podstawie tej identyfikacji — definiujemy jako coś wręcz nieprawdopodobnego. Z tego wynika ni mniej, ni więcej jak tylko to, że również cud nie stoi w żadnej sprzeczności z prawami natury; nie łamie on ich w żadnym wypadku — nie rozrywa łańcucha przyczynowości. Nie ma więc, naszym zdaniem, potrzeby w związku z problemem cudu mówić o „lukach” w prawie przyczynowości, a więc przyjmować, że w wypadku cudu wdzierą się do przyrody jakaś wyższa prawidłowość, która łamie więc prawo natury. Cud, nadnatura wcale nie bagatelizuje praw natury: cud potrzebuje ich, nadnatura ich wymaga — posługuje się prawem przyczynowości. Nadnatura nie znosi prawa przyczynowości, lecz gra na nim jak na klawiaturze.

Nic nie jest nie zdeterminowane — wszystko jest zdeterminowane, a więc również i cud; ale cud jest zdeterminowany nie tylko przyczynowo, nie tylko naturalnie, nie tylko „od dołu”, lecz jest zdeterminowany także „z góry”, także nadnaturalnie; jest „naddeterminowany”, i to w znaczeniu prawdziwszym niż we freudowskim. Innymi słowy: jest on zdeterminowany nie tylko przez byt, lecz także zdeterminowany sensownie.

W myśl tego łańcuchy przyczynowe pozostają pod każdym względem zamknięte. Równocześnie jednak w wyższym wymiarze są otwarte, otwarte na wyższą „przyczynowość”. Także krąg w sobie zamknięty, pozostaje zamknięty, podczas gdy — ujęty jako projekcja wydrążonej półkuli (projekcja z przestrzeni trójwymiarowej na dwuwymiarową płaszczyznę) — jest równocześnie otwarty. Podobnie też byt, mimo panującej w nim przyczynowości w węższym znaczeniu tego słowa — właśnie w cechującej go przyczynowości — jest naczyniem otwartym, gotowym do przyjęcia sensu. Jest on zawsze gotów do przyjęcia głę-

szezo sensu, gotów do tego, żeby wpuścić do swego wnętrza wyższą „przyczynowość”: jakąś wyższą przyczynowość — wyższą aktywność wyższej rzeczywistości. W otwartość niższej warstwy bytu „wsuwa się” każdorazowo wyższa warstwa. W uwarunkowujący byt wdziara się sens sprawczy — co wcale nie znaczy, że byt ze swojej strony nie jest uwarunkowany, względnie że sens nie może być sam również spowodowany; gdyż ludzki sens daje się ostatecznie ogarnąć tylko przez sens „nadludzki”, pozaludzki: przez nadsens.

Ten nadsens zasadniczo nie ma nic wspólnego z czymś ponadmysłowym; jest to po prostu sens przekraczający ludzkie możliwości pojmowania. To samo dotyczy „nadenatury”, o której tu mówimy; nie chodzi tu o pojęcie religijne, lecz o pojęcie metafizyczne.

Zapamiętajmy więc: nadnatura nie dokonuje żadnego wyłomu w naturze, nie rozczłonkowuje jej, nie przesącza się przez ciągłość naturalnych związków przyczynowych. Przeciwnie — jak już powiedzieliśmy — natura jest stale otwarta, stale gotowa do przyjęcia nadnatury, zawsze gotowa na „poczęcie” czynnika nadprzyrodzonego, przy czym „poczęcie” to nie łączy się z „pogwałceniem” jej własnych prawidłowości przez jakąś wyższą prawidłowość.

Przytoczmy najprostszy przypadek wyższej prawidłowości: także celowość nie rozdziera przyczynowości. Nadbudowy, przewyższania czy postawienia jednej prawidłowości nad drugą nie musimy przedstawiać sobie w żadnym wypadku tak, jak gdyby powstawały między nimi luki; albowiem to, co w jednowymiarowym obrazie wydaje się „rozerwane”, w obrazie dwuwymiarowym okazuje się jako ciągłe, a mimo to otwarte:

obrazy: jednowymiarowy: — — dwuwymiarowy 

Tu i tam powiązanie przyczynowe stanowi continuum. Analogicznie do „zakrzywionej” przestrzeni w sensie einsteinowskim, także i to czaso-przestrzenne continuum prawidłowości przyczynowej jest wgięte, ukształtowane przez wyższą prawidłowość. Jeśli utożsamimy poszczególne związki przyczynowe z czterowymiarowymi „liniami świata” w ujęciu Minkowskiego, to okażą się one miejscami wypukłe, miejscami „wklęsłe”.

Te „wklęsnięcia” to okazje, jakie przyczynowość stwarza celowości. W tych miejscach natura stoi otworem dla nadnatury; na tych miejscach, przy tych „okazjach” nadnatura jest „złożona” w naturze, zawarta w niej, „zagnieżdżona”. Przypadek jest tym miejscem, w którym „zagnieżdża” się cud — lub wyrażając się lepiej: gdzie może się zagnieżdżyć; albowiem coś może być tylko przypadkiem, nigdy zaś nie musi być więcej niż tylko przypadkiem. Wszystko jest o to podejrzane, ale właśnie tylko podejrzane. Zawsze tylko naturalny byt może być nosicielem jakiegoś nadprzyrodzonego sensu, jakiegoś nadsensu; ale nadsens jest dyskretny: nie narzuca się nikomu i równie dobrze może pozostać nie zauważony.

Dochodzimy teraz do owej diagnozy, która tak bardzo leży nam na sercu: do diagnozy różnicującej: „przypadek czy coś więcej”. Cofnijmy się tylko myślą do problemu filogenezy człowieka, to znaczy do problemu, czy mutacja, która nas — ówczesnych hominidów — obdarzyła 14 miliardami neuronów (co było wydarzeniem historii naturalnej, które dokonało się całkowicie prawidłowo), była tylko przypadkiem czy czymś więcej. Pytanie to ma ustalić, czy to — w ramach czysto naukowej, przyrodniczej teorii — całkowicie możliwe do przyjęcia wyjaśnienie skoku mutacyjnego (skoku kwantowego w sensie genetyki) jonizacyjnym oddziaływaniem „promieni kosmicznych”, „szczęśliwym trafem” — czy to wyjaśnienie zadowala naszą potrzebę przyczynowości (przyczynowości w najszerszym znaczeniu tego słowa), czy — jednym słowem — jest tutaj dana przyczynowość bezsensowna, czy sensowna?

Nam, uczonym przyrodnikom, dany jest tylko uwarunkowujący byt, ale nie sprawczy sens, nie sens jakiegoś zdarzenia jako taki. Naszej diagnozy różnicującej: „przypadek czy coś więcej” — w tym wypadku: „przypadkowe trafienie kosmicznego promieniowania lub coś, co kryje się poza tym”, nie da się jednak nigdy postawić w ramach wiedzy przyrodniczej. To „nigdy”, ta niemożliwość jest czymś koniecznym, z istoty swej czymś koniecznym, albowiem wiedzę przyrodniczą stać tylko na przyjęcie czegoś do wiadomości; pytanie o sens, nadawanie sensu naturalnemu zdarzeniu nie jest jej zadaniem. To nie jest sprawa poznawania, przyjmowania czegoś do wiadomości, lecz sprawa zajęcia wobec tego — określonego stanowiska.

Nadawanie sensu jest równoznaczne z zajęciem stanowiska.

Ostatecznie „diagnoza różnicująca”, to pytanie, radykalnie postawione, brzmi zupełnie inaczej: „czy byt jest jednym wielkim nonsensem, czy też jednym wielkim nadsensem?” Ale przyrodoznawstwo nie potrafi dać odpowiedzi na to pytanie. Na pytanie to nie ma w ogóle odpowiedzi, problem ten jest w ogóle nie do rozwiązania — musi on być rozstrzygnięty. Każdy byt jest dwuznaczny: obie jego interpretacje — zarówno interpretacja zawarta w określeniu „nonsens”, jak i interpretacja zawarta w określeniu „nadsens” — są możliwe. Jedna i druga jest do pomyślenia: zarówno to, że byt jest totalnym nonsensem, jak i to, że jest totalnym nadsensem. Ale mamy tu do czynienia właśnie tylko z dwoma możliwościami, a nie z koniecznościami interpretacji. Żaden logiczny przymus nie każe nam podejmować tego — żadanego od nas — „rozstrzygnięcia”; logika w żadnym wypadku nie zmusza nas, nie zobowiązuje do jednego lub drugiego rozstrzygnięcia. Obie interpretacje są logicznie równouprawnione. Logicznie tyle samo przemawia za jedną, co za drugą z nich.

Nie chodzi tu przecież o logikę, o sprawy racjonalne, lecz o ontologię, o sprawy emocjonalne¹.

Równoprawność obu odpowiedzi, odpowiedzi: „absolutny nonsens”, jak i odpowiedzi: „absolutny nadsens” decyduje o odpowiedzialności dającego odpowiedź. Nie tylko zostaje on postawiony przed określonym pytaniem — pytany staje także przed decyzją, i to przed decyzją egzystencjalną, a nie intelektualną. Tym, czego się od niego wymaga, nie jest „intelligere” (zrozumienie), nie jest rzeczowe zrozumienie, lecz osobiste zaangażowanie się.

¹ Emocjonalność nie oznacza tu afektywności, nie jest więc rozumiana w sensie psychologicznym jako faktyczność, lecz w sensie ontologicznym: na przykład w sensie „raison du coeur” Pascala; w tym sensie na przykład miłość ma charakter zdecydowanie poznawczy, ale nie w odniesieniu do wartości czy dowolnego sensu, lecz w odniesieniu do jakiegoś bytu, a tym samym także w odniesieniu do najwyższej wartości i najwyższego bytu — do Boga! (Zob. mój „dowód na istnienie Boga” na podstawie miłości w: *Zeit und Verantwortung*, Wien 1947, s. 40: *Amo ergo est.*)

Argumenty i kontrargumenty są równoważne, ale ten, kto podejmuje decyzję, rzuca na szalę ciężar swojego bytu.

Decyzja ta nie zależy od wiedzy, lecz od wiary, a wiara to nie myślenie pomniejszone o realność rzeczy pomyślanej, lecz myślenie pomnożone o egzystencjalność myślącego.

III. PROBLEM ŚMIERTELNOŚCI

Problemem psychofizycznym, sprawą powstania człowieka, powstania ducha w człowieku zajmowaliśmy się dotychczas z dwóch punktów widzenia: ze względu na filogenezę i ze względu na ontogenezę. Jeśli chodzi o tę ostatnią, zastanawialiśmy się w szczególności nad tym, skąd się bierze osoba duchowa, jak łączy się ona z istotą, która zostaje splodzona; chodziło tu o „przybycie” ducha. Otóż teraz pojawia się przed nami następny problem: stawiamy pytanie o „odejście” ducha; z problemem, skąd bierze się duch w chwili poczęcia człowieka, łączy się pytanie, co staje się z duchem w momencie śmierci człowieka.

Jeśli już zjawienie się duchowej osoby, jej wejście w byt, pojawienie w świecie, jest z czysto przyrodoznawczego punktu widzenia „cudem”, czymś zagadkowym i tajemniczym, to odejście duchowej osoby w chwili śmierci człowieka jest nie mniej, ale też i nie więcej tajemnicze. Tak czy owak, w końcu egzystencja pozostaje tajemnicą. W najprostszych, a równocześnie najbardziej przejmujących słowach wyraża to „Pieśń biesiadna o nędzy tego świata”, będącą pierwszą częścią *Pieśni o ziemi* Gustawa Mahlera: „Ciemne jest życie, ciemna jest śmierć”. (Towarzysząca tym słowom muzyka również należy do najbardziej wzruszających.)

Spróbujmy wyjść od pewnego fenomenologicznego faktu: nikt, kto zachował pewną naturalność i mimo połowicznego wykształcenia zachował zdrowy, ludzki rozsądek, nie zgodzi się po prostu z tym, że wszystko kończy się ze śmiercią człowieka. Nie możemy pogodzić się z tym, że człowiek miałby być istotą, która pewnego dnia pojawia się na świecie, a po 70, w pomyślnych okolicznościach zaś po

80 latach, także pewnego dnia staje się trupem. Tego, jak odrzucenie tej myśli jest samo przez się zrozumiałe dla odczucia ludzkiego, jak bardzo naturalne i oczywiste jest to, że człowiek broni się przed tą myślą, dowodzi następujący fakt: raz po raz obserwujemy, że na przykład człowiek przemawiający nad grobem jest w stanie bez wahania mówić do zmarłego przez „ty”. Otóż nie mówiłoby się w ten sposób do ciała zmarłego, do ciała pozbawionego duszy, do zwłok, przeciwnie w ten właśnie sposób może się tylko zwracać jedna osoba duchowa do drugiej. Tylko do duchowej osoby mogę powiedzieć: „ty”; ale gdzie się podział ten, do którego tak się zwracam, gdzie podział się „on” czy „ona”?

Na to pytanie: „gdzie” (Wo-sein), nie można dać odpowiedzi, jeśli nie odpowiemy na ogólne pytanie: czym jest tu-oto-byt-ludzki (Da-sein). Byt ludzki (Dasein) jakiejś duchowej osoby oznacza najpierw tyle, że wyraża się ona poprzez cielesność, a tworząc z nią jedność, wywołuje u mnie wrażenie zmysłowe; ale przez to wrażenie zmysłowe, przez jakąś treść świadomości dane mi jest coś więcej niż sama treść; przez tę treść kieruję się intencjonalnie na jakiś przedmiot. W konkretnym przypadku chodzi o duchową osobę; i tak jest mi z niej dane więcej niż może dać sam czynnik cielesny, zmysłowy, i to już za życia danej osoby; już za życia danego człowieka lub (wyrażając się lepiej) za życia jego organizmu pojmuję osobę (nie „jego” osobę — jak gdyby on, człowiek „miał” jakąś osobę — lecz właśnie „tę” osobę, osobę, którą on „jest”), a pojmuję ją poprzez daną mi jej cielesność i zmysłowość.

Weźmy choćby pod uwagę miłość: również miłość — o ile jest prawdziwą miłością — jest zawsze miłością jednej osoby do drugiej, a więc miłością „jednego ducha do drugiego”. To nie mój organizm kocha drugi organizm, lecz moje „ja” kocha jakieś „ty”. Dlatego też, i tylko dlatego, może miłość przetrwać zarówno starzenie się — w istocie starzenie się organizmu — jak i śmierć ukochanej istoty. Jeśli Binswanger przeciwstawiał pełnemu troski „bytowaniu w świecie” („In der-Welt-sein”) Heideggera „przepojone miłością” „bytowanie w świecie z wychodzeniem poza świat” („In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein”), to możemy seksualnemu aspektowi człowieka, jego „zmysłowości” w sensie „bytowania w cielesności” („In-

-der-Leiblichkeit-sein”), przeciwstawić miłość jako „byt w cielesności z wychodzeniem poza cielesność” („In-der-Leiblichkeit-über-die-Leiblichkeit-hinaus-sein”). Ten, kto kocha, ma faktycznie „na myśli” samą tę drugą istotę, ma ją na myśli wychodząc poza wszelkie wrażenia zmysłowe — chociaż wychodzi poprzez te zmysłowe wrażenia. Przez to jednak, że kochający wyszedł poza cielesność kochanego, „jest” poza jego cielesnością, wyszedł też poza jego śmiertelność.

Innymi słowy: w miłowaniu, ale także już w codziennych sposobach pojmowania bytu ludzkiego (Dasein) innej osoby, człowiek bierze poza nawias doczesność („tu-oto”) bytu ludzkiego (Da-sein). Niech nikt nie czyni nam zarzutu, że my tu dystansujemy się od własnej tezy: „byt (Sein) = byt inny”¹, albowiem również to, co powiedzieliśmy poprzednio, nie oznacza wcale, że byt ludzi może być czymś innym niż zindywidualizowanym, a więc i konkretnym bytem. Ta konkretność nie zostaje zupełnie wzięta poza nawias; przeciwnie, przedzierając się przez dane cielesno-zmysłowe, docieram do wyższej konkretności. Wzięcie poza nawias tej innej konkretności otwiera mi dopiero dostęp do konkretności wyższej. Ta wyższa konkretność, którą otrzymuję w zamian, jest konkretnością duchowej osoby jako takiej, a zatem konkretnością nie jakiegokolwiek inno-bytu, lecz absolutnego inno-bytu, konkretnością jakiegoś concretissimum, a tym samym jakiegoś realissimum. Tę konkretność już znamy: nazwaliśmy ją „haecceitas”.

Tego, że człowiek wychodzi zawsze poza wrażenia zmysłowe i treść wrażeń zmysłowych i treści świadomości, kiedy tylko pojmuję duchowe osoby, pozytywista nie zauważa. Już raz zwróciliśmy uwagę na to, że pozytywista jest właściwie nihilistą. Otóż teraz staje się jasne, że również w innym znaczeniu przypada mu w udziale nie znalezienie „niczego” — mianowicie nie znalezienie niczego tam, gdzie czegoś szuka; albowiem na próżno szuka on tego, co transcenduje świadomość, w czymś tak zwanym „pozytywnie” danym, w czymś, co tkwi immanentnie w świadomości. Jednakże w samych treściach świadomości

¹ Zob. *Ärztliche Seelsorge*, wyd. cyt., s. 3.

nie da się nigdy i nigdzie znaleźć przedmiotu transcendentnego. Dążenie do tego przypomina zachowanie się dziecka, które szuka śpiewaka w gramofonie czy rozmówcy w aparacie telefonicznym. Dopóki tylko rozmyślałam nad jakimś aktem intencjonalnym, dopóty nigdy nie będę w stanie ogarnąć przedmiotu transcendentnego; dokonać mogę tego dopiero wtedy, kiedy przedzierając się poprzez immanentną treść świadomości czynię go przedmiotem intencji, jednym słowem: kiedy tylko dokonuję aktu intencjonalnego. Także o okularach nie mogę wydać sądu, dopóki jedynie patrzę „na” nie — mogę to zrobić dopiero wtedy, kiedy popatrzę przez nie, kiedy zaobserwuję przez nie jakiś przedmiot. Dopóki tylko przyglądam się jakiemuś człowiekowi, który widzi „kolor czerwony”, dopóki tylko towarzyszę jego widzeniu, dopóty nie będę wiedział, co to jest „kolor czerwony”: muszę (o ile jestem do tego zdolny, to znaczy o ile nie jestem ślepy na kolory) sam widzieć „kolor czerwony”, aby wiedzieć, co to jest.

Tak więc duchowa osoba okazuje się czymś, co przez całe życie „znajduje się” poza sferą cielesności i zmysłowości. Poza tę sferę wychodzimy, kiedy biorąc duchową osobę za przedmiot intencji, znajdziemy się „poza” światem wrażeń zmysłowych. Samą osobę duchową „mamy” zawsze poprzez wrażenie zmysłowe jej dotyczące; tym samym też mamy zawsze coś więcej niż same wrażenia zmysłowe: za pomocą wszelkich wrażeń wzrokowych, słuchowych itd. oraz poprzez nie stale „orientujemy” się na osobę duchową, która sama osiąga stan „bycia daną”. Ten stan jest jednak mniej lub bardziej pośredni względnie bezpośredni. Istnieją stopnie pośredniości, względnie bezpośredniości, ale właśnie te stopnie odróżniają rozmaite rodzaje stanu „bycia danym” — różnice te są tylko różnicami co do stopnia, ale nie są zasadnicze.

Na przykład: rozmawiam z jakimś człowiekiem bezpośrednio; mam wtedy rozmaite wrażenia zmysłowe natury wzrokowej i słuchowej. Przyjmijmy teraz, że rozmawiam z nim telefonicznie; wtedy on jest mi „dany” mniej bezpośrednio — pośredniość zwiększyła się. Kiedy wstępujemy po tej drabinie pośredniości, to dalszym jej stopniem byłaby transmisja radiowa; w tym wypadku przezwyciężona byłaby tylko przestrzeń. Z tym wypadkiem łączyłoby

się odtwarzanie głosu czy muzyki z płyt gramofonowych: tu byłby również przezwyciężony czas. Dzięki temu możemy na przykład słuchać jeszcze dzisiaj śpiewu — nieżyjącego już — Richarda Taubera. Przez odtworzenie z płyt jego głosu on sam zostaje nam „oddany” — jest on nam oddany, zwrócony, albowiem nie jest prawdą, że my słyszymy fale głosowe czy to obecnego przy nas, czy też znajdującego się w studio radiowym żyjącego śpiewaka, czy też — z płyty — śpiewaka nieżyjącego. Przeciwnie, w każdym z tych przypadków słyszymy samego śpiewaka. „Poprzez” głos Richarda Taubera — bez względu na to, jak głos ten jest nam przekazywany — przez wszystkie te różne wrażenia zmysłowe, względnie przez te rozmaite stopnie pośredniości, zawsze wychodzimy już poza świat wrażeń zmysłowych, zawsze „mamy” już samą osobę duchową wywołującą wrażenie zmysłowe, „wyrażającą” się, a ona sama dochodzi do stanu choćby pośredniego „bycia daną”, niepowtarzalność i swoistość osoby, „czar” jej głosu jest nam „dany” właśnie jako głosu osoby. Nawet spoza grobu odzyskujemy śpiewaka jako osobowość.

W ten sposób okazałoby się, że osoba duchowa już za życia nie jest nam dana bezpośrednio — pośrednio jednak dana jest nam nawet po śmierci. Uprzednio powiedzieliśmy jednak wyraźnie, że po śmierci może ona zostać „nam” zwrócona, oddana z powrotem. Ta „nieśmiertelność” — nie biorąc pod uwagę przypadkowości, która pozwala partycypować w sobie jakiemuś umarłemu — jest naturalnie tylko jak najbardziej subiektywna. Dlatego powinniśmy rozprawić się z problemem, czy poza tym nie istnieje jeszcze jakaś obiektywna nieśmiertelność; z problemem dalszego życia duchowego pierwiastka człowieka po jego śmierci, dalszego życia osoby duchowej po obumarciu organizmu psychofizycznego.

W zasadzie jest to możliwe, gdyż z pewną niezależnością ducha od ciała spotykamy się przecież co dzień i co godzina i wiemy, że na przykład w głębokim śnie i w głębokiej narkozie życie cielesne toczy się dalej, mimo iż jednoczesnego istnienia życia duchowego nie można udowodnić. Istnieje więc rodzaj cielesnej ciągłości bez ciągłości psychiczno-duchowej. Dlaczegoż więc — odwrotnie — nie mogłaby być możliwa ciągłość duchowa, która trwa i ist-

nieje poprzez wiele cielesnych egzystencji? To, na co się tu natykamy, to problem zasadniczej możliwości powtarzania cielesnych egzystencji, a więc problem wędrówki dusz.

Fakt, że osoba duchowa sama nie uświadamia sobie swej ciągłości, swej tożsamości poprzez poszczególne inkarnacje, nie powinien by nas dziwić; albowiem jeśli nam coś się śni, a potem budzimy się i znowu zasypiamy, i dalej śnimy, to śpiąc nie zdajemy sobie sprawy z tego, że budzimy się między jednym snem a drugim. Dlaczegoż więc nie mogłoby być możliwe, żeby na przykład topielec przywrócony do życia, kiedy tylko odzyskał przytomność, nie miał sobie uświadomić, że zbudził się już do innego, może „prawdziwszego” bytu, chociaż miałby to być byt w jakimś innym „czasie”, niewspółmiernym z naszym czasem?

Analogią do ukrytego charakteru identyczności duchowych osób nie w czasie, lecz w przestrzeni, nie w następowaniu po sobie, lecz w występowaniu obok siebie, jest ostateczny wniosek hinduskiej mądrości wyrażony w zdaniu: „tat twam asi”. Mądrość ta głosi, że identyczności tej osoby duchowe z reguły nie mogą uświadomić sobie w życiu; tożsamość ta może dotrzeć do ich świadomości dopiero wtedy, i tylko wtedy, kiedy rozdarta zostanie „zasłona Maji”. Cieleśno-duchowy byt ludzki jest za każdym razem bytem w czasie i w przestrzeni, ale mosty między jednym a drugim istniejącym (Daseiende) w żadnym wypadku nie zostają przerzucone przez czas i przestrzeń. Mosty te nie są więc czaso-przestrzenne. Podobnie jak trójwymiarowe continuum, które wdziera się do drugiego wymiaru, przedstawia się w tym wymiarze jako nieciągłe, ale właściwie tylko pozornie nieciągłe; tak też ciągły związek między osobami duchowymi mógłby — w wymiarze cielesno-psychicznego bytu ludzkiego — być ukryty. Sam byt, byt poza czasem i przestrzenią, mógłby przedstawiać w tym sensie duchowe continuum. Jego ciągłość wyrażałaby się w tym, co na innym miejscu nazwalibyśmy byciem przy czymś (Bei-sein), obcowaniem. Tak rozumiane obcowanie istniejącego znaczyłoby tyle, co obcowanie bytu ze sobą samym. Jeśli zaś w szczególności chodzi o miłosne obcowanie (bycie przy sobie) istniejących, to wiemy dzięki Binswangerowi, że chodzi tu o pewien („dualny”) modus bytu, a więc nie o modus istniejącego,

a już od czasów Spinozy wiemy, że Bóg w naszej miłości, w naszym wzajemnym miłowaniu się kocha ostatecznie siebie samego.

To, co mamy do zarzucenia wędrówce dusz, leży na innej płaszczyźnie niż dotychczas przedstawione zarzuty. Przede wszystkim trzeba by tu powiedzieć, że tak zwana wędrówka dusz, tak jak się ją zazwyczaj rozumie, nie oznacza wędrówki dusz ani wędrówki duchowych osób, lecz wędrówkę duchów. „Duchy”, do których ciała astralnego „dobierają się” spirytyzm i okultyzm, antropozofia i teozofia, w żadnym wypadku nie są identyczne z tym, co określamy jako „duchowe”. To, co duchowe, nie może wędrować, gdyż w momencie umierania człowiek traci nie tylko świadomość, nie tylko świadomość czasu, lecz traci również sam czas. Traci go umierając, podobnie jak uzyskuje go w chwili swych narodzin. Tylko byt ludzki w przestrzeni i czasie, a więc krótko mówiąc w ciele — tylko taki byt ludzki „ma” czas, „ma” przeszłość i przyszłość. Duchowy byt jednak, jako duchowy, nie „jest” „tu” (da). Jest on w przeciwieństwie do tu-oto istnienia (da-sein) bytem poza czasem i przestrzenią. Jakies przecucie tego faktu, że czysty byt nie jest podporządkowany czasowi, a więc żadnej przeszłości i żadnej przyszłości, znajduje wyraz w tym, iż nie możemy od czasownika „sein” (= „być”) utworzyć ani czasu przeszłego, ani czasu przyszłego, nie uciekając się do pomocy słowa posiłkowego „wesen” względnie „werden”.

Tam, gdzie nie ma czasu, gdzie nie ma ani przeszłości, ani przyszłości, tam też tracą sens takie określenia, jak „wcześniej” lub „później”, „przed” lub „po”, „pre” czy „post”. To, co jest „pre” lub „post”, eo ipso nie jest „egzystencją”. Tym samym wszelka gadanina o powtarzających się egzystencjach likwiduje samą siebie. Egzystencji duchowej nie znamy w żadnej innej formie jak tylko w formie ko-egzystencji z organizmem psychofizycznym. Każda wypowiedź o duchowej egzystencji poza tą koegzystencją, poza ciałem, przestrzenią i czasem, pozbawiona jest sensu. O egzystencji duchowej możemy zaś wiedzieć coś tylko wtedy, kiedy — i jak dłu-

go — z „jedno”czona jest z ciałem i duszą. kiedy — i jak długo — użu „pełnia” ją ciało i dusza, tworząc wraz z nią jedność i całość istoty „człowiek”. O tym, co jest poza tym, co odbywa się poza ciałem, przestrzenią i czasem, w sferze czystego bytu — nie można nic wiedzieć.

Powiedzieliśmy, że wędrówka „dusz” jest niemożliwa. Widzimy jednak, że dalsze życie ducha jest nie do pomyślenia: nie może być pomyślane, nie da się wyobrazić. A jednak mogłoby być możliwe — i jest nie tylko możliwe, lecz także konieczne, albowiem przeciwieństwo tego nie mogłoby być w żadnym wypadku możliwe: mianowicie, że to, co z istoty swej jest poza przestrzenią i czasem, mogłoby kiedyś umrzeć. W związku z tym proponuję, żeby zamiast o dalszym życiu osoby mówić o jej nadżyciu, ale nie w tym sensie, że osoba duchowa „przeżywa” swoją psychofizyczną śmierć, lecz w takim, w jakim już mówiliśmy o nadsensie — przez co rozumieliśmy „sens przekraczający w swej istocie ludzką możliwość pojmowania” — a więc w sensie nadżycia, to znaczy takiego modus życia, o którym nie możemy sobie wyrobić pojęcia, którego już nie możemy zrozumieć.

Z wszystkiego tego wynikają dwie rzeczy: po pierwsze, widzimy znowu, jak bardzo wszelkie oddzielanie ducha od ciała i duszy może mieć znaczenie tylko heurystyczne: duch jest nam znany tylko „w unii personalnej” z organizmem psychofizycznym.

Po drugie, okazuje się, że wypowiedzi o tym, co ma charakter czysto duchowy, o duchu jako takim, są możliwe tylko w sensie negatywnym. W tym kontekście możemy mówić tylko o wypowiedziach „nonistycznych” — aby posłużyć się wyrażeniem Fritza Künkela; ale moglibyśmy — analogicznie do „negatywnej teologii” równie dobrze mówić o negatywnej noologii.

Ta negatywna noologia jest w stanie tylko jedno powiedzieć o egzystencji osoby duchowej poza jej ko-egzystencją z organizmem psychofizycznym: że osoba ta nie jest śmiertelna. Ta negatywna wypowiedź, że osoba duchowa jest nie-śmiertelna, nie musi nas wprowadzać w zdumienie. Przecież stanowi ona przeciwieństwo tej wypo-

wiedzi, która odnosiła się nie do śmierci, lecz do splodzenia względnie narodzin i która brzmiała: duchowa osoba nie może być zrodzona.

W tym miejscu powinniśmy zwrócić szczególną uwagę na to, że duchowość w naszym znaczeniu nie tylko nie ma nic wspólnego z „duchami”, lecz że także nie jest identyczna ze świadomością: nasza koncepcja ontologiczna jest równie daleka od spirytystycznej (pseudo)metafizyki, co od intelektualistycznej psychologii. To, że duchowość nie pokrywa się ze świadomością, wynika już z badań, które opublikowaliśmy gdzie indziej (*Ärztliche Seelsorge*, wydanie V; *Der unbewusste Gott* i inne). Próbowaliśmy tam wykazać, że obok nieświadomości popędowej istnieje również nieświadomość duchowa. Otóż duchowość ta jest nieświadoma o tyle, że „roztopia” się w pozbawionym refleksji spełnianiu się aktów duchowych. Nie jest więc wcale rzeczą pewną, że duchowość — jak twierdzono — nie tylko „scit”, lecz tym samym, krótko mówiąc: „se scire scit”. Wiele wydaje się przemawiać raczej za tym, że w aktach duchowych możemy również sobie stawiać za cel jakiś obiekt, nie mając na celu — czyniąc podmiot przedmiotem — siebie samych, a zatem nie oddając się refleksji. Tak więc musimy rozróżnić między (pierwotną) wiedzą a (wtórną) świadomością odnoszącą się do tej właśnie wiedzy. Tym jednak, co zazwyczaj nazywamy świadomością, jest właśnie owa refleksyjna, zwrócona ku sobie świadomość, owa świadomość własnej wiedzy, tej wiedzy o sobie — owa samoświadomość. Tej świadomości równającej się samoświadomości musielibyśmy więc przeciwstawić — bezpośrednio — uświadamianie sobie (*Bewusstsein*). To ostatnie odpowiadałoby temu, co nazywamy „prima intentio”, podczas gdy „odgałęziający” się od (pierwotnego) aktu intencji (wtórny) akt refleksji zbiegałby się z tym, co określamy nazwą „secunda intentio”.

Otóż, jak się wydaje, świadomość, w przeciwieństwie do uświadamiania sobie, jest zdana na organizm psychofizyczny i to nienaruszony organizm psychofizyczny; z drugiej strony, da się pomyśleć — podkreślam: nie mniej i nie więcej jak tylko tyle, że „da się pomyśleć” — iż czyste uświadamianie sobie, „actus purus” jakiegś „prima intentio” jest niezależny od stojącej do dyspozycji organi-

zacji cielesno-psychicznej. Tak więc jest możliwe, że duch, także poza ciałem i duszą, to jest właśnie w takich „czystych aktach”, jest zdolny do czystego oglądu, do „visio beata”.

Wszystko to da się tylko pomyśleć. Ta możliwość, możliwość pomyślenia tego, nie pozostaje jednak w żadnej sprzeczności z tym, że tego rodzaju nadżycia ducha, takiego duchowego nadżycia nigdy nie staniemy się świadomi, co więcej, że zawsze pozostaniemy pod tym względem w nieświadomości; albowiem za życia jesteśmy eo ipso nieświadomi tej nieświadomości, eo ipso także w nadżyciu: w nadżyciu w ogóle nic nie może być przedmiotem naszej świadomości, lecz tylko uświadomieniem sobie.

Związane z ciałem, z życiem, jest więcej, jak się zdaje, tylko to, co pragmatyczne i patyczne, ale nie to, co gnostyczne — a mianowicie to, co czysto gnostyczne, „actus purus”. W śmierci popada człowiek wprawdzie w totalną apatię i równie totalną „apraksję”, ale tylko w częściową „agnozję”: świadomość jest teraz niemożliwa — ale uświadomienie sobie byłoby możliwe.

Wobec takich perspektyw „przyszłości” względnie wieczności, będziemy musieli postawić sobie pytanie, czy jesteśmy z nich zadowoleni. Można by bowiem postawić zarzut, że na tej drodze zostałoby unicestwione wszystko to, co indywidualne, a wraz z tym nawet i to, co osobowe. Tego jednak nie musimy się w żadnym wypadku obawiać, gdyż również to, co czysto duchowe, jest i pozostanie zindywiduowanym duchem: być osobą duchową znaczy być zindywiduowanym duchem, a poza tym samemu być indywiduującym na tyle, na ile osoba duchowa ze swej strony indywiduuje organizm psychofizyczny, czyniąc zeń właśnie organizm i w ogóle dopiero własny organizm.

Z drugiej strony jasne jest, że „roztapianie” się osoby duchowej „w jakiejś wyższej świadomości” nie mogłoby nas zadowolić. Tej idealistycznej perspektywie wieczności przeciwstawia się równie nie zadowalająca perspektywa materialistyczna, w myśl której powinniśmy się zadowolić tym, że atomy, z których składa się nasze ciało, również po śmierci nie giną, lecz tworzą nawóz dla roślin i pożywienie dla robaków. Muszę powiedzieć, że wolę być już martwy bez reszty — i pozwolić, by przetrwały mnie tylko moje dzie-

ła: zawsze będą to „moje” dzieła, moje jak najbardziej osobiste. Nie zapominajmy bowiem, że każdy czyn jest swoim własnym pomnikiem.

Tu musimy się zatrzymać i zwrócić się ku problemowi przemijania: czas przemija, czas upływa — czyż nie tak mówimy. Mówi się też w formie rzeczownikowej o „upływie czasu”, a kiedy jest o nim mowa, wtedy wyobrażamy sobie, że czas płynie od przyszłości poprzez teraźniejszość ku przeszłości. Przy tym jednak większość ludzi ulega następującym dwom złudzeniom:

po pierwsze, widzi się tylko to, że ten „bieg” czasu łąbi sobie łożysko, a nam kopie nasz grób: widzimy tylko ten czynnik upływania czasu, który geolodzy nazywają erozją. Mówi się także o kimś lub o czymś, że jest „nadgryziony zębem czasu”. Przy tym wszystkim nie widzi się, że czas płynąc nie tylko nadgryza, lecz także gromadzi; to, co już się stało i dokonało, wzbogaca się w przeszłości, w przeszłości osadza się wszystko to, co przeminęło, w łonie przeszłości opada stale na dno i tam zostaje przechowane. Czas upływa, lecz stopniowy rozwój wypadków staje się historią. Nic z tego, co się stało, nie da się przekreślić — nic z tego, co się dokonało, nie da się usunąć ze świata. W przeszłości nic nie ginie bezpowrotnie: w bycie przeszłym (Vergangen-sein) wszystko jest zachowane i nie może zostać utracone. Posługując się znowu językiem geologii, powiemy, że żyjemy w wiecznym aluwium.

Po drugie, trzeba by powiedzieć o owym „optycznym złudzeniu”, któremu na ogół ulegamy i które każe nam mylnie sądzić, że czas przepływa mimo nas, że stoimy nad brzegiem tej rzeki czasu i idziemy naprzeciw przyszłości. W rzeczywistości przecież nigdy nie działamy w przyszłość — przeciwnie: zawsze tylko w przeszłość. Ratujemy „w przeszłość” możliwości, urzeczywistniając je, urzeczywistniając wartości. Bez względu na to, czy urzeczywistniamy to, co nazwaliśmy „wartościami twórczymi”¹, czy też urzeczywistniamy to, co nazwaliśmy wartościami przeżyciowymi: zawsze ratujemy coś „w przeszłość”: w wypadku wartości twórczych ratujemy nasze życie wewnętrzne, umieszczając je w zewnętrznej rzeczywistości, w wypadku

¹ Zob. *Ärztliche Seelsorge*, wyd. cyt., s. 33.

zaś wartości przeżyciowych ratujemy zewnętrzną rzeczywistość w naszym wnętrzu duchowym. Co prawda, z każdą pojedynczą możliwością, którą ratujemy w taki sposób, zabijamy tysiąc innych możliwości, ale cóż to ma za znaczenie wobec tego, że tak czy owak zmuszeni jesteśmy — w jakikolwiek sposób — działać. Commission is better than omission — mówi Anglik. I nam wydaje się, że w naszym życiu istnieje tylko jedno prawdziwe niebezpieczeństwo: niebezpieczeństwo, że nigdy nie będziemy naprawdę żyli.

Czego nam potrzeba, to czci dla przeszłości. To nie od przyszłości, a od przeszłości nie można uciec, gdyż przyszłość, nasza przyszłość zależy w niemałej mierze od naszej decyzji i od naszej odpowiedzialności.

W takim rozumieniu okazuje się, że zupełnie niewłaściwe jest stwierdzenie, iż przed przyszłością jesteśmy odpowiedzialni za przeszłość. Jesteśmy — wręcz odwrotnie — odpowiedzialni przed przeszłością, od której nie da się uciec, za przyszłość, o której możemy rozstrzygnąć.

W tym, co wyżej nazwaliśmy czcią dla przeszłości, mieści się zarówno obawa, jak i pociecha. Obawiamy się tego, co jest ukryte w przyszłości, ale znajdujemy pociechę w tym, co zawiera się w przeszłości.

Tyle na temat czasowej skończoności, przemijalności bytu ludzkiego. Wróćmy teraz do problemu śmiertelności człowieka. Twierdziliśmy, że w sensie negatywnej noologii o nieśmiertelności osoby duchowej można wypowiedzieć się tylko negatywnie — nie mniej i nie więcej, jak tylko o takiej nieśmiertelności; albowiem o sposobie (modus) egzystencji osoby duchowej poza jej psychofizyczną koegzystencją, poza przestrzenią i czasem, jednym słowem: o nad-życiu nie da się nic powiedzieć.

Zatrzymajmy się w tym miejscu nieco dłużej, aby w formie biologicznej synopsy prześledzić wznoszenie się człowieka jako osoby duchowej do nieśmiertelności. Jak wiadomo, także jednokomórkowce mają pewnego rodzaju nieśmiertelność. Jednakże ta nieśmiertelność obejmuje wyłącznie ich ciała. W przeciwieństwie do wyłącznie cielesnej nieśmiertelności jednokomórkowca te ży-

we organizmy, które tworzą organizm wielokomórkowy, w których więc pojedyncze komórki składają się na tak zwane państwa komórek, w sensie cielesnym są już śmiertelne, za to jednak są one nieśmiertelne pod względem psychicznym, a to w pewnym ściśle określonym znaczeniu, o którym jeszcze będzie mowa. Otóż człowiek jest śmiertelny zarówno pod względem cielesnym, jak i psychicznym: powiedzieliśmy przecież wyraźnie, że z chwilą śmierci traci (nie mniej, ale i nie więcej niż) cały swój organizm psychofizyczny. Tą stratą jednak, swoją psychofizyczną śmiertelnością „okupuje” on prawdopodobnie to, co jeszcze nie jest dane istotom żywym stojącym pod względem rozwoju „niżej” od człowieka, a mianowicie nieśmiertelność duchową. Taki jest wznoszący się szereg w biogenetycznej kolejności, szereg, w którym jakaś istota żywa za cenę, za ofiarę, za rezygnację z (czasowej) nieskończoności w jednej warstwie bytu uzyskuje (czasową) nie-skończoność — właśnie „nieśmiertelność” — z kolei w wyższej warstwie bytu.

W jakim więc znaczeniu i jakim prawem mogliśmy przedtem twierdzić, że istoty żywe, nie będące ludźmi, a więc na przykład zwierzęta, są „nieśmiertelne pod względem psychicznym”? Otóż biorąc pod uwagę życie psychiczne zwierząt, są one, jeśli wolno mi tak się wyrazić, nie w pełni zindywiduowane; to, co można wykryć w przebiegu ich funkcji psychicznych, to należy ostatecznie do duszy danego gatunku, która zresztą jako taka, sama w sobie, w całości, wymyka się badaniom nauk przyrodniczych, a to po prostu dlatego, że — jak twierdzą odnośni biologowie — nie ma ona natury przestrzenno-czasowej, lecz tylko manifestuje się w przestrzeni i czasie, a mianowicie w pojedynczych osobnikach istniejących w przestrzeni i w czasie. W tych to jedynie istotach dusza gatunku jest dostępna dla badań naukowych. Otóż tej duszy gatunku podporządkowane jest całe psychiczne życie zwierzęcych indywiduów: z niej to żyje zwierzę; przez nią przede wszystkim instynkty są zaszczepiane i kierowane: „przez nią” i dla niej! Faktycznie instynkty jakiegoś zwierzęcia są zawsze instynktami, które ostatecznie funkcjonują w interesie gatunku, a w pewnych okolicznościach dla tego interesu nawet poświęcają interes jednostki, interes indywidualny. Fakt, że dusza gatunku jest jednak nieśmiertelna, wynika konse-

kwentnie już z jej nieczasowego i nieprzestrzennego charakteru.

Jeżeli rzeczywiście jest tak, jak sądził Hegel, i jak — w nawiązaniu do niego — ciągle powtarzają inni (zwłaszcza L. Binswanger i S. Bally), że indywiduum jest tym, czym odpowiednio jest jego własny świat — innymi słowy: o ile faktycznie struktura istoty jakiegoś indywiduum daje się odczytać z budowy „jego własnego” świata, to moglibyśmy słusznie oczekiwać, że zbiorowemu, nie-indywidualnemu, a przeciwnie, generalnemu, właśnie rodzajowemu charakterowi duszy gatunku odpowiada równie zbiorowy charakter skorelowanego z tym gatunkiem zwierzęcego „świata”. Otóż tak jest rzeczywiście: „środowiska” zwierząt — zgodnie z analizą von Uexküll’a okazują się w zupełności dostosowane odpowiednio do danego ich rodzaju. Środowiska te nie są więc indywidualnymi „światami” w tym znaczeniu, w jakim każdy człowiek ma zawsze „swój własny” świat.

Ale środowisko jakiegoś zwierzęcia, względnie jakiegoś rodzaju czy gatunku zwierzęcego, jest nie tylko takie samo, jeśli chodzi o poszczególne indywidua, ponieważ nie jest to środowisko dostosowane do indywiduum jako takiego, lecz do całego rodzaju; także jeśli chodzi o poszczególne pokolenia, środowisko jednego gatunku zwierzęcego jest jedno i to samo, nie zmienia się, pozostaje sztywne — pozostaje tak samo niezdolne do zmian, jak dusza gatunku, którego ono jest odpowiednikiem. „Świat” skorelowany z taką duszą gatunku jest w myśl tego nie tylko kolektywny, lecz także niehistoryczny. Nie tylko każde indywiduum wskutek działania identycznych instynktów reaguje jednakowo, w jednakowych sytuacjach, lecz także postępuje tak każde pokolenie. Społeczeństwo mrówek nie zna historii, podobnie jak nie zna wartości własnych indywiduów. W przeciwieństwie do tego człowiek jest nie tylko istotą na wskroś indywidualną, lecz także istotą historyczną. Jest on stale czymś całkiem swoistym, niepowtarzalnym, i taki też jest jego własny świat. Jako istota historyczna człowiek nigdy nie „jest” już, lecz ciągle dopiero się „staje”. „Całym” człowiekiem staje się dopiero wtedy, kiedy kończy swoje życie; dopiero wtedy jego „świat” jest „w pełni skończony”.

Tak więc życie człowieka okazuje się czymś, co musimy

nazwać całościową postacią czasową. Każda pojedyncza chwila takiego bytu ludzkiego jest powiązana w całości z „jego” przeszłością i „jego” przyszłością, a umierając „swoją” śmiercią (Rilke), człowiek zamyka „swoje” życie w jedną całość. Tak jak okrąg przedstawia zamkniętą w sobie figurę, nie mającą początku i końca, a tym samym chociaż całkowicie skończoną, to jednak nieograniczoną, tak też życie człowieka i wraz z nim „jego własny” świat zostają zamknięte z chwilą jego śmierci. Tak jak linia kolista zawraca ku sobie, tak też życie człowieka czyni właśnie w momencie śmierci. To „miejsce spojenia”, które zamyka życie w całość, które łączy koniec z początkiem — to miejsce „złutowania” reprezentowane jest przez tę nieświadomość, z której człowiek budzi się do życia i w którą umierając pogrąża się jak w sen.

Historyczny charakter ludzkiego bytu na ziemi, to, co Heidegger nazywa „uczasowieniem”, a Binswanger ostatnio nazwał „uhistorycznianiem” bytu ludzkiego, ma też swoją specyficzną patologię. Oprócz Binswanger’a analizowali ją dokładnie Erwin Straus oraz Viktor F. von Gebattel. Tu do patologii przeżycia czasu chcielibyśmy przyczynić się podejmując próbę powiązania przeżycia *déjà vu*¹ z prafenomenem uczasowienia. W tej kwestii można by powiedzieć, co następuje: w przeżyciu tego *déjà vu*, po bliższym rozpatrzeniu go, stwierdzamy, że nie przeżywamy właściwie tego, że już „coś widzieliśmy”: wtedy przecież mielibyśmy do czynienia z halucynacją wspomnieniową. Przeanalizowawszy sprawę dokładniej, znajdujemy jednak w danym przeżyciu wyłącznie pewną odbiegającą od normy, nie dającą się zweryfikować za pomocą faktów cechę „znajomości czegoś”. Pierwotnie nie jest więc tak, jak gdybym teraz przeżywał coś, co już kiedyś poznałem; raczej mam tylko uczucie, że to coś znam tak dobrze, jak bym to już kiedyś poznał. Krótko mówiąc, to „jak gdyby” stanowi wtórną (mimo że tak łatwo mówiąc, bo stąd mimowolnie się pojawiająca) racjonalizację.

Nie można więc twierdzić — jak to próbował Havelock

¹ Por. Otto Pötl, *Zur Metapsychologie des Déjà vu*, „Imago” 12 (1926), 2/3 („Freud-Festschrift”): 393. [Od redakcji: *déjà vu* jest to zjawisko polegające na złudnym poczuciu znajomości przy spostrzeganiu po raz pierwszy przedmiotów, osób i sytuacji, które wydają się znane z poprzednich okresów życia.]

Ellis w swoim wyjaśnieniu tego fenomenu — że przy *déjà vu* jakieś „teraz” zostaje fałszywie zmienione w jakieś „wcześniej”; kategoriale rozróżnienie między „teraz” a „wcześniej” w ogóle tu odpada, „teraz” i „wcześniej” zlewają się ze sobą — czas zdaje się zatrzymywać. Tak więc przeżycie *déjà vu* okazuje się przejściowym zniknięciem „uczasowienia” bytu ludzkiego, „napadem” niehistorycznej egzystencji — można tak powiedzieć: *n a p a d e m „e g z y s t e n c j i w n u n c s t a n s”*.

Jak wiadomo, klinicznie rzecz biorąc, przeżycie *déjà vu* stoi bardzo blisko przeżycia depersonalizacji. Otóż wydaje się nam godne podkreślenia to, że depersonalizacja również pod względem egzystencjalnoanalitycznym stanowi całkowity korelat do *déjà vu*; albowiem podczas gdy *déjà vu*, jak się właśnie okazało, powoduje zakłócenia przeżycia bytu teraźniejszego (*Jetzt-sein*), to przy depersonalizacji mamy do czynienia z zakłóceniem przeżycia tu-oto-bytu ludzkiego (*Da-sein*): w przeżyciu depersonalizacji przeżywam tak, jak bym nie znajdował się „tu” względnie jak by to nie moje ja było tym, co „jest” tu. W przypadku depersonalizacji nie jest zakłócone kategoriale ujmowanie struktury czasu — tak że pojedyncze „ekstazy” (Heidegger) z czasem zostają przetasowane; zakłóceniu ulega natomiast przestrzena artykulacja: rozcłunkowanie świata — nie na „teraz” i „wcześniej”, lecz na „tu” i „tam” — na ja i nie-ja.

Pozwólcie mi teraz. Państwo, zrekapitulować to, co powiedziałem:

bios zakłada istnienie *physis*, pierwiastka fizycznego, psychicznego — istnienie *soma* (ciała), a to, co duchowe — istnienie duszy. Wyższa warstwa bytu zakłada istnienie niższej warstwy bytu.

I. „Zakładać coś” nie oznacza jednak „składać się z czegoś”. W tym znaczeniu także człowiek — u którego także czynnik duchowy zakłada istnienie duszy, a dusza zakłada istnienie ciała — nie składa się z tego powodu z ciała, duszy i ducha, lecz stanowi fizyczno-psychiczno-duchową jedność i całość.

II. „Zakładając coś”, „mieć jakieś założenia” oznacza tyle, co „być czymś uwarunkowanym”. „Być uwarunkowanym”

nie znaczy jednak „być wynikiem czegoś” albo „być przez coś określonym”. Jeśli człowiek jako jedność i całość fizyczno-psychiczno-duchowa jest uwarunkowany, oznacza to, że jest uwarunkowany „z dołu”, przez czynnik psychofizyczny, a jest utworzony i określony „z góry”, przez ducha.

Jak dalece człowiek nie jest utworzony przez swój organizm psychofizyczny 1) jako byt ludzki (*Dasein*), w stawianiu się, *qua* *existentia*, widzieliśmy to przy omawianiu problemu stosunku ciała do duszy; jak dalece nie jest on określony przez swój organizm psychofizyczny 2) jako byt określony (*Sosein*), w swej istocie, *quoad* *essentiam*, okaże się przy omawianiu problemu wolności woli.

Ad. 1. Przy omawianiu problemu stosunku duszy do ciała okazało się, że człowiek jest tylko uwarunkowany przez swój organizm psychofizyczny, ale nie ukształtowany, tylko umożliwiony, ale nie utworzony. Egzystencja zostaje człowiekowi „podarowana”, jak mówi Jaspers, i to przez „transcendencję”.

Ad. 2. Przy omawianiu problemu wolności woli okaże się, że człowiek nie jest określony przez swój organizm psychofizyczny, tak by posiadał byt określony (*Sosein*), lecz jest w stanie sam siebie określić. Takie samookreślenie jednak przywodzi za każdym razem na myśl obiektywny świat sensu i wartości, *logos* i *etos*.

Jednym słowem: duchowa osoba stworzona jest przez „transcendencję”, to znaczy przez „*nadsens*”, przez absolut, a określa ją obiektywny świat sensu, to znaczy czynnik sensu, czynnik obiektywny.

Innymi słowy — by posłużyć się powiedzeniem Hegla: „*duch* subiektywny” jest stworzony przez „absolutnego ducha”, a określony przez „obiektywnego ducha”.

IV. PROBLEM WOLNOŚCI WOLI

Nasze samorozumienie powiada nam: Jesteśmy wolni.¹ To samorozumienie, samozrozumiałość (oczywistość) tego

¹ To samorozumienie dokonuje się przed wszelką retrospektywną obserwacją siebie-samego, a tym bardziej przed wszel-

prastanu naszej wolności może być jednak mocno przyćmiona. Zaciemniać go musi na przykład psychologia: psychologia, przynajmniej w swej formie przyrodoznawczej, nie zna wolności, nie wolno jej znać wolności — podobnie jak na przykład fizjologia nie mogłaby uznać wolności woli czy choćby jej spostrzec. Psychofizjologia zatrzymuje się przed wolnością woli — dokładnie tak, jak teologia zaczyna się od wolności woli, mianowicie tam, gdzie ludzka wolność podporządkowana jest boskiej opatrności. Prafenomen wolności woli należy więc w zupełności do dziedziny metapsychofizyki. Przyrodnik jako taki może więc zawsze być tylko deterministą.¹ Ale któż jest „tylko” przyrodnikiem? Również przyrodnik — wychodząc poza wszystkie swe postawy naukowe, jest człowiekiem — pełnym i całym człowiekiem. Także przedmiot, którym naukowiec zajmuje się tylko jako naukowiec: również człowiek jest czymś więcej, niż nauki przyrodnicze potrafią w nim zobaczyć. Nauki przyrodnicze widzą tylko psycho-

ką introspekcją. Kiedy tylko zacznę siebie obserwować, nie widzę już wolności, wszystko, co jest we mnie i wiąże się ze mną, musi wydać mi się zdeterminowane; ale to, co wówczas widzę, to już nie jestem ja sam!

¹ Jak przedstawia się sprawa, gdy determinizm sprzymierzy się z materializmem, a potem ośmieli się wypowiadać na temat człowieka, jego duchowości i wolności, widzimy z następującego fragmentu *Richtlinien einer Philosophie der Medizin* A. W. Kneuckera (Wien 1949): „Jeśli zastanowimy się nad tym, jak bardzo na przykład gruczoły płciowe rządzą wolą człowieka..., to zrozumiemy, że nie może być mowy o żadnej wolności woli. Słuszności tego poglądu dowodzi kastracja; jednostki pozbawione gruczołów płciowych, zostają — przynajmniej jeśli chodzi o ich uczucia związane z popędem płciowym — pozbawione woli” (s. 31). „Z lekarskiego punktu widzenia nie może być mowy o wolności woli, gdyż żadna jednostka nie może uwolnić się od wpływu hormonów” (s. 32). Dochodzi do tego, że autor mówi nawet o „dyktacie gruczołów płciowych” (s. 89). Taki fatalizm każe mu wreszcie oświadczyć: „Znane powiedzenie: «Twoje hormony — twoim losem» jest niewątpliwie całkowicie słuszne” (s. 32). Toteż nie zdziwi nas już, że gładko pomija prawdziwą istotę moralności: „Czyje gruczoły są bardziej aktywne, tego moralne poglądy są zwykle bardziej pasywne” (s. 84). W rzeczywistości „poglądy” moralne lub — lepiej powiedziawszy — moralne „zamiary” zaczynają się dopiero tam, gdzie człowiek przeciwstawia aktywności gruczołów swoją własną aktywność, to jest aktywność swojego ducha, to znaczy, gdzie na fakt psychologiczny (który nigdy nie stanowi jakiegoś fatum) reaguje jako duchowa osoba.

fizyczny organizm, ale nie widzą duchowej osoby. Dlatego też nie są w stanie spostrzec owej duchowej autonomii człowieka, która jest mu właściwa — wbrew całej jego zależności od organizmu psychofizycznego. Z „autonomii mimo zależności” (N. Hartmann) widzą nauki przyrodnicze, a wśród nich również psychologia przyrodnicza, tylko moment zależności, widzą tylko konieczność.

Ale człowiek jako człowiek zawsze wznosi się ponad konieczność — jeśli nawet nie osiąga swych możliwości (ostateczne granice najdalszych możliwości osiąga przecież tylko święty). Człowiek jest w gruncie rzeczy istotą, która transcenduje konieczności; rzadko „coś przekracza możliwości” człowieka — ale człowiek zawsze przekracza granice konieczności. Człowiek wprawdzie „jest” związany z koniecznością, lecz jest z nią związany w sposób wolny.

Konieczność i wolność bynajmniej nie znajdują się na jednej płaszczyźnie. W tej warstwie, w której znajdujemy zależność człowieka, nigdy nie da się stwierdzić jego autonomii. Kiedy poruszamy problem wolności woli, nie wolno nam nigdy dopuścić do kontaminacji warstw bytu. Tam jednak, gdzie nie ma kontaminacji warstw bytu, tam też nie dochodzi do żadnego kompromisu między sposobami widzenia. Toteż nie może być mowy o żadnym kompromisie między determinizmem a indeterminizmem. Nie można być trochę deterministą, a zarazem trochę indeterministą. Byłoby to tak, jak gdyby ktoś chciał być trochę teistą, a zarazem jednak trochę ateistą. Mimo to ciągle podejmuje się próby pozornego pogodzenia determinizmu z indeterminizmem na jednej i tej samej płaszczyźnie; przy tym ci, którzy podejmują te próby, szczerzą się, że w ten sposób postępują zgodnie z „myśleniem uniwersalistycznym” (takiego postępowania żąda na przykład Albert Niedermeyer) lub wręcz z owym „myśleniem integralnym”, które ostatnio z naciskiem postulował i demonstrował Leo Gabriel. Jednakże to tanie, pozorne pogodzenie determinizmu z indeterminizmem nie odpowiada żadnemu integralnemu myśleniu; to jest zła integralność — zwykłe sumowanie, ale nie integrowanie!¹

¹ Integrowanie fenomenów, które znajdują się na rozmaitych płaszczyznach ontycznych, samo nie może znowu nastąpić na płaszczyźnie ontycznej, lecz tylko w dziedzinie ontologii.

Konieczność i wolność nie znajdują się na jednej płaszczyźnie; co więcej, wolność przewyższa konieczność i stanowi jej nadbudowę. Z tym stanem rzeczy spotkaliśmy się już, gdy mówiliśmy, że związek przyczynowy w bycie kierowanym przez prawo przyczynowości w żaden sposób nie może zostać przerwany ani zniszczony przez sens interweniujący „z góry”. Dziedzina wolności stanowi wręcz założenie dziedziny konieczności. *Libertas supponit necessitatem*: Wolność zakłada konieczność.

I znów okazuje się jednak, że założenia wstępne warunkują tylko, ale nie mogą określać. Powiedzieliśmy, że organizm psychofizyczny tylko uwarunkowuje ducha ludzkiego, ale nie jest jego sprawcą ani nie określa go. Nie twierdziliśmy jednak nigdy — jak się nam zarzuca — że człowiek jest tylko duchem, i nie zaprzeczaliśmy, że ma organizm psychofizyczny. Otóż w równym stopniu nie zaprzeczaliśmy, że ma on popędy. Człowiek ma popędy — ontycznie rzecz biorąc — i powinien też mieć popędy — z etycznego punktu widzenia. Nie zaprzeczamy w żadnym wypadku istnienia popędów u ludzi, jak nam się wmawia; negujemy rzekomo popędową istotę człowieka. Zaprzeczamy, jakoby człowiek był rządzony popędami. Człowiek „ma” popędy — ale popędy nie mają władzy nad nim. Człowiek rządzi popędami, ale popędy nie stanowią jego istoty.

Nie zaprzeczamy istnienia życia popędowego, świata popędów w człowieku. Jak nie zaprzeczamy istnienia świata zewnętrznego, tak też nie zaprzeczamy istnienia świata wewnętrznego; nie jesteśmy solipsystami, nie jesteśmy nimi ze względu na otaczający nasz świat, ani też w przenośnym sensie: solipsystami ze względu na świat wewnętrzny. Podkreślamy jednak fakt, że człowiek jako istota duchowa nie tylko widzi się przeciwstawionym światu — światu, który go otacza, i swemu światu wewnętrznemu — lecz również zajmuje stanowisko wobec świata, że człowiek umie się zawsze w jakiś sposób „nastawić” wobec świata, w jakiś sposób „zachować” się, i że jego zachowanie cechuje wolność. Zarówno wobec świata przyrody i społeczeństwa, wobec środowiska zewnętrznego, jak i wobec biologicznego, psychofizycznego świata wewnętrznego, wobec

środowiska wewnętrznego, człowiek zajmuje stanowisko w każdym momencie swego bytu.

Nie zaprzeczamy więc istnienia popędów jako takich i to zarówno w sensie ontycznym, jak i etycznym: gdzie to jest wskazane, człowiek powinien i może afirmować swoje popędy; nie mogę jednak na przykład czegoś afirmować, jeśli w pierw nie byłaby mi dana wolność również zaprzeczenia tego! A chodzi o to, by tę wolność za każdym razem spostrzegać. Rzecz w tym, aby przy całej afirmacji popędów nie zaprzeczać wolności w stosunku do popędów. Chodzi o to, żeby afirmować popędy, ale nie kosztem wolności, lecz stale w ramach i w imię wolności. Chodzi o to, żeby afirmować popędy, nie będąc oddanym im w niewolę.

Afirmacja popędów nie tylko nie stoi w sprzeczności z wolnością, lecz nawet zakłada tę wolność powiedzenia im: „nie”. Wolność jest właśnie w swej istocie wolnością w stosunku do czegoś: „wolnością od” czegoś i „wolnością do” czegoś (albowiem także wtedy, kiedy pozwalam określać się nie popędem, lecz wartościom, to mam tę wolność powiedzenia „nie” także w stosunku do wymogów etycznych: tylko pozwalam się im określać).

W rzeczywistości u człowieka „tryby jako takie” nigdy nie dochodzą do głosu. Popędy są zawsze już albo afirmowane, albo zaprzeczone; zawsze są w jakiś sposób ukształtowane, osoba ma popędy wyłaniające się z psychofizycznego organizmu, zawsze już zasymilowane, zawsze ma ona popędy zintegrowane. Wszelka popędowość, id należy zawsze do jakiegoś ego i — wbrew twierdzeniu Freuda — to ego jest prawdziwym „panem w swoim domu”. Ego nie jest zabawką popędów (tak jak nie jest zabawką „popędów związanych z ego”). Ego nie jest tylko wypadkową „składowych popędu”, które moglibyśmy sobie przedstawić na przykład na sposób równoległoboku sił. To raczej ego ma od początku i w każdym wypadku władzę rozstrzygania. Ta siła ego w stosunku do id nie może znów wywodzić się z popędowości. (Na ten temat już kilkakrotnie wypowiadaliśmy się gdzie indziej.) Zwróciliśmy też uwagę na to, że aprioryczną moc ego w stosunku do „mocy” id można porównać do władzy wydania wyroku, jaką ma jakiś zgrzybiały sędzia na jakiegoś atletycznej budowy oskarżonego: kto powątpiewa

w moc tego sędziego, ten myli, jak sędzimy, tę moc z przymocą fizyczną. Otóż, jeśli ktoś dziwi się, że ego posiada niczym nie uwarunkowaną zdolność powiedzenia popędowi „nie”, ten także miesza dwie rzeczy, które istnieją na różnych płaszczyznach.¹

Zapewne człowiek faktycznie czasami nie jest wolny; fakultatywnie jednak jest i pozostaje wolny. Albowiem wtedy, kiedy nawet wydaje się, że człowiek nie jest wolny, to znaczy to jedynie, że — dobrowolnie — zrezygnował ze swej wolności. Jeśli człowiek nie posiada już wolności, to znaczy, że sam się jej wyrzekł. Tam, gdzie człowiek wiedziony jest popędem, tam „pozwała się mu ponieść”. Człowiek może się oddać swym popędom, ale samo to oddanie się im jest sprawą jego odpowiedzialności. W każdym razie także wtedy człowiek zachowuje wolność; ale używa on tej wolności nie po to, żeby być wolnym, lecz po to, żeby stać się zależnym. Człowiek ma wolność wzniesienia się ku stanowi wolności lub też ma — w równej mierze — wolność uzależnienia się od popędów. Człowiek ma również wolność wyrzeczenia się swej wolności; także jego bezsilność jest w jego mocy. A jeśli może istnieć nie tylko „niezamierzony dowcip”, lecz także niezamierzona mądrość, to można ją znaleźć w wypowiedzi jednej z moich pacjentek, która mi kiedyś oświadczyła: „Ja jestem pozbawiona woli, kiedy chcę, a jeśli nie chcę, to nie jestem jej pozbawiona”.

Wolność więc człowiek posiada w każdym przypadku, jednakże nierzadko się jej wyrzeka — dobrowolnie wyrzeka. Człowiek także nie zawsze jest świadomy wolności, lecz można mu ją uświadomić — właśnie trzeba mu ją uświadomić. Ten cel zakłada sobie analiza egzystencjalna — jako analiza egzystencji ze względu na wolność i na

¹ Bardzo jasno wyraził to ostatnio Martin Buber w swojej książce *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1948, s. 138, gdzie ostrzega przed „pomieszczeniem pojęć mocy i siły”, i rozróżnia między siłami z jednej strony, a „zdolnością wprawiania sił w ruch” — z drugiej. Tę ostatnią zdolność, tę „moc wprawiania sił w ruch” posiada duch. Także Buber mówi (s. 142) wyraźnie o „bezw warunkowej władzy” ducha, jak również o „praumowie, która duchowi zabezpiecza niezaprzeczną władzę i którą popędy tylko realizują — w pojedynczych przypadkach z niezadowolaniem, najczęściej jednak wręcz z ochotą”.

odpowiedzialność; odwoływanie się zaś potem do uświadomionej wolności jest zadaniem tej psychoterapeutycznej formy analizy egzystencjalnej, jaką jest logoterapia.

W sprawie wolności ducha można by powiedzieć jeszcze co następuje: duchowość jest już *ex definitione* pierwiastkiem wolności w człowieku. „Osobą” od początku nazywamy w ogóle tylko to, co może się zachowywać w sposób wolny — w stosunku do jakiegokolwiek stanu rzeczy. Duchową osobą jest w człowieku to, co za każdym razem i zawsze może oponować — oponować przeciw każdej „pozycji”, w jakiej człowiek się znajduje: nie tylko zewnętrznej, lecz także wewnętrznej, jednakże „pozycja” wewnętrzna jest dokładnie tym samym, co to, co nazywamy dyspozycją. (Pod tym słowem rozumiemy to samo, co „charakter”.)

To, co duchowe, z istoty swej nigdy nie gubi się w żadnej sytuacji; przeciwnie, jest ono zawsze w stanie „zdystansować” się wobec niej: zyskać dystans, zająć określone stanowisko wobec danej sytuacji. To, co duchowe, dopiero dzięki temu dystansowi zdobywa wolność i dopiero dzięki tej duchowej wolności człowiek może podjąć taką lub inną decyzję: za lub przeciw jakiejś pozycji, za lub przeciw jakiejś dyspozycji, jakiejś predyspozycji charakteru lub popędowej skłonności; jednym słowem, dopiero dzięki swojej duchowej wolności człowiek jest w stanie afirmować jakiś popęd albo przeciwstawić mu się.

Skoro człowiek dzięki swojej duchowej wolności nie musi „zagubić” się w żadnej sytuacji, a raczej zawsze jest w stanie „zapanować” nad nią, to dzieje się to także w tym celu, aby — kiedy „afirmuje” jakąś sytuację — interweniować, zaangażować się w niej, a nawet, w danym wypadku, w ogóle wdać się w tę sytuację. Kiedykolwiek jednak to czyni, dzieje się to właśnie dobrowolnie, wpływa to z jego duchowej wolności.

Do zdolności człowieka do stanięcia ponad rzeczami należy też możliwość stanięcia ponad samym sobą. Wtedy jednak musimy rozróżnić między tym „ja”, które stoi ponad czymś, a tym „ja”, ponad którym stoi wtedy sam człowiek. To najpierw wymienione „ja” jest bez wątpienia identyczne z duchową osobą. Jednakże drugie wymienione „ja” *eo ipso* nie jest już samą osobą; to „ja” nie jest już tym, czym ja „jestem”, lecz raczej tym, co „mam” — co

mam w stosunku do siebie. Innymi słowy, to „ja” nie realizuje już swych duchowych decyzji, to „ja”, jako coś, co mi się przeciwstawia, zostaje przez zwyciężone przeze mnie samego, to „ja” jest już id!

Być może id, również w sensie psychoanalitycznym, nie jest ostatecznie niczym innym, jak jakimś z czasem zwyciężonym „ja”. Tę nadzwyczaj wartościową myśl — o ile nam wiadomo — po raz pierwszy wypowiedział Berze: że id jest właściwie dawnym „ja”. Rzeczywiście może być tak, że te wypływające z „ja” decyzje stają się w toku rozwoju „ja” trwałymi postawami idu, że jak gdyby osadzają się w psychice. Można by wtedy powiedzieć, że podjęta dziś decyzja jutro stanie się popędem. Id byłby więc każdorazowo odrzeczystwionym „ja”. Teza ta mogłaby skusić do postawienia drugiej, a mianowicie: superego jest jeszcze nie urzeczystwionym „ja”, które dopiero ma zostać urzeczystwione! Mówiąc krócej: id to to, co już nie jest „ja” — a superego to to, co jeszcze nie jest „ja”.

W ten sposób skoro tylko mówimy o „ja”, to natychmiast sprawiamy, że krystalizuje się ono w id. Zostaje ono od razu utrwalone i zhipostazowane. Powiedzenie Schillera: „Jeśli mówi dusza, to już dusza nie mówi”, mogliśmy w myśl tego sparafrazować i wyrazić w formie: jeśli mówimy o „ja”, to nie mówimy już o prawdziwym „ja”.

Ma to szczególne znaczenie w związku z tym, co nazwaliśmy neurotycznym fatalizmem: kiedykolwiek tylko neurotyk mówi o swojej osobie, o swoim personalnym bycie określonym, to skłania się ku hipostazowaniu i do postępowania tak, jak gdyby ten jego byt określony zawierał niemożność bycia innym. Przez to, że stwierdza on u siebie jakąś cechę charakteru, automatycznie ją w sobie ustala. Neurotyk nie powie na przykład: „do tej pory było tak a tak, postępowałem tak a tak”, lecz ustala coś w sobie, sądzi, że to już „tak jest”, iż ma taką czy inną właściwość charakteru, i dlatego nie może na to nic poradzić. Zapomina on jednak, że nie na wszystko musimy sobie pozwalać.

Już dawno znaleziono nazwę na określenie w człowieku tego, czemu on sam widzi się przeciwstawiony: jest to

mianowicie „charakter”. Tym w człowieku, wobec czego stoi osoba duchowa, jest charakter duszy. Osoba jest wolna, charakter jednak sam w sobie nie jest wolny, jest raczej tym, w stosunku do czego osoba jest wolna. Wynika to już z okoliczności, że osoba jest duchem, podczas gdy charakter przedstawia właśnie coś psychicznego i, jak wiemy, odpowiada skłonnościom dziedzicznym i z nich się wywodzi. Jeżeli więc to, co człowiek wziął ze sobą na drogę życia, czerpiąc z psychicznych skłonności dziedzicznych, tworzy jego charakter, to charakter przedstawia — jeśli można powiedzieć — psychiczny genotyp; to jednak, co człowiek czyni ze swoich skłonności, co z nich wykształca, odpowiadałoby wobec tego fenotypowi. Jednakże ową instancją, która kształtuje te skłonności, jest osoba duchowa. Tak więc można powiedzieć, że charakter jest czymś stworzonym, podczas gdy osoba jest czymś egzystencjalnym i twórczym.

Dopóki mówimy o bycie określonym (Sosein) jakiegoś człowieka, a przy tym mamy na myśli jego charakter, a więc jego dziedziczne skłonności psychiczne poza wszystkimi już dokonanymi lub wszystkimi możliwymi w przyszłości ukształtowaniami, dopóty mamy pełne prawo mówić o losie; równie słuszne jest to, co na przykład ma na myśli Szondi, kiedy mówi o „analizie losu”. Skoro jednak dojdziemy do tego, że w człowieku zobaczymy nie tylko byt określony (Sosein), lecz także możliwości bycia innym, to cała gadanina o losie traci swoje uzasadnienie.

Rohracher powiedział kiedyś: „Podobnie jak chemik może przepowiedzieć, co się stanie, gdy połączą się dwie substancje, tak też wiedza o charakterze — gdyby miała przed sobą konkretny, dokładnie zbadany przypadek — mogłaby przepowiedzieć, co się stanie, gdy człowiek znajdzie się w pewnej określonej sytuacji”¹. Jednakże „nie można przepowiedzieć, czy znajduje się on w tej sytuacji”. W każdym razie, według tego autora powstaje „szereg sytuacji, z których pojawieniem się każdy człowiek powinien się liczyć; ale również badanie charakteru może się z nimi liczyć i w ten sposób stać się badaniem losu”². Otóż wydaje się nam, jak gdyby wszystkie te rachuby

¹ *Kleine Charakterkunde*, wyd. V, Wien 1948, s. 231.

² Tamże, s. 232.

były „rachunkiem robionym bez gospodarza”. Tym „gospodarzem” nie jest właśnie nikt inny, jak duchowa osoba człowieka — w ścisłym przeciwieństwie do jego charakteru duszy. Albowiem ta duchowa osoba jest ze swej istoty nieobliczalna. W każdym danym wypadku mogę co najwyżej wiedzieć, jak by człowiek zachował się w danej sytuacji zgodnie ze swymi skłonnościami charakteru. Nigdy jednak nie mogę przewidzieć, jak się wtedy faktycznie zachowa; albowiem ostatecznie człowiek nie zachowuje się tak, jakby to wynikało z jego charakteru, lecz to właśnie jego osoba zajmuje określone stanowisko wobec wszystkiego i każdego, a więc także wobec własnego charakteru.

Jak się ten problem przedstawia, widzimy najwyraźniej wtedy, kiedy trzymamy się tej prostej, a jednak tak trafnej formuły Allersa: Człowiek „ma” charakter, ale „jest” osobą. Możemy tu jeszcze dodać: człowiek jako duchowa osoba ma charakter i ma wolność w stosunku do tego charakteru.

Skłonność charakteru nie jest więc w żadnym razie czynnikiem rozstrzygającym: ostatecznie rozstrzygające jest zawsze zajęcie stanowiska przez osobę. W „ostatecznej instancji” rozstrzyga zatem (duchowa) osoba o (psychicznym) charakterze i w tym sensie można powiedzieć: ostatecznie to sam człowiek rozstrzyga o sobie samym. (To, że człowiek nie zawsze czyni to faktycznie — a tylko fakultatywnie — nie podważa w niczym zasadniczej ważności tej tezy.) Człowiek ma więc wolność nie tylko w stosunku do wpływów swego środowiska, lecz również wobec swego charakteru. A nawet, w pewnym sensie, rzecz ma się tak, że wolność w stosunku do środowiska wspiera się na wolności w stosunku do charakteru: mianowicie o tyle, że silniejsze lub słabsze uleganie wpływom ze strony środowiska jest także cechą charakteru. A pytanie, czy człowiek ulega wpływom środowiska, sprowadza się ostatecznie do tego, jak człowiek ustosunkuje się do właściwości ulegania wpływom.

Tak więc własny charakter należy również do czynników, od których człowiek jako osoba jest wolny lub przynajmniej może być wolny. Ponieważ każda wolność od czegoś łączy się z wolnością do czegoś, przeto istnieje także „wolność od” charakteru. Otóż wolność osoby

nie jest tylko wolnością od charakteru, lecz również wolnością w stosunku do osobowości. Jest to wolność od własnej faktyczności i wolność w stosunku do własnej egzystencjalności. Jest to wolność od bytu określonego i wolność w stosunku do stawania się innym. Wspomnieliśmy już raz o tym, że takie stawanie się innym jest za każdym razem zorientowane na obiektywny świat sensu i wartości: to orientowanie się na sens właściwe wszelkiemu osobistemu samokształtowaniu się tłumaczy nam, dlaczego prawdziwa osobowość nie da się inaczej pomyśleć, jak tylko jako osobowość, którą cechuje czynnik moralny¹.

Moją wolność od bytu określonego poznaję w samouświadamieniu, moją wolność w stosunku do stawania się innym pojmuję w samookreśleniu. Samouświadamienie dokonuje się zgodnie z delfickim nakazem: „Poznaj samego siebie”; samookreślenie odbywa się zgodnie z powiedzeniem Pindara: „Stań się tym, kim jesteś!”

Wtrąćmy tu małą uwagę natury psychoterapeutycznej. Tym, o co w końcu chodzi analizie egzystencjalnej, jest także uświadamienie sobie przez człowieka jego wolności, tym zaś, o co w końcu chodzi logoterapii, jest samookreślenie się przez człowieka w oparciu o jego odpowiedzialność i na tle świata sensu i wartości, to jest właśnie „logosu” i etosu. W tym dwojakim celu wszelka psychoterapia musi raz po raz przeciwdziałać typowej dla neurotyka tendencji do hipostazowania — we właściwy mu sposób — swego charakteru, swej faktyczności, swojego bytu określonego. Nasi pacjenci ciągle powołują się na swój charakter; ale charakter, na który się powołują, staje się w tym momencie kozłem ofiarnym: w momencie, kiedy mówię o charakterze, traktuję go już tylko jako wymówkę.

¹ Określenia: „Być zorientowanym na...” i „być nacechowanym czymś...” mają dać wyraz temu, że całe to samokształtowanie nie stanowi żadnego jednoznacznego określania (nawet „z góry”) tego, kto sam się kształtuje; albowiem podobnie jak duch nie „pozwala” się ponieść popędowi, tak też nie „daje” się kierować (określać) wartościami. Duchowa osoba, duch subiektywny posiada wolność nie tylko „od” psychofizycznego organizmu i „w stosunku do” obiektywnego ducha, lecz także wbrew obiektywnemu duchowi.

Nie chodzi tylko o charakter: ściśle biorąc, nie mogę mówić nawet o osobie, nie tracąc z oczu właściwej osoby. Także własną osobę — kiedy tylko o niej mówię jako o „mojej” osobie (jak gdybym ją „miał”, a nie „był” nią) — pozbawiam ją tym samym jej właściwego bytu, a mianowicie jej rzeczywistości dokonywania się (w której jedynie może ona „właściwie” być). Wskutek mówienia o osobie, osoba ta staje się natychmiast rzeczą — lub, jak już powiedzieliśmy: „ja” staje się natychmiast id. To wreszcie może sprawiać, że — ściśle biorąc — być może w ogóle i nigdy nie możemy mówić w sposób ważny „o” jakiejś istocie, której byt ma charakter personalny, lecz właściwie zawsze tylko „do” niej.¹

Jednakże neurotyk nie tylko szuka wymówek powołując się na swój indywidualny charakter, na id, lecz również i na czynnik ponadindywidualny, kolektywny, istniejący w nim samym — na działające w nim i przez niego „się”, aby posłużyć się wyrażeniem Heideggera. Dlatego z psycho-terapeutycznego punktu widzenia może być nie tylko konieczne wystąpienie w pojedynczym przypadku przeciw indywidualnemu neurotycznemu fatalizmowi, lecz także nierzadko zdawać się będzie konieczne postępowanie z punktu widzenia kolektywnej psychohigieny. W tym zrozumieniu musi to u nas wywoływać poważne zastrzeżenia, kiedy w dzisiejszych czasach słyszymy zewsząd, że człowiek skłonny jest na ogół powoływać się na byt określony (Sosein) jakiejś grupy (klasy lub rasy), do której należy. To pozorne usprawiedliwienie się ułatwia mu to, że ciągle pokazuje mu się, jak bardzo jest zależny od jakichś kolektywów i jak bardzo ulega ich wpływom również pod względem duchowym.

Spróbujmy wykazać na pewnym aktualnym przykładzie, jakie niebezpieczeństwo powstaje wtedy, kiedy człowiekowi wskazuje się na jego kolektywny byt określony, zamiast pokazać mu jego indywidualną możliwość stania się innym, względnie wezwać go do zrealizowania tej możliwości. Jak wiadomo, amerykański zoolog Kinsey sporządził sprawozdanie statystyczne, w którym wykazuje, jak bardzo obyczajowość seksualna zależy od warstwy

¹ Por. V. E. Frankl, *Zeit und Verantwortung*, Wien 1947, s. 42.

społecznej, do której należy jednostka ludzka, i jak szybko maleje mniejszość, która faktycznie hołduje panującej obyczajowości seksualnej. Między innymi okazało się, że większość mężów nie dochowuje wierności swoim żonom. Godne pożałowania jest tu tylko to, że „Kinsey Report” stał się bestsellerem; albowiem nie jest prawdą, że każdą prawdę należy popularyzować. Jeśli ja jako lekarz mierzę ciśnienie krwi jakiemuś pacjentowi i stwierdzam, że ciśnienie to jest podwyższone, i pacjentowi mówię prawdę, to wcale nie mówię mu prawdy; w tym samym momencie bowiem ciśnienie pacjenta skacze w górę (wskutek zdenerwowania). Kiedy jednak „wma-wiam” pacjentowi, że jego ciśnienie jest normalne, to nie mówię mu nieprawdy, gdyż ta uspokajająca informacja rzeczywiście doprowadziła do normy jego ciśnienie (lekko podwyższone wskutek „lęku oczekiwania”). Jeśli powiem mężczyźnie, że większość małżonków oszukuje swe żony, to większość tych mężczyzn na pewno nie powie sobie: „Właśnie dlatego muszę się wziąć w garść i poprzeć mniejszość porządných mężów”, przeciwnie, przeciętny mężczyzna powie sobie: „Ja też nie jestem lepszy od przeciętnego mężczyzny”. Jednym słowem, podanie do wiadomości prawdy statystycznej fałszuje eo ipso tę prawdę — nie inaczej niż w przypadku obserwacji elektronu, która, według Heisenberga, wpływa na zmianę jego położenia. Obserwacja oznacza zawsze równoczesne wywieranie wpływu, niezależnie od naszej chęci, lub wyrażając się lepiej: niezależnie od tego, czego chcemy; zarazem podanie do wiadomości wyników obserwacji zawsze wywiera wpływ na podjęcie decyzji.

Zaproponowałbym motto, którym Kinsey mógłby poprzedzić swoje sprawozdanie, obawiam się tylko, że zbyt-nio wziąłby je sobie do serca i w ogóle wcale nie zabrałby się do opracowania swego raportu. Mottem tym mogłoby być następujące powiedzenie Goethego: „Jeśli człowieka uważamy za takiego, jakim jest, to czynimy go gorszym; jeśli jednak uważamy go za takiego, jakim powinien być, to robimy go takim, jakim może być”.

Raz po raz się słyszy, jak jakiś chory mówi o sobie. „Trudno, już taki jestem” — a przy tym myśli „...ergo nie mogę być inny”. W rzeczywistości sprawa ma się inaczej: w każdej chwili mogę postąpić inaczej — ergo nie

jestem „jakiś tam”. Ja jestem — albo lepiej: „ja” nigdy nie jest faktyczne, lecz fakultatywne. Byt ludzki nie wyczerpuje się w jakimś bycie określonym. Egzystencja zawsze „jest w” swej faktyczności, ale nie zmienia się w tę faktyczność. Egzystencja właśnie ek-systuje (ek-sis-tiert), to znaczy: zawsze przekracza granice swej własnej faktyczności.

Na tym zresztą polega taka swoiście dialektyczna cecha bytu ludzkiego, że te dwa momenty: „egzystencja” i „faktyczność” wymagają siebie nawzajem i że są wzajemnie na siebie zdane. Oba te momenty zawsze są ze sobą splecione i dlatego tylko siłą można je rozerwać.

Bardzo jasno wyraził to Mitscherlich, mówiąc o „osobowości”, która „równocześnie ma siebie i jest”, czy też Plesner w swojej wypowiedzi o człowieku, że ma on egzystencję, a zarazem jest egzystencją, i że byt ludzki przedstawia dla człowieka „stosunek między sobą a sobą (a jeśli chcemy powiedzieć dokładnie: między nim a sobą)”. Najpiękniej jednak wyraził to poeta Dehmel, pisząc: „Odrywamy się od ziemi, do której tak lgniemy”.

W świetle tej dialektycznej jedności i całości, z którą zespolona jest faktyczność i duchowa egzystencja w ludzkim bycie, okazuje się po raz ostatni to, co już kilkakrotnie widzieliśmy: że to rozdarcie między duchem a organizmem psychofizycznym, w końcu może mieć charakter jedynie heurystyczny! A czy nie musi on być takim z jakiegoś innego powodu? Otóż to rozdarcie musi mieć charakter jedynie heurystyczny, ponieważ duch nie jest substancją, lecz czystą dynamiką. Słyszeliśmy przecież już dostatecznie wiele o tym, że duch da się właśnie scharakteryzować jako coś stale się przeciwstawiającego, coś stale przeciwstawnego. Jako taki duch nie może być nigdy substancją — w tradycyjnym znaczeniu tego słowa. Stanowi on raczej ontologiczną istność, a o jakiejś ontologicznej istności nie wolno nigdy mówić tak, jak o ontycznej realności, to jest o substancji w tradycyjnym znaczeniu. Dlatego też o „tym, co duchowe”, mówimy w tej formie pseudorzeczownikowej, używając sposobu wyrażenia tworzącego rzeczownik z przymiotnika, i unikamy — na pozór instynktownie — rzeczownika „duch”: prawdziwym rzeczownikiem można nazwać tylko substancję.

A jednak konieczne jest ściśle rozgraniczenie między tym, co duchowe, a tym, co psychofizyczne, po prostu dlatego, że samo to, co duchowe, w swej istocie odgranicza się i wyróżnia jako egzystencja od faktyczności, a jako osoba od charakteru, podobnie, jak figura odcina się od tła.

Na pewno w człowieku nie ma jednego bez drugiego. U człowieka nie ma na przykład popędów bez wolności i nie ma wolności bez popędów. Przeciwnie — jak to już się okazało — wszelka popędowość zawsze przechodzi przez strefę wolności, zanim się ujawni, z drugiej zaś strony wolność ludzka potrzebuje popędowości — jeśli można tak powiedzieć — jako gruntu, na którym musi się oprzeć, a zarazem jako gruntu, ponad który może się wznieść, który może być dla niej odskocznią. W każdym razie popędy i wolność pozostają względem siebie w stosunku korelacji.

Ten stosunek korelacji jednak jest w istocie swej inny niż na przykład stosunek między psyche a physis. W przeciwieństwie do nieodzownego paralelizmu psychofizycznego istnieje coś, co moglibyśmy określić jako fakultatywny noo-psychiczny antagonizm. Właśnie ten antagonizm odpowiada w zupełności istotnej, właściwej temu, co duchowe w człowieku, zdolności do dystansowania się od jego organizmu psychofizycznego. Zamiast identyfikować się z popędami, człowiek dystansuje się od nich — nawet wtedy, gdy z takiego dystansu je afirmuje. W końcu na tym polega człowieczeństwo człowieka: że człowiek może dystansować się od popędów i nie musi się z nimi identyfikować — czego zwierzę w żaden sposób nie potrafi. Zwierzę już dlatego nie może się identyfikować ze swoimi popędami, że jak gdyby jest już z nimi identyczne. Zwierzę nie „ma” popędów, lecz „jest” popędami. Dlatego też zwierzę nie zna żadnych antagonizmów, lecz żyje stale w stanie psychofizycznego paralelizmu, zawsze pozostaje w granicach jednolitego organizmu psychofizycznego. Natomiast człowiek zaczyna być człowiekiem dopiero tam, gdzie potrafi sprzeciwić się własnemu organizmowi psychofizycznemu.

Zamiast nieodzownego paralelizmu psychofizycznego, w

jakim żyją zwierzęta, u człowieka spotykamy fakultatywny noo-psychiczny antagonizm; zamiast jedności duszy i ciała zwierzęcia, u człowieka znajdujemy cielesno-psychiczno-duchową całość. Jest więc jasne, że my, zgodnie z tym punktem widzenia, z którego był ludzki rozpatrujemy jako jedność i całość, będziemy w większym stopniu zwracali uwagę już to na jego jednolitość i całość, już to na właściwe mu rozczłonkowanie na to, co duchowe, i jej przeciwieństwo: organizm psychofizyczny. Wydaje się nam, że kierunek badań Binswangera zajmujący się analizą bytu ludzkiego, podkreśla bardziej jedność bytu, podczas gdy nasz własny sposób obserwacji przy analizie egzystencji podkreśla raczej różnorodność. Binswanger widzi byt ludzki, ludzkie „bytowanie-w-świecie” jako coś jednolitego, podczas gdy my na pierwszym planie widzimy ciało, duszę i ducha jako różnorodność w obrębie tej jedności. Otóż pewne jest, że mając na celu analizę (bytu ludzkiego względnie egzystencji), trzeba podkreślić jedność ludzkiego bytu, tak jak mając na celu (psycho- lub logo-) terapię, podkreślić trzeba jego różnorodność.

Albowiem ów dystans tego, co duchowe w stosunku do organizmu psychofizycznego, o którym powyżej była mowa, ten dystans, który tworzy podstawę noo-psychicznego antagonizmu, ten dystans ukazuje się nam pod względem terapeutycznym niezwykle owocny, a przynajmniej daje się uczynić owocnym i pożytecznym. Właśnie logoterapia zawsze dążyła do tego, żeby wykorzystać ten fakultatywny antagonizm między duchową egzystencją a psychofizyczną faktycznością. Na duchową osobę, na właściwą duchowi moc przeciwstawienia się organizmowi psychofizycznemu, oparcia mu się — na tę „siłę oporu ducha” liczy logoterapia; do tej siły się ucieka i do niej się odwołuje.

Noo-psychiczny antagonizm ma zatem wybitne znaczenie terapeutyczne. Wszelka psychoterapia musi się więc ostatecznie od niego zaczynać, w szczególności jednak logoterapia musi do niego nawiązywać; albowiem podczas gdy wszystkie zjawiska psychiczne — zgodnie z psychofizycznym paralelizmem — w końcu w jakiś sposób zawsze wywodzą się z organizmu somatycznego, to każde zajęcie osobistego, duchowego stanowiska odbywa się w jakiś sposób w przeciwieństwie do organizmu psychoso-

matycznego (w tym przeciwstawieniu się nie musi wcale chodzić o aktywne występowanie przeciw stronie psychofizycznej). Tylko dzięki tej zdolności ducha człowieka do przeciwstawiania się wszelkiej psychosomatyce, logoterapii jako psychoterapii „wychodzącej od tego, co duchowe”, dane jest — na drodze duchowej (logosu) i za pomocą duchowych środków — zwalczać jakieś stany psychosomatyczne.

Do tego rodzaju stanów psychosomatycznych w żadnym razie nie należą tylko popędy. Oprócz popędowości należałoby do takich stanów zaliczyć także takie uczucia, jak ból, lęk, smutek i gniew. Wszystkie te stany mogą pojawić się na podłożu psychofizycznym, toteż jest zrozumiałe, że duchowa osoba człowieka może się im przeciwstawić. Wiemy już, że zwierzę w pewnym sensie wcale nie jest powodowane swoimi popędami, lecz jest z nimi identyczne. Powodowany nimi może być — w tym sensie — właściwie tylko człowiek (ale — jak to już wiemy — tylko wtedy, kiedy na to pozwala). Podobnie jak człowiek — i tylko człowiek — ma popędy (nie utożsamiając się z nimi), tak też człowiek może mieć bóle: właśnie człowiek „ma” je tylko, ale nimi nie „jest” — bóle się „miewa”, ale cierpiącym się „jest”. Cierpieć znaczy więc zawsze tyle, co zajmować postawę wobec swoich bólów, a to znaczy także tyle, co: w jakiś sposób stać „ponad” bólami. To, że takie „wyjście ponad” ból może mieć również znaczenie moralne, omówiliśmy już wielokrotnie na innym miejscu,¹ przy czym wskazaliśmy także na znane zdanie Hölderlina, wyrażające tak pięknie możliwy moralny charakter tego „znalezienia się ponad”: „Kiedy zdepczę moje cierpienie, będę stał wyżej”. (To wszystko odnosi się także do powtarzanego przez nas wielokrotnie spostrzeżenia, że istnieje coś takiego jak „moralna korzyść, jaką przynosi choroba”).

To, że cierpienie ludzkie właśnie przez to, że implikuje tę duchową postawę, jest czymś innym niż pierwotny ból, pierwotny lęk, pierwotny smutek, pierwotny gniew — widzimy już z tego, co znamy również z praktyki klinicznej, a mianowicie z rozpaczy z powodu tego, że jest się smutnym, z lęku przed lękiem, z gniewu z powodu gniewu —

¹ Por. m. in. *...trotzdem Ja zum Leben sagen*, Wien 1946, s. 25.

lub, jak ostatnio zwrócił na to uwagę Fenz, z „bólu z powodu bólu”. Tu właśnie mamy wszędzie do czynienia z wtórnym zajęciem stanowiska, z wtórnym przyjęciem postawy „wobec” jakiegokolwiek stanu, a tym samym z duchową decyzją „odnośnie do” jakiegoś psychofizycznego faktu. Podobnie jak cała popędowość u człowieka zawsze zostaje przekształcona przez duchowe zajęcie jakiegoś stanowiska, tak że zamięcie ducha wyryte zostaje na ludzkiej popędowości wręcz jako duchowe a priori — tak też osobista postawa stanowi zawsze ramy, w których jedynie może pojawić się u człowieka ból, lęk, itp.

Weźmy na przykład sytuację jakiegoś przesłuchiwanego, a przy tym torturowanego człowieka. Kiedy pod wpływem bólu, zadawanego mu za pomocą tortur, krzyczy i rzuca się, to jest to zachowanie, które pozostaje całkowicie „w zgodzie” z procesem torturowania — pozostaje „w zgodzie”, aby nie powiedzieć, że stanowi psychiczną paralelę do fizycznych tortur, lub nawet że jest z nimi identyczne. To, że organizm psychofizyczny — właśnie on! — reagując na ból rzuca się i krzyczy, trzeba nazwać jego funkcją. Ale kiedy torturowany człowiek opiera się torturom przez to, że wbrew nim nie wydaje żadnych nazwisk, lecz milczy: tego dokonuje duch! To jest „siła oporu” ducha, a sięga ona aż do tego momentu, kiedy udręczony człowiek całkowicie traci świadomość — i popada w omdlenie. Jak rzucanie się torturowanego i krzyk dręczonego to właściwie tylko rzucanie się i krzyk organizmu, ale nie osoby, tak omdlenie jest omdleniem organizmu psychofizycznego, a nie ducha, albowiem w tym omdleniu dokumentuje się w końcu siła oporu ducha.

Jeśli zadamy sobie pytanie, jakie są konkretne możliwości terepeutycznego wykorzystania owego wewnętrznego rozszczepienia człowieka, owego rozziwu czy cezury, która istnieje między organizmem psychofizycznym a osobą, to szukanie odpowiedzi na to pytanie możemy zacząć od dziedziny nerwic. Właśnie w nerwicach za każdym razem spotykamy jakąś pozostałość nie dającą się rozwiązać za pomocą samej tylko psychoterapii (w węższym znaczeniu słowa, czyli w przeciwieństwie do logoterapii), jakieś nie dające się usunąć — z tej racji, że ma charakter losowy — jądro; albowiem tych nerwic, które rzeczywiście występują niezależnie od wszelkich psychosomatycznych uwarunko-

wań, nie wolno nam określać — w ścisłym znaczeniu słowa — jako schorzenia nerwicowe: stanowią one raczej wyraz duchowego zmagania się człowieka z jakimś problemem duchowym lub moralnym konfliktem (przy czym to zmaganie się może — jak zazwyczaj mówimy — „ukazywać kliniczny obraz nerwicy”), nie przedstawiają więc nic chorobliwego, a najwyżej są przejawem wewnętrznego kryzysu dojrzewania człowieka.

O ile u podstaw jakiejś nerwicy rzeczywiście leży jakiś losowy stan faktyczny, będzie tu chodziło — pod względem logoterapeutycznym — o to, żeby umożliwić choremu przyjęcie właściwej postawy wobec tego stanu faktycznego. Istnieją cztery takie możliwe postawy: 1) niewłaściwa bierność: tu trzeba by zaliczyć ślepe posłuszeństwo wobec popędowych impulsów, co jednak w wypadku nerwic występuje o wiele rzadziej niż owa złagodzona forma zapomnienia człowieka o sobie, którą wyżej nazywaliśmy nerwicznym fatalizmem. (Gdzie indziej mówiliśmy już kilkakrotnie o tym, że psychoanaliza przez swą naukę o względnej bezsilności ducha (Freud: „Ja nie jest panem we własnym domu”) w aż nadto wielkim stopniu idzie na rękę takiemu fatalizmowi.¹); 2) niewłaściwa aktywność: tu trzeba zaliczyć wszelkie zwalczanie nerwic przez pacjenta, które nie tylko jest bezskuteczne, lecz jeszcze bardziej intensyfikuje symptomy nerwicowe, w szczególności zaś tę nieszczęsną skłonność chorych na nerwicę natręctw do „atakowania” tych urojeń. Na ten temat, podobnie jak na temat konkretnych terapeutycznych możliwości przezwyciężenia takiej tendencji, również wypowiadaliśmy się już kilkakrotnie²; 3) właściwa aktywność: taką aktywność można spowodować za pomocą psychoterapii przez to, że wskażemy choremu, jak ma się zachować wobec ostatniej, rzeczywiście nie poddającej się żadnym wpływom pozostałości swoich symptomów: powinien je mianowicie zobiektywizować, aby w ten sposób zdystansować się od nich; 4) właściwa bierność: wychowanie naszych pacjentów-nerwicowców zmierza w tym kierunku, aby nauczili się przestać myśleć o „losowym jądrze” nerwicy (na

¹ Por. m.in. *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine Kasuistische Einführung für Ärzte*, Wien 1947, ss. 124 i 165.

² Tamże oraz *Ärztliche Seelsorge*, Wien 1946.

przykład a anankastycznej psychopatii jako konstytucjonalnej podstawie nerwicy natręctw) i żeby umieli żyć, wedle możliwości ignorując owo jądro. To zignorowanie udaje się co prawda tylko wtedy, kiedy chory — zamiast nadaremnie walczyć ze swoim losem — nauczy się sztuki pogodzenia się z nim.

Otóż można mi zarzucić, że właśnie tu okazuje się, iż logoterapia jest tylko terapią dotyczącą symptomów, czyli paliatywną, nie obejmuje zaś przyczyn wywołujących te symptomy. Cóż, patrząc na to z czysto klinicznego punktu widzenia, być może jest tak rzeczywiście; natomiast z punktu widzenia metaklinicznego jest wręcz odwrotnie. Zastanówmy się tylko nad tym, co już wielokrotnie powiedzieliśmy: układ psychofizyczny i — obok układu biologicznego — sytuacja społeczna składają się wspólnie na naturalną sytuację człowieka; nie ona jednak jest czynnikiem ostatecznie rozstrzygającym. Ostatecznie rozstrzygającą jest duchowa osoba, osobista postawa wobec naturalnej sytuacji. Tam jednak, gdzie chodzi o jakąś postawę, możliwe jest zawsze jakieś „przestawienie”, jakaś zmiana postawy. Otóż ta zmiana postawy jest istotnym celem logoterapii. Wprawdzie w tym celu nie zwraca się ona do pierwszych przyczyn, ale za to zwraca się do ostatniej przyczyny cierpienia! Logoterapia nie troszczy się o przyczyny niewłaściwe: o warunki, o „conditiones”, lecz o właściwą przyczynę, o prawdziwą „causa” cierpienia. Ta prawdziwa „causa” tkwi jednak w osobie chorego, która to osoba zajmuje stanowisko wobec wszystkich (zarówno wewnętrznych, jak zewnętrznych) „conditiones”, i do tej osoby jako do ostatecznej instancji, która ma rozstrzygające słowo, ucieka się przecież i odwołuje logoterapia. Tak więc okazuje się, że właśnie logoterapia w pewnym, a mianowicie w meta klinicznym sensie, jest — wręcz w sposób konieczny — terapią zajmującą się „właściwymi” przyczynami — mianowicie ową jedyną terapią, która wciąga w sferę swego działania tę ostatnią i prawdziwą „causa”.

Zajmijmy się teraz kwestią zasadniczych możliwości psychoterapii w ogóle, w szczególności zaś logoterapii, w leczeniu psychoz. Najpierw będziemy mówić o endogennej melancholii. Jako choroba endogenna ma ona charakter

somatogennej. Równie dobrze można by ją uważać za jednolite schorzenie całego organizmu psychofizycznego. Raz po raz jednak okazuje się, że z melancholią łączy się również zajęcie wobec niej określonej postawy przez samego chorego. We wszystkich prawie wypadkach daje się mianowicie wykazać, że sam czynnik psychosomatyczny, względnie somatogennej, jak gdyby wtórnie ulega somatyzacji przez to, że do pierwotnego stanu choroby dołącza się jakiś składnik „psycho”-gennej, a więc jakby jakaś depresja reaktywna. Tu objawia się właśnie to, co przedtem nazwaliśmy rozpaczą z powodu smutku albo lękiem przed lękiem. W tym jednak manifestuje się już także pewne reaktywne zajęcie stanowiska. Coś przeciwstawia się chorobie psychosomatycznej, coś się z nią rozprawia! Kto lub co — pytamy teraz — rozprawia się z tym procesem psychotycznym? Kto lub co próbuje obronić się przed psychozą? Ta instancja nie może przecież sama być także czymś psychofizycznym, a przeciwnie, musi być czymś w istocie swej różnym, czymś, do czego istoty należy właśnie zdolność przeciwstawiania się, opierania się choremu czynnikowi psychofizycznemu, moc opierania się z całym, właściwym jego istocie antagonizmem!

Tym „kimś” jest właśnie duchowa osoba chorego. Dopiero jej rozprawa z chorobą prowadzi do tego, że jeden człowiek popełnia samobójstwo z melancholii, podczas gdy inny odpędza od siebie — wywołane przez tę samą chorobę — myśli samobójcze. Nie należy zapisywać na konto jednego i tego samego, psychofizycznie tożsamego lub paralelnego procesu chorobowego, dwóch różnych zachowań: zachowania człowieka, który „zatraca” się w swoim psychofizycznym chorobliwym smutku i pozwala sobie po prostu popaść w ten smutek, i zachowania się człowieka, który jako duchowa osoba jakby wydobywa się z tego smutku i działa właśnie nie „z” pobudek psychofizycznych, lecz w jakiś być może wzorowy sposób reaguje na chorobę. Weźmy pod uwagę choćby tylko to, z jakim szerokim zakresem możliwości mamy do czynienia, kiedy widzimy, jak jeden człowiek, na przykład wierzący chrześcijanin, potrafi oprzeć się nawet najcięższemu melancholicznemu pokusom samobójstwa (Meninger), podczas gdy inny, na przykład stary oficer, który leczącemu go lekarzowi dał słowo honoru, że już choćby

z racji cechującej go rycerskości nigdy nie ulegnie chęci popelnienia samobójstwa (Stransky).

Jeśli rzeczywiście jest tak, jak wykazał nam dobitnie zainicjowany przez Binswanger'a kierunek badań zajmujący się analizą bytu ludzkiego: że również w przypadku psychozy, na przykład melancholii, mamy do czynienia z jednolitym specyficznym melancholicznym „bytowaniem-w-świecie” — lub wyrażając się lepiej — jeśli rzeczywiście by tak było, że taki pogląd podkreślający tę jednolitość, jest jedynie dozwolony, to jakże byłby możliwy jakikolwiek wpływ logoterapii na osobę chorego? Czy nie musielibyśmy wówczas pozostawić chorego jego losowi, który każe mu właśnie tak a nie inaczej „bytować-w-świecie”? Czy moglibyśmy mu wtedy jeszcze kiedyś pomóc wyrwać się, wydobyć się z melancholii, przeciwstawić się chorobie?

Na pewno te Binswangerowskie analizy w ogromnej mierze pogłębiły i wzbogaciły nasze fenomenologiczne zrozumienie struktury obrazu świata przy psychozie, tego właściwego psychotykowi bytowania-w-świecie. Ale co innego jest chcieć zrozumieć chorobę, a co innego chcieć chorego leczyć: do tego ostatniego celu konieczne jest, żeby chory w jakiś sposób mógł wewnętrznym odsunąć się od swojej choroby.¹ Jeśli jednak już z góry patrzę na chorobę jako na coś, co cały byt człowieka, właśnie owo bytowanie-w-świecie chorego jednolicie opanowuje i kształtuje, a więc jakby przenika go bez reszty, to wtedy nigdy nie mogę „samego” chorego, jego (duchowej) osoby stojącej poza i ponad wszelką chorobą (również psychiczną) uchwycić i pojąć — a przede wszystkim mam wtedy przed sobą tylko chorobę, ale poza tym żadnego atutu, który mógłbym jeszcze wygrać przeciwko chorobie, przeciwko fatalistycznej potędze przymusu bytowania w świecie, człowiekiem takim (melancholikiem, maniakiem, schizofrenikiem), a nie innym. Czy mógłbym wtedy pomóc człowiekowi w stworzeniu kiedyś jeszcze owego owocnego dystansu, który pozwala mu jako duchowej osobie, dzięki fakultatywnemu noo-psychicznemu antagonizmowi, zająć stanowisko wobec choroby psychofizycznej, i to stanowisko o dużym walorze

¹ Aby nie powiedzieć: odsunąć się od swego obłądzenia (w języku niemieckim gra słów: abrücken — odsunąć się, Ver-rücktheit — obłądzenie; przyp. tłum.).

terapeutycznym? Ale może to zawsze możliwe zajęcie stanowiska, o które nam tu chodzi, jest ważne nie tylko ze względów terapeutycznych, lecz także ludzkich? Albowiem nieprawdą jest, że chory człowiek ma siebie samego, jako duchową osobę, tylko utrzymać możliwie jak najdalej od psychofizycznej choroby; powinien on, na ile to możliwe, przy tym wydarzeniu rosnąć jako człowiek, dojrzewać w związku z tym losem, który od strony jego organizmu psychofizycznego wchodzi w jego życie, wdzierając się w jego ludzki byt! Powinien z tej choroby wynieść „korzyść moralną”, jak to poprzednio wyraziliśmy, powinien „zdeptać” swoje psychofizyczne „nieszczęście”, aby duchowo „stać wyżej”!

Droży Państwo, miałem już raz sposobność sformułować credo psychiatryczne: powiedziałem, że gdyby nie to, iż poza „barykadą” psychozy istnieje osoba duchowa, choćby nawet bez reszty skazana na ekspresywną i instrumentalną bezsilność, gdyby więc nie to, że organizm psychofizyczny zakłada wprawdzie działanie osoby duchowej, ale jej nie niszczy, to nie byłoby sensu być psychiatrą: albowiem gdyby osoby duchowej nie można było uratować od psychofizycznego nieszczęścia i rozpadu, gdyby to ona sama była dotknięta chorobą i cierpieniem, to dla kogo mielibyśmy wtedy być lekarzem? Lekarzem dusz możemy być tylko wtedy, jeśli możemy nim być nie dla psychofizycznego organizmu, lecz dla duchowej osoby, która jakby tylko na to czekała, że uwolnimy ją od przeszkody, jaką stwarza jej psychofizyczny organizm.

Otóż chcę jeszcze sformułować moje drugie credo: gdyby nie było fakultatywnego noo-psychicznego antagonizmu, gdyby zatem nie było szansy stworzenia duchowej osobie możliwości przeciwstawienia się psychozie jako chorobie psychofizycznej, to w wypadku psychozy nigdy nie bylibyśmy w stanie przeprowadzić psychoterapii (czy nawet logoterapii); albowiem tylko na tyle, na ile możemy liczyć na ów fakultatywny antagonizm, na tyle też tylko możemy liczyć na sukces. Innymi słowy: w ogóle tylko wtedy, jeśli to pierwsze credo opiera się na prawdzie, warto być lekarzem dusz, i w ogóle tylko wtedy, jeśli to drugie credo jest słuszne, jestem w stanie być lekarzem dusz.

Osoba duchowa znajduje się w istocie poza

wszelką psychofizyczną możliwością choroby i śmiertelnością. Gdyby tak nie było, to nie chciałbym być psychiatrą, gdyż byłoby to bezsensowne. Osoba duchowa jest w istocie tym, co jest w stanie oprzeć się wszelkiej psychofizycznej możliwości choroby, a gdyby tak nie było, to nie mógłbym być psychiatrą, gdyż byłoby to daremne.

Zapytacie mnie teraz, dlaczego psychoterapia, włącznie z logoterapią, napotyka na tak wielkie trudności w przypadku psychoz, a najczęściej w ogóle zawodzi zwłaszcza w odniesieniu do procesów paranoidalnych, jeśli również w takich przypadkach zostaje zachowana integralność osoby duchowej. Dlaczego nie potrafię dotrzeć do niej za pomocą środków duchowych, środków terapii skierowanej na duchowy aspekt człowieka, jaką jest przecież logoterapia? Czy niemożność przeprowadzenia logoterapii na przykład w wypadkach parafrenii nie przemawia za tym, że osoba duchowa sama jest także dotknięta chorobą?

Otóż o jednym nie powinniśmy zapominać: stwierdziliśmy już, że w przypadku psychozy osoba jest (ni mniej, ni więcej, tylko) 1) „niewidzialna” i 2) „bezsilna”. Teraz musimy jeszcze dodać: w przypadku psychozy osoba nie-rzadko jest także 3) „ślepa” i 4) „niedostępna dla żadnych wpływów”. Ślepa jest na przykład w przypadku melancholii, a mianowicie ślepa na takie sprawy, jak sens i wartość. A niedostępna dla wszelkich wpływów jest w przypadku parafrenii, a mianowicie niedostępna dla wpływu lekarza, który „wie lepiej”, który przenika obłąd jako taki.

A mimo to także parafrenia nie jest żadną „chorobą ducha” w tym sensie, że osoba duchowa, osobowy duch sam jest chory. Dlaczego więc mój osobowy duch na drodze logoterapii nie potrafi w ogóle dotrzeć do tego osobowego ducha? Dlaczego nie jestem w stanie zbliżyć się do niego? Czyżbym mimo wszystko nie miał do niego żadnego dostępu?

Dzieje się tak dlatego, że mamy tu do czynienia z tragicznym splotem okoliczności: kiedy tylko uciekając się do pewnego rodzaju perswazji próbuję zbliżyć się do obłądnych idei parafrenika, to tym samym jak gdyby zaczynam grać na korzyść jego obłądu. Próba zdobycia nań wpływu wzmacnia tylko jego niepodatność na wpływ, gdyż w tym samym momencie, w którym demaskuję cho-

roblivość obłądnych idei chorego w celu ich skorygowania — co jest warunkiem wstępnym próby perswazji — natychmiast staję w jednym szeregu z jego „wrogami”. Z chwilą kiedy obłąkanego traktuję jako takiego, staję się niejako częścią składową jego obłądu. To nie ja „wypadam”, tylko on wytrąca mnie z roli lekarza śpieszącego z pomocą i narzuca mi rolę rzekomego konspiranta. *Nolens volens* rola ta zostaje mi narzucona i tylko dlatego nie mogę mieć pomyślnych wyników w leczeniu.

Mamy tu więc do czynienia z błędnym kołem, w którym parafrenik natychmiast się wikła: diagnoza uniemożliwia terapię — orzeczenie lekarskie zmienia stan faktyczny — próba przyjęcia roli lekarza zmusza mnie do odgrywania roli „wroga”. Ten diabelski krąg otacza i zamyka duchową osobę chorego. Mimo to nie musi ona zostać wciągnięta w psychofizyczny proces chorobowy. *Quod erat demonstrandum*.

Po tym ekskursie na temat parafrenii powróćmy teraz do problemu melancholii. Jak wiadomo, jest ona chorobą dziedziczną i jako taka ma swój początek w specyficznej predyspozycji psychofizycznej. Dziedziczna jest tylko ta predyspozycja — ale nic więcej! Sposób ustosunkowania się do tej psychofizycznej predyspozycji nie jest dziedziczny. Ten sposób ani nie jest „wrodzony”, ani też wcale nie jest czymś psychofizycznym, lecz przeciwnie: jest zakorzeniony w wolności, a stąd w odpowiedzialności osoby duchowej; jej to należy go „przypisać”, a jako coś, co odpowiada duchowej osobie i z niej się wywodzi, taki konkretny osobisty sposób ustosunkowania się do melancholijnej predyspozycji, jest zawsze osobistą zasługą. Nie mogę wprawdzie ponosić winy za swoje predyspozycje, jednakże ukształtowanie tych predyspozycji może mi dać szansę dokonania czegoś osobistego albo — niedokonania. Podobnie ma się w końcu rzecz z niechorobowymi predyspozycjami człowieka: talent można odziedziczyć, ale decyzja co do tego, czy go spożytkuję, czy też nie, jest pozostawiona mnie samemu. Tym samym raz jeszcze widzimy, jak los sam w sobie (również fatum) niewiele znaczy: tym, co „los zrządził”, człowiek musi dopiero rozporządzić. Dyspozycjami człowiek musi umieć dysponować.

Wychodząc poza sferę genetyki, można ogólnie powiedzieć, że człowiek nie jest wprawdzie odpowiedzialny za

psychozę, ale jest odpowiedzialny za swoją postawę wobec niej. Przede wszystkim jednak jest on odpowiedzialny za to, czy działa pozwalając się powodować psychozie i jak na psychozę reaguje.

W przypadku choroby psychicznej mającej takie nasilenie, że poza nią z trudem tylko można dopatrzeć się duchowej istoty, taka „akcja” nie da się już odróżnić od „reakcji”. Tym bardziej jednak będzie to możliwe i konieczne w przypadkach lżejszych, przede wszystkim w przypadkach psychopatii. W ten sposób doszlibyśmy do psychiatrycznego problemu poczytalności, do problemu, który jest tylko klinicznym odzwierciedleniem metaklinicznego problemu wolności woli. Problem kliniczny chcielibyśmy wyjaśnić na przykładzie pewnego konkretnego przypadku. Przed laty pewien schizoidalny psychopata dokonał zamachu na jednego z wybitnych akademików. Zamach ten spowodował śmierć uczonego. Stanowisko, jakie zajął w tej sprawie biegły-psychiatra, prof. dr O. Pötzl, trafiło, jak się zdaje, w sedno sprawy. Wskazał on bowiem na to, że nawet w przypadku tak wyraźnego chorobliwego kwerulantstwa (pieniactwa) czy zgoła obłądu, na jakie cierpiał zamachowiec, nie może być mowy o jego niepoczytalności. Albowiem nie chodzi wcale o to, czy idee, w związku z którymi popełniono jakiś mord, należy uważać za idee obłądne, a więc powstałe na podłożu chorobliwym i wobec tego są niesłuszne, czy też sądzić, że jako „idee nadwartościowe” jedynie wywodzą się z chorobliwego podłoża, ale same w sobie są słuszne, lub też dojść do wniosku, że w ogóle nie wywodzą się z chorobliwego podłoża, lecz są tylko przejawem fanatyzmu — wszystko to ostatecznie, pod względem moralnym, jest zupełnie nieważne. Albowiem ze względu na swoją psychopatię kwerulant jest tylko kwerulantem, ale z tego powodu nie musi zostać mordercą. To nie kwerulancja jest sprawcą mordu, lecz sam kwerulant jako osoba decyduje się na morderstwo. Mordercą staje się człowiek nie wskutek psychofizycznej degeneracji, lecz w rezultacie duchowo-moralnej decyzji. W danym wypadku decyzja ta brzmi: wolno zabić swego wroga. Wobec tej decyzji jednak jest zupełnie nieważne, czy jest to rzekomy, czy faktyczny wróg, czy to przypuszczenie jest rezultatem obłądu, czy też jest rzeczowo uzasadnione i czy odnosi się ono do osobistego wroga, czy do politycznego przeciwnika.

Gdyby to wszystko nie było obojętne, to również każdy podburzony fanatyk polityczny miałby takie samo prawo moralne, co psychopata, do zabicia swego przeciwnika.

Uprzednio mówiliśmy o odpowiedzialności człowieka i powiedzieliśmy, że nie odnosi się ona do skłonności, z jakimi człowiek się rodzi, lecz dotyczy tego, czego dokona na podstawie tych skłonności. Spytajmy się teraz, czy nie możemy jeszcze bardziej rozszerzyć, jeszcze radykalniej ująć odpowiedzialności człowieka. Aby odpowiedzieć na to pytanie o ostateczną wolność człowieka, wyjdźmy od następującej sprawy:

syn pijaka, który wlecze za sobą jakąś neuro- i psychopatyczną skłonność o charakterze epileptoidalnym, musi najwidoczniej ponosić skutki „grzechów swoich ojców”. Czy jednak ponosi za nie także odpowiedzialność? Człowiek przecież nie dobiera sobie rodziców, nie układa sobie zestawu własnych chromosomów. Nikogo nie pytano, czy chce przyjść na świat lub w jaki sposób, jako jaki człowiek; nikogo nie pytano i nikt nie odpowiadał, nikt nie rzekł „tak” ani „nie”!

Nikt nie powiedział „tak” — ale każdy mówi to stale, mówi to w każdym momencie swego jednorazowego bytu ludzkiego „tu i teraz” (Nun-einmal-Dasein). Człowiek zawsze mówi życiu: „tak”, swemu niedoskonałemu życiu — „mimo wszystko” zawsze mówi życiu „tak” mimo jego niedoskonałości! „Mimo wszystko” mówi „tak”: mimo to, że nie był pytany i nic nie powiedział, mimo to, że życia nie wybrał, lecz został „wrzucony” w byt ludzki, mimo to, że nie godzi się z tą czy inną swoją skłonnością i że nigdy nie zgodziłby się, gdyby się go faktycznie spytano: mimo wszystko żyje jednak dalej! W jakiś sposób więc mówi jednak „tak” całemu życiu, toteż jest za wszystko odpowiedzialny. Albowiem także ta odpowiedzialność ma jeszcze za sobą jakąś wolność, ma swoją wolność: wolność powiedzenia „nie”, wolność powiedzenia „nie” konkretnemu życiu, życiu w jego faktyczności i dziedzicznym charakterze. Nie muszę przecież wieść swego życia, mogę je również dobrze odrzucić!

W ten sposób jestem ostatecznie za wszystko odpowiedzialny: za mój byt ludzki w całości, jak i za mój byt

określony w szczególności. Albowiem człowiek jest zawsze w zgodzie z jego „ja”, jest zawsze w zgodzie z jego id, kiedykolwiek daje się ono ponieść popędom — ale również jest w zgodzie z „nimi”: z rodzicami, z przodkami, których ma „w sobie”! Zgoda ta jednak jest zazwyczaj milcząca, przez to nie będąc wszakże mniej rzeczywista! A jeśli człowiek rzeczywiście pozostaje w zgodzie z „ojcami” w sobie, to musi także odpowiadać za ich „grzechy”.

Ostatecznie więc istnieje coś w rodzaju odpowiedzialności dziedzicznej. Jest to odpowiedzialność oparta na ostatecznej, radykalnej wolności do radykalnej negacji: do samobójstwa. Wyjaśnijmy to na jakimś najbardziej absurdalnym przykładzie: na pewno nie jestem odpowiedzialny za to, że na przykład jestem brunetem, a nie blondynem, ale czyż mimo to nie jestem jednak odpowiedzialny za to, że z powodu ciemnych włosów nie popełniam samobójstwa, lecz dalej żyję, a nawet nie idę do fryzjera, żeby dać sobie ufarbować włosy? Gdybym był tak niemądry, żebym w fakcie posiadania ciemnych włosów dopatrywał się nieszczęścia, to musiałbym rzeczywiście być odpowiedzialny za to, że ani przez samobójstwo, ani przez ufarbowanie włosów nie usuwam tego nieszczęścia ze świata, tylko zostawiam je w spokoju i biorę to na siebie.

W takim samym jednak duchu muszę przyjmować każdy los, jaki odziedziczyłem, muszę w ogóle mój los „przyjąć”, wziąć go w posiadanie, uczynić go „moim”, moim własnym losem. Czynię to jednak przez to, że go kształtuję! W żadnym wypadku jednak nie mógłbym tego uczynić przez to, żebym odrzucił mój los, wyrzekł się go — żebym zniszczył swoje życie. Przez to, że na przykład syn pijaka odrzuca swoje życie, na pewno nie usuwa on ze świata losu, który odziedziczył, ani też skutków „grzechów jego ojców”; jednakże pod względem moralnym krok taki bynajmniej nie jest równoznaczny z wymazaniem czegoś z życia — „grzechy” nie będą w ten sposób odpokutowane. Czyż jednak „grzech pierworodny”^{*} nie polega właśnie na tym, że nie jesteśmy w stanie odkupić go pokutą?

^{*} Niem. Erbsünde — dosłownie znaczy: „grzech dziedziczny”; przyp. tłum.

Tak więc wszelki byt ludzki, jako taki, jest zawsze obarczony winą — „zawsze”, to znaczy od dawna, ale także „na” zawsze! Albowiem winą — sama przez się — w ogóle nie może się skończyć: świadomość może przejściowo (w głębokim śnie) albo ostatecznie (w śmierci) zostać usunięta; ale czy jakaś winą może zostać usunięta tylko dlatego, że znika jej świadomość lub że ona znika ze świadomości? W jakiś sposób winą przeżywa śmierć winnego. Tam, gdzie jest winą, może istnieć tylko wieczność. Jednakże winą jakiegoś człowieka nigdy nie jest po prostu jakaś winą, lecz zawsze jego winą; czyż jednak byłoby to do pomyślenia, gdyby nosiciel tej winy, a więc sam człowiek, w jakiś sposób nie prze-„żywał” (über-„lebte”) własnej — chociaż ostatecznie wygasłej — świadomości?

Uznaliśmy człowieka za radykalnie winnego. Dokonałmy tego jednak w relacji do ostatecznej wolności, w relacji do obrazu człowieka, w którego ramach uznaliśmy człowieka wolnym. Człowiek ukazał się nam jako wolna, bo duchowa istota, a gdzie nie jest wolny faktycznie, tam jest wolny fakultatywnie, tam może być wolnym. W tym, ale też tylko w tym sensie człowiek jest „człowiekiem nieuwarunkowanym”: jest warunkowo człowiekiem nieuwarunkowanym — nie musi być tym, czym jest, lecz może być tym i powinien.¹

Ten obraz człowieka jako istoty wolnej, bo duchowej, został przez ostatnią generację (a nie na ostatnim miejscu przez badania kliniczne) pod wieloma względami wypaczony i przerysowany. Współpraca nad pewną rewizją, pewną korekturą naszego obrazu człowieka jest obowiązkiem nas wszystkich. Ponieważ jednak badania kliniczne także ponoszą winę za to, że zamiast prawdziwego obrazu w końcu mieliśmy przed oczyma tylko karykaturę człowieka, przeto właśnie badacz kliniczny ma za zadanie dopomóc teraz do właściwego ukształtowania obrazu.

Wystarczająco długo psychiatria, psychoterapia, psychoanaliza przedstawiały człowieka jako istotę złożoną wyłącznie z odruchów czy jako kłębek popędów, jako uwa-

¹ Być może to, co teologowie nazywają łaską, nie jest niczym innym jak wolnością polegającą na możliwości zrobienia użytku także ze swojej wolności.

runkowanego, wytworzonego i określonego już to przez kompleks Edypa czy inne kompleksy, już to przez poczucie mniejszej wartości czy inne uczucia; dyscypliny te wystarczająco długo przedstawiały go jako marionetkę, którą poruszają sznurki widzialne z zewnątrz lub przebiegające wewnątrz niej.

Wprawdzie człowiek był zawsze czymś więcej niż niczym, zawsze jednak był „niczym innym jak tylko” czymś, co daje się bez reszty wyjaśnić za pomocą biologii, psychologii czy socjologii. A biologizm, psychologizm czy socjologizm zawsze grzeszył przeciw duchowemu pierwiastkowi człowieka.

Wszystkie te obrazy człowieka zagrażają samemu człowiekowi: są one dla niego niebezpieczne o tyle, że opierając się na tych konstrukcjach nie potrafi on dojść do humanizmu. Dopóki w człowieku widzimy tylko taką czy inną zależność, dopóki nie widzimy w człowieku także tego, co nie zależy od żadnych warunków, dopóty nie będziemy w stanie zobaczyć prawdziwego człowieka, homo humanus, lecz tylko homunkulusa. Od biologizmu, psychologizmu, socjologizmu droga nie prowadzi do prawdziwego humanizmu, lecz tylko do homunkulizmu!

My jednak zobaczyliśmy, że człowiek jest czymś więcej niż samym ciałem, a nawet tylko ciałem i duszą; przekonaliśmy się, że człowiek ostatecznie jest istotą duchową. Człowiek jest czymś więcej niż organizmem psychofizycznym, człowiek jest osobą duchową. Jako taki jest on wolny i odpowiedzialny — wolny „od” swego organizmu psychofizycznego i wolny do urzeczywistnienia wartości i wypełnienia sensu bytu ludzkiego. Jest on istotą walczącą o wartość i sens swego istnienia.¹ Albowiem widzimy nie tylko jego „walkę o byt”, lecz również jego walkę o treść bytu. A przyjść mu z pomocą w tej walce jest być może najszlachetniejszym zadaniem działalności lekarza dusz. Odrzucamy więc stare hasło „walki o byt” i wzajemnej pomocy, a rzucamy nowe: walki o sens bytu ludzkiego — i wzajemnej pomocy w znalezieniu tego sensu.

¹ Por. Josef Meinertz, *Moderne Seinsprobleme in ihrer Bedeutung für die Psychologie. Ein Beitrag zur Grundlegung der Tiefenpsychologie*, Heidelberg 1948, s. 99: „Nikt na pewno niełatwo zwątpi w to, że sensowność, nadawanie sensu i próby wypełnienia sensu stanowią właściwą istotę „ja”.

Nie uważamy, że najwyższą władzą w człowieku jest dążenie do rozkoszy lub dążenie do mocy. Sądzymy natomiast, że duszę jego lub wręcz ducha przepaja bez reszty dążenie do sensu. Powodowany dążeniem do mocy, widzę tylko korzyść i jej tylko szukam, a to znaczy, że szukam „wartości dla siebie”, natomiast żyjąc dążeniem do sensu, dostrzegam i zachowuję także godność, a to znaczy: „wartość samą w sobie”. Tak więc dążenie do mocy jest zepsutym, zdegenerowanym dążeniem do sensu.

Panie i Panowie! Dobrze zdaję sobie z tego sprawę, że nie zaaprobujecie bezwzględnie każdej z cech, którymi obdarzyłem ten obraz człowieka. Jednakże nie było moim zamiarem ofiarowanie Państwu jakichś gotowych rozwiązań; przeciwnie, przede wszystkim zależało mi na tym, żeby przedstawić Państwu same problemy, a wraz z nimi możliwość i niemożliwość ich rozwiązania lub — powiedzmy lepiej — możliwość a nawet konieczność jakiegoś rozstrzygnięcia. Proszę nie uważać mnie za tak naiwnego, że chciałem dać odpowiedzi na odwieczne pytania niepokojące myślącą ludzkość czy zgola formułować nowe twierdzenia. Miałem na celu coś całkiem innego: chciałem skłonić Was do stawiania pytań, chciałem skłonić Was do stawiania pytań metaklinicznych, do metaklinicznego myślenia.

Proszę nie mówić, że to jest za mało, albowiem jest wątpliwe, czy można zaoferować Państwu coś innego — i coś więcej. W swojej wyśmienitej pracy *Metaphysische Probleme der Medizin*¹ Paul Matussek powiada wręcz: „Szczególną cechą problemów metafizycznych jest to, że z jednej strony nie można ich rozwiązać, a z drugiej — nie można ich odrzucić”. Niech więc nie wydaje się Państwu, że zbyt mało dałem Wam na drogę. Nie zapominajcie, Państwo, słów, które kiedyś wypowiedział Ernst von Feuchtersleben: „Prawdziwy myśliciel jest zadowolony, jeśli znalazł i oznaczył granicę myślenia... granicę tę zakreśliła mądrość Opatrzności, ponieważ człowiek powinien tam, gdzie się kończy jego myślenie, zacząć działać; to bowiem jest jego właściwym zadaniem”².

¹ Berlin und Heidelberg 1948.

² *Lehrbuch der Ärztlichen Seelenkunde*, Wien 1945, s. 11—12.

Panie i Panowie, jako klinicysta podjąłem próbę dania Wam świadectwa o prawdziwszym obrazie człowieka. Podjąłem próbę dania świadectwa o człowieku jako istocie nie tylko zależnej od warunków, ale także niezależnej od nich — o człowieku jako istocie nie tylko cielesnej i psychicznej, lecz także o człowieku jako istocie duchowej, wolnej i odpowiedzialnej.

O takim człowieku świadczymy także my klinicyści.
Oby zaprawdę było nam dane pomóc naszym chorym.

BIBLIOGRAFIA

- I. Frankl Viktor E., *Ärztliche Seelsorge*, Wien 1966.
 - *Die Psychotherapie in der Praxis*, Wien 1961.
 - *Theorie und Therapie der Neurosen*, München 1969.
 - *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, Stuttgart 1959.
 - *Psychotherapy and Existentialism*, New York 1969.
 - *The Will to Meaning*, New York 1969.
 - *Grundriss der Existenzanalyse und Logotherapie w: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, Viktor E. Frankl, Viktor E. von Gebsattel i J. H. Schultz, tom III, München 1959.
 - *Logotherapie und Religion w: Psychotherapie und religiöse Erfahrung*, wyd. Wilhelm Bitter, Stuttgart 1965.
 - *Logotherapie und ihre klinische Anwendung w: „Wiener Medizinische Wochenschrift”* 117 (1967), s. 1139.
 - *Der unbewusste Gott w: Das Gewissen als Problem*, wyd. Nikolaus Petrilowitsch, Darmstadt 1966.
 - *The Concept of Man in Psychotherapy w: „Proceedings of the Royal Society of Medicine”* 47 (1954), s. 975.
 - *Higiena psychiczna w sytuacji przymusowej w: „Przegląd Lekarski”* 1(1965).
 - *Psycholog w obozie koncentracyjnym*. Warszawa 1962 Inst. Wyd. Pax. Z języka niemieckiego przełożyła Stefania Zgórska.
 - *Redukcjonizm w: „Więź”* 9 (1970), s. 3—14. Z języka angielskiego tłumaczyła Ewa Życieńska.
 - *Siła do życia w: „Znak”* 151 (1967), s. 40—49. Z języka niemieckiego tłumaczył Michał Mazur.
- II. Crumbaugh James C., *Cross-Validation of Purpose-in-Life Test Based on Frankl's Concept* w: „*Jurnal of Individual Psychology*” 24 (1968), s. 74.
 - Dienelt Karl, *Von Freud zu Frankl*, Wien 1967.
 - Kaczanowski Godfryd, *Frankl's Logotherapy w: „The American Journal of Psychiatry”* 117 (1960), s. 563.
 - Kratochvil Stanislav, *K psychoterapii existencialni frustrace w: „Ceskoslovenska psychiatrie”* 57 (1961), s. 186.
 - *K problemu existencialni frustrace w: „Ceskoslovenska psychiatrie”* 62 (1966), s. 322.
 - Lehembre J., *L'intention paradoxale, procédé de psychothérapie w: „Acta neurol. belg.”* 64 (1964), s. 725.
 - Mazur Michał, *Victor E. Frankl a logoterapia w: „Znak”* 151 (1967), s. 32.

Siroky V., *Praktický lékař a existencialni frustrace* w:
„Praktický lékař” 48 (1968), s. 423.
Soucek W., *Die Existenzanalyse Frankls, die dritte Rich-
tung der Wiener psychotherapeutischen Schule* w:
„Deutsche Medizinische Wochenschrift” 73 (1948), s. 594.

NOTA BIOGRAFICZNA

Profesor Uniwersytetu Wiedeńskiego doktor medycyny Viktor Emil Frankl, jeden z czołowych psychiatrów naszej współczesności, jest twórcą tzw. logoterapii, zaś niektórzy historycy medycyny uważają go za inicjatora Trzeciej Wiedeńskiej Szkoły Psychoterapii (po pierwszej utworzonej przez Zygmunta Freuda i po drugiej — przez Alfreda Adlera).

W roku 1971 w dniu 26 marca prof. Viktor E. Frankl ukończył 66 lat. Urodził się w Wiedniu. Jego ojciec był dyrektorem w federalnym ministerstwie austriackim do spraw społecznych, poza tym był także sekretarzem ministra Josepha Marii von Bärnreithera, z którym założył „Ośrodek opieki nad dziećmi i młodzieżą”. Młody Frankl studiował w Wiedniu pod kierunkiem Otto Pötzla, Josepha Gerstman-na, Oswalda Schwarza i Rudolfa Allersa. W 1924 r. pisze pierwszą pracę naukową, którą na wyraźne polecenie Zygmunta Freuda ogłasza w „Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse”. W 1928 r. uzyskuje doktorat z medycyny. Wkrótce potem zakłada w Wiedniu poradnię dla młodzieży, następnie jej filie na terenie całej Austrii. Dalszemu owocnemu rozwojowi poradni młodzieżowych kładzie kres dokonany w 1938 przez hitlerowców Anschluss Austrii. Frankl przechodzi do pracy w pozostającym pod opieką wiedeńskiej gminy żydowskiej szpitalu Rotschilda, gdzie jest ordynatorem oddziału chorób nerwowych. W 1942 r. wraz z rodzicami, bratem i żoną zostaje wywieziony przez hitlerowców do obozu koncentracyjnego najpierw w Oświęcimiu, później w Dachau. Swe doświadczenia i przeżycia obozowe zawarł on potem w głośnej książce *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager* (1946), wydanej również w języku polskim w 1962 r. pt. *Psycholog w obozie koncentracyjnym*. Po wyzwoleniu więźniów w Dachau przez Amerykanów Frankl powraca do Wiednia. W 1946 r. zostaje ordynatorem oddziału neurologicznego w Poliklinice miasta Wiednia i na tym stanowisku pozostaje do dziś. W następnym roku uży-

skuje habilitację z neurologii i psychiatrii na Uniwersytecie Wiedeńskim. W tymże ośrodku naukowym rozpoczyna wykłady „metakliniczne” i pisze. Wydaje kolejno *Der unbewusste Gott* (1948), *Ärztliche Seelsorge* (1948), *Der unbefindliche Mensch* (1949), *Homo patiens* (1950) — głośne studium o cierpieniu, *Logos und Existenz* (1951), *Pathologie des Zeitgeistes* (1955), *Theorie und Therapie der Neurosen* (1956), *Das Menschenbild der Seelenheilkunde* (1959), *Die Psychotherapie in der Praxis* (1961) itd. W 1961 r. Frankl był profesorem na Uniwersytecie Harvarda, a w 1966 na Southern Methodist University Dallas w stanie Texas. Niedługo potem jako profesor logoterapii zostaje powołany na United States International University w San Diego w stanie California. Z inicjatywy tegoż ośrodka uniwersyteckiego powstaje Logotherapy Institute, którego opiekunem jest do dziś Frankl.

Viktor E. Frankl napisał 16 książek, wiele z nich zostało przełożonych na 13 języków, między innymi na chiński i japoński. Na ten ostatni język zostało też zaplanowane siedmiotomowe wydanie „Dzieł zebranych” twórcy logoterapii.

W wydaniu amerykańskim ukazało się 16 książek Frankla, wznawianych 31 razy — o łącznym nakładzie 1 103 000 egzemplarzy. W swojej przedmowie do amerykańskiej edycji dzieł Frankla Gordon W. Allport określił je jako „w najwyższym stopniu przekonujące wprowadzenie do najwybitniejszego kierunku psychologicznego naszych czasów” („a compelling introduction to the most significant psychological movement of our day”).

Autor *Homo patiens* odbył przeszło 30 podróży — wraz z nieodstępną towarzyszką żoną Elly — zapraszany na wykłady, które wygłaszał na 126 uniwersytetach i kolegiach amerykańskich i europejskich. Ponadto 10 uniwersytetów w Australii, Azji i Afryce organizowało kursy z logoterapii z udziałem jej twórcy.

W 1956 r. Viktor E. Frankl otrzymał państwową nagrodę. W styczniu 1970 r. wraz z Konradem Lorenzem i sir C. P. Snowem został zaszczycony tytułem naukowym przez Uniwersytet Loyoli w Chicago, zaś w kwietniu tegoż roku także tytuł otrzymał również od Edgcliff College w Cincinnati w stanie Ohio. West Virginia Wesleyan College przyznało mu — pierwszemu nie-Amerykaninowi — Founder Award.

Wiktor E. Frankl jest wytrawnym alpinistą, ma on ogromne poczucie humoru, uchodzi też za dobrego karykaturzystę.

„American Journal of Psychiatry” (CXXVI, s. 1187, 1970) charakteryzując filozoficzno-etyczną postawę Viktora E. Frankla podkreśla, że „posłaniem jego jest bezwzględna wiara w jakiś bezwzględny sens”. Do szczególnych osiągnięć twórcy logoterapii należy określenie i upowszechnienie w dziedzinie logoterapii takich pojęć, jak „poczucie bezsensu” dzisiejszego człowieka, jego „egzystencjalna frustracja”, „egzystencjalna pustka”.

Na prośbę Instytutu Wydawniczego Pax wyboru swych pism do wydania polskiego dokonał autor. W wyborze tym redakcja polska przeprowadziła zmianę jedynie w jego układzie, przenosząc na koniec książki studium *Człowiek wolny*, które swym specjalistycznym charakterem różni się od przystępnie napisanej pracy *Homo patiens* (*Człowiek cierpiący*), aby tym sposobem zachęcić również laika do zapoznania się z credo Viktora E. Frankla.

A.J.

SKOROWIDZ RZECZOWY*

- Absolut 51 65 66 94 96 107 118
120 121 263; — transcendentny 115
absolutyzacja 48 78 99 100
absurd 89 103 109
absurdalność istnienia (bytu) 67 103
actio 79
actus 64 73; — purus 64 193
255 256
afazja 198 223
agnostycyzm 177
agorafobia 132 133 204
agresja 138
akt 73 167 193; — czysty 193;
— duchowy 20 29 255; — intencjonalny 31 120 250; —
płciowy 128
aktywność 79 264; — właściwa i niewłaściwa 281
ambicja 28
amnezja 233
analiza bytu ludzkiego (Binswanger) 284; analiza egzystencjalna 10 21 22 25 26
28 33 41 43 63 80 109 112 157
218 222 268 269 273; — fenomenologiczna 20 43 128;
„analiza losu” (Szondi) 57
240 271
analogia 115—117 172
anestezja 174
animal rationale 154
antagonizm noo-psychiczny 168 277 278 283—285
antropaid 198
antropocentryzm 93—95 112
126 194
antropoid 198
antropologia 10 92—94 144
antropologizm 92—94 172
antropomorfizm 95 111 112 116
118 125 126 169
antropopatyczne cechy 118
antropozofia 253
apatia 70 73 142 143
„apercepcja syntetyczna” (Kant) 22 234
archetyp 26 57 58
atrofia 133
automatyzm 9 10 62 106 112
autonomia egzystencji duchowej 11 31 106 112 148 196
222 238 265
autyzm 86
Basedowa choroba 132 149
behawioryzm 148
bezdzielnosc 101 102
bezsennosc 15
biernosc właściwa i niewłaściwa 281
Billroth I II III 46
biografia 220
biologia 140 145—147 172 220
224 292
biologizm 14 38 46 48 78 91
140 172 292
bios 201 263
bojaźń boża 119 120
Bóg 41 48 51 54 64 89 91 96
97 104—106 109 110—112 114
115 117—120 124 125 141 150
181 191—193 195 200 229 246;
egzystencja (istnienie) — 51
113 114; istota — 114 116
118; — jako miłość 116; bezwarunkowa miłość — 100;
wyobrażenia o — 51

* miejsca oznaczone grubszą czcionką wskazują na strony zawierające bliższe omówienie treści danego hasła

ból 17 73 175 279 280; znoszenie „swego bólu” 18 214 215
bycie innym (Anders-sein) 105
271; zob. byt inny
bycie przy czymś (Beisein) 187—189 192 252
byt 9 10 39 52 62 64 67—69
77 93 102 112 121 128 145 167
169 177 182 187 188 191 192
207 226 230 232 242—246 252
266 267 274 276 284 295; byt
czysty 253; byt inny (Anders-sein) 213 229, 231; byt
ludzki (Dasein) 11 12 18 45
47 56 57 60 63 64 65 67 69
71 77 78 79 82 83 91 92 106
112—114 128 145 153 154 168
179 210 222 248 249 252 253
258 261 262 278 289 290 292;
byt możliwościowy (Sein-können)
21; byt określony (So-sein) 47 64 114 179 180 190
226 229 230 263 270 271 273
274 276; byt powinnościowy
(Sein-sollen) 21; byt przeszły
(Vergangen-sein) 257
„byt rozstrzygający” (Jaspers) 71; sens i wartość bytu
9 10 12 21 26 41 65 67 69
292; byt teraźniejszy (Jetzt-sein)
262; tu-oto-byt ludzki (Da-sein)
186 248 249 253 262; byt a wolność i odpowiedzialność
21; walka o byt 241 292; byt wytworzony
(= charakter) 71
bytowanie w świecie (Binswanger)
248 278 284

celowość 244 245
cerebracja progresywna 198
charakter 41 269 271—273 277
choroba 64 74 150 163 165 199
203 211 213 218 220 238 284
286; — dziedziczna 287; —
fenosomatyczna 64; korzyść
moralna z — 279; — psychiczna
13 15 56 101 102 164
176 217 288; — psychiczna
ducha czasu 14 56 58; —
psychogenna 14 163 164; —

psychosomatyczna 168 283—
285; — somatogenna 13 163
164; — somatyczna (cielesna)
163 203 216 218
ciało 155 156 160 162 176 216
224 225 232 235 237 248 251
254 262; — a dusza 161—163
166 167 263 278 292; —
astralne 169; zob. soma
ciąża: przerywanie 228; —
zapobieganie 227 228
cielesność 248—250
cierpienie 9 17 69 70 73 75—78
79 80 84 87 89 91 126 127 211
212 214 220 279 282 285; cel
— 79 80; — dobrowolne 86;
dojrzewanie poprzez — 76;
intencja 79 80; — jako dokonanie
(Leistung) 70 72—77 85; — jako ofiara
80—82 85; — jako wartość
69; — konieczne i niepotrzebne
84 85 214; — losowe 127 214;
łagodzenie — 88 90; — „obdarzone
sens” 80 82 85; odwaga w
— 78; po co — 127; —
prawdziwe w milczeniu 86;
przyczyna — 282; przyjęcie
— 13 14; sens — 9 18 26 28
80 91 112 125 126 127 131 149
215; — sensowne i bezsensowne
82 84 214; ucieczka przed —
78 79; zapobieganie — 13;
zdolność do — 215; znoszenie —
17 25 69—71 73
cierpiętnictwo 85
coincidentia oppositorum 126
147
credo psychiatryczne 221 285
cud 125 237 242 243 245
człowiek 10 11 25—27 35 40
41 45 48 52—62 68 76 83 94
103 104—107 109 119 121 124
—126 129 130 140—143 145
146—148 154 156 159 176 191
192 199 200 201 212 214 215
221 225 226 229 230 232 233
234 237 240 245 247 248 254
258—261 262—263 264 265
266 268—271 272—273 274—

281 282 283—288 289—291 292
—294; — automat 10 54 62
106 131; — jako istota duchowa
45 291 292 294; jako istota
integralna 232; — jako istota
odpowiedzialna 160 294; — jako
istota wolna 291 294; jedność i
całość — 14 92 139 145 150 225;
— stworzony na podobieństwo
Boga 107 117 121; — wolny
11 76 151 153 154 160 291

decyzja 71 89 230 246—247 258
269 275 280 287 288; — pierwotna
i wtórna 72
déjà vu 261 262
depersonalizacja 40 53 119 262
depresja 80 217 283
determinizm 53 54 264 265
diagnoza 15 149 164 287
dialog 109 110 123 131
dobór naturalny 240 241
doczesność 249
dojrzewanie egzystencjonalne
17 76
doświadczenie 25 51 53 142 158
159 197 206 216
Duch 118
duch 19 96 102 116 119 120 141
148 150 157 160 162 167—170
173 176 183 185 193 196 205
211 216 217 219 222 224 225
230 232 234 239 247 254 256
265 266 268 273 296 280 281
286 293; — absolutny 263; —
czystą dynamiką 276; geneza
— 196; — obiektywny 20 158
269 273; ontogeneza — 225 246;
— subiektywny 20 158 263 273;
— zindywiduowany 256
duchowość (to, co duchowe)
14 15 21 28 29 33 35 48 219
222 236 237 255 262 264 269
276; — nieświadoma 113 124
255; samoistość — 14
dusza 39 40 51 155—157 166—
168 170 171 196 201 202 205
216 224 225 232 237 256 270
271 292 293

duszpasterstwo (lekarskie) 22
213
dystymia 204
dziedziczenie 226 231 237 240
241; patologia — 225 238
dziedziczność 38 223 227 228
240
Edypa kompleks 18 292
ego 23 35 36 41 42 57 114 119
143 207 209 267 268
egocentryzm 194
egzystencja 9 19 20—22 45 48
55 64—68 71 75 83 92 129
145 179 180 189 190 211 228
231 232 234 237 238 247 253
258 262 268 276—278; — duchowa
(osobowa) 11 12 19 43 109
231 232 233 235 253; — a wolność
i odpowiedzialność 21
egzystencjalizm 49—51 54 92
93 104
egzystencjalność 12 20 33 43
67 85 106 114 213 234 247
271 273
egzystowanie 111; cel — 112
ekshibicjonizm 86 144
emocja 37 113
emocjonalność 246
entelechia 240
epifenomenologia ducha 141
esencja 48 64 65 114 116 179
180 190; zob. istota
eskapizm 79 84
estetyka 61 181
estetyzm 86
etiologia 15 149 163 164 204
205
etos 71 167 194 263 273
etyka 30 108 194; — lekarska
16 219
euforia 17 87 208 215
eugenika 227
eutanzja 17 89 215 220 221
ewolucja darwinowska 241

faktyczność 43 57 85 105 106
154 213 234 246 268 271 273
276 277 278 289 291
fakultatywny 17 64 105 154
268 271 291
fanatyzm 58 60 63 89

farmakoterapia 132 137 150
 fatalizm 57 62 63 240 270 274 281
 fatum 57 58 264 287
 fenomenalność 43
 fenomenologia 180; — zasada podziału chorób 164
 fenotyp 271
 fetyszym 144
 filogenetyczny 105 196 225 235 240 241 242 245
 filogeneza 237 247
 filozofia 49 75 161; — egzystencjalna 92 93 111
 fizjologia 10 264; — mózgu 197
 fizjologizm 9—11 63 91
 fizjomorfizm 170
 fizyka 158 171 242
 fobia 101 132 133 136—138
 frustracja egzystencjalna 128 129
 funkcje psychiczne 197 199 201 202 203 204; przywrócenie — 203

 geneza zasada podziału chorób 164
 genotyp 271
 godność ludzka 27 28 40 44 77 95 150 220 221; — jako wartość samoistna 27 293; — osoby 44 55 104; dążenie do — 44; — ontologiczna 114
 grzech 87 290; — ojców 290; — pierwotny 107 290

 habitus 73
 halucynacja 29 261
 haecceitas 234 249
 heroizm 130
 hiperintencja 132
 hiperrefleksja 132
 hipnoza 40 165 166 174
 histeria 144 164
 historia 62 63 69 81 257; — filozofii 161
 homeostaza 147
 hominid 198 199 200 245
 homme machine 40
 homo faber 78

homo fossilis 199
 homo humanus 154 292
 homo patiens 78 91 127
 homo recens 154 199
 homo sapiens 78 79 199
 homoseksualizm 144
 homunkulizm 11 292
 homunkulus 11 91 292
 hormony 51 264
 humanitaryzm 59
 humanizm 11 91 94 106 292; kryzys — 92 93 112
 humor 135

 id 23 35 36 38 40—42 45 57 119 143 207 213—215 267 270 274 290
 „idea nadwartościowa” 60 176 288
 idealizm 177 179 194 195
 imago hominis 145
 immanencja 93 106 127 172
 immanentne 106 120 126
 immanentyzm 93 94
 imperatyw kategoriowy 59 62
 impotencja 132 136 144
 indeterminizm 265
 in-dividuum 233 234 236
 indywiduacja (C. G. Jung) 206
 indywidualność pacjenta 24 55
 indywiduum 35 55 206 234 235 260
 inkarnacja 252
 instynkt 141 193 228 241 259; — samozachowawczy 83
 in-summabile 233 234 236
 intencja 10 20 31 32 45 69 79 86 108 120 124 179 195 250 255; — paradoksalna 132—138
 intencjonalność 10 20 31—33 189
 intymność absolutna Boga 114 118
 istniejące; to, co istnieje (Sei-ende) 153 172 183 184 186 188 252
 istnienie 41 113 145 147 153; zob. egzystencja

Istota 102
 istota 64 179 180 181 189 190; zob. esencja

 ja 12 17 33 42 43 66 179 180 187 212—215 231 248 262 264 269 270 274 281
 jang-in 186
 jaźń (das Selbst) 17 53—55 210

 kara 86 87 119 120
 kazirodztwo 144
 kastracja 264
 kefalizacja 198
 klaustrofobia 133; — tetanoidalna 132 149
 koegzystencja 253 254 258
 kolektyw 55 58 274
 kolektywizm 55 60
 komórki ganglionowe 198 199 200
 „kompleks wrażeń” (Mach) 172
 kompleksy 18 26 40 292
 „komponenty popędowe” 11
 konieczność 159 265 266; — losowa 84; zob. los
 konstytucja człowieka 130 240
 konstytuowanie 203
 kosmos logosu 156
 kryzys egzystencjalny 13
 kultura 36 144

 leczenie 84 88 133 136 203 204 216 218 284 287
 lekarz 8 9 24 74 218 219 221 285; zadanie — 87 88
 „lekkomyślność metafizyczna” (Scheler) 15 16
 lekomania 136
 leukotomia 87 208—211 213—215
 lęk 132 133 279 283; — oczekiwania 132 133 136 137 165 275; — przed odpowiedzialnością 28; — przestrzeni 204
 libido 30 35 38 43 87; przeobrażenia — 35 36; symbole — 35 36

Little'a choroba 73 75 130
 lobotomia 208
 logos 20 21 48 128 149 201 218 263 273 279; — a sens i wartość 21
 logoterapia 18 20 — 21 25 63 112 113 128 132 134 137 138 218 269 278 280 282 284 285
 lokalizacja wyższych funkcji psychicznych 197 198
 los 17 60 69—71 75 84 126 214 230 240 271 280 281 282 285—287 290

 łaska 119 120 124 125 291

 małżeństwo 57 81 227 229
 masochizm 80 85 86 130
 materia 171 196 202 216
 materializm 109 169 195 196 213 264; — dialektyczny 176 194 195; — filozoficzny 176; — historyczny 194; — metafizyczny 176 196
 mądrość 78 119 123 193 252
 mechanizm obronny 143 144
 medycyna 156 161
 megalomania 149
 melancholia 60 81 217 218 282 284 286 288; — anaesthetica 73; — endogenna 204 222 226 227 282
 metabiologia 159
 metafizyka 49 50 52 77 158—161 170 172 177 182 190 194 196
 metakliniczny 159 160 216 244 282 288 293
 metapsychologia 159
 metapsychofizyka 264
 męstwo 108
 miłość 41 42—45 56 57 66 73 74 99 102 116 118 120 141 172 192 227—229 246 248 249; communio — (Binswanger) 231; dążenie do — 43
 misterium 19; zob. tajemnica
 moc 43 44; dążenie do — 43 131 293
 modlitwa 119 120

monadologizm 147
 monantropizm 150
 monizm 145 169 194
 monoteizm 150
 moralność 97 103 107 108 264
 moria 207 208
 możność 21 64 193 231 274 291
 mózg 87 171 175 196—199 201
 —203 207 208 210 223; pato-
 logia — 196 224
 mus nieświadomy 33 35
 myślenie: integralne 265; —
 kolektywistyczne 58 60; —
 uniwersalistyczne 265

nadczłowiek 106 200
 nadatura 242—245
 nadosoba 95 112 116 119
 nadsens 66—69 91 102 103 112
 114 117 123 126 127 131 244
 245 246
 nadświat 117 126
 nadżycie 256 258
 narcyzm 93 144
 narkoanaliza 206 207 215
 natręctwo psychiczne 50 102
 211
 natura 157 199 242—245
 nauka 24 25 37 52 123 142 144
 148 158—160 167 171 224 235;
 — ontyczna 153; — przy-
 rodnicza 152 240 264 265
 neandertalczyk 199
 nerwica 13 14 15 33 62 135
 148 163 164 206 211 214 215
 219 280 281; „jądro losowe”
 — 281; — lękowa 132 133
 137 149 242 243; — natręctw
 50 87 88 211 214 215 238 281
 282; — noogenna 129; — ob-
 sesyjna 133 134 136 144; —
 psychogenna 129 163; — sek-
 sualna 32 80 132; — zbioro-
 wa 128
 neurologia 52 156
 neuropsychiatria 152 162
 nic (nichts) 49 100 101 110 111
 140 172
 nicłość (Nichts) 110 111 172
 nie-ja 42 179 213 262
 nieśmiertelność 12 258 259

nieświadomość 39 112 113 206
 256 261; — duchowa 113 124
 255; — zbiorowa 26 58
 niewiara świadoma 113
 niezależność od warunków fa-
 kultatywna 223
 nihilizm 9—11 39 50 52 63 78
 91 92 94 95 106 108 111 140
 141 172
 non-ego 42; zob. nie-ja
 noologia 158 254 258
 noopsychika 162
 noologiczne kategorie 14 218
 nosologiczne kategorie 14 218
 novum 232 233—234
 numinosum 30

obcowanie 191 192 252
 obecność przy czymś (Bei-
 -sein) 183 185
 obecność tam (Dort-sein) 183
 185
 obłęd 40 133 284 286—288
 obsesja 132—134
 oczywistość bytu ludzkiego
 113
 odpowiedzialność 21 28 33 57
 58 61 62 65 68 83 106 127
 210 222 246 258 268 269 273
 287 289 290 292; — dziedzic-
 zna 290; ucieczka przed —
 28
 odruchy 117 291; — bezwa-
 runkowe 10 236; — warun-
 kowe 10 122 236
 ofiara 81—83 97 102 103; —
 a cierpienie 80; odmowa —
 98; sens — 97 98 107 130
 ojciec 115; obraz — 141
 ograniczoność bytu ludzkiego
 193
 ontogenetyczny 106 235
 ontogeneza 225 237 240 247
 ontologia 145 153 154 183 188
 246; — człowieka 153; —
 dymensjonalna 145—148
 ontologiczny 52 182—184 186
 225 276
 ontyczny 182—184 186 189 225
 276
 ontyzacja 182 185 187

Opatrzność 69 117 123 124 237
 264 293
 organizm 216 220; — psycho-
 fizyczny 14 213 217 219 221
 235 251 253—256 263 265—
 267 280 283 285 292
 orgazm 132
 osłupienie 207
 osoba 17 20 27 41 43 71 116
 192 205 213 216 248 271 272
 287; — duchowa 19 20 40—
 42 48 92 95 206 209 211 217—
 223 232 235—238 240 247 248
 250—252 254 256 258 264 269
 271—272 273 279 280 282 283
 285 286 292
 osobowość 14 27 55 58 71 119
 213 214 216 230 233 251 273
 276

pa. (= paranoia) 40
 pandeterminizm 143
 parafrenia 30 286 287
 paralelizm psychofizyczny 166
 —168 277 278
 paralelności doktryna 166 202
 paranoia 30 40 60
 „parapsychologia” 159
 passio 79
 pathos 70 71 149
 patodycea 125
 patogeneza 204
 patografia 29
 patologia 149 225 261; — du-
 cha czasu 55 60
 patologizm 148
 patyczny 210 256
 persona summa bona 95
 perswazja 21 286 287
 pesymizm 61
 physis 157 158 201 277
 plastyczność zewnętrzna i we-
 wnętrza 236
 pluralizm 145; — nauk 139 145
 150
 poczucie bezsensowności 128
 141
 poczucie mniejszej wartości
 18 94 292
 poczytalność 288
 podświadomość 39 50

pojęcie graniczne 66 67
 pokora 67
 pokuta 86 87 290
 poliomyelitis 131; zob. pora-
 żenie dziecięce
 popęd 33 36 39 50 57 117 141
 207 208 228 266 267 268 273
 277 279 290 291
 popędowość 33 34 36—38 41 42
 277 279 280; — nieświadomo-
 ma 113
 porażenie dziecięce 73 75
 porażenie postępujące 40
 postawa 56 57 60 129 213 222
 279—281 282 283 287
 postęp 61 105 106 140 144
 potencja (potentia) 64 73 193
 231 232; zob. możność
 potencja płciowa 132
 potrzeba duchowa 13; — me-
 tafizyczna 15
 powinność 63
 poznanie 46 47 179 191 193; —
 absolutne 65 180—182; —
 egzystencjalne 180 190; —
 empiryczne 159; — esen-
 cjalne 180 181 190; — meta-
 fizyczne 170; — obiektywne
 65 179—181; teoria — 177
 181 182 185 194 195
 p.p. (= porażenie postępują-
 ce) 40
 praca 17 25 73 74 78 228 261
 264
 prafenomen 19 66 261 264; —
 egzystencjalny (Heidegger)
 231
 pragmatyzm 108
 praktyka kliniczno-psychote-
 rapeutyczna 24 160 161
 prawda 16 108 160 171 207 275
 285
 prawdopodobieństwo prawa
 242 243
 principium individuationis 65
 234
 projekcja 29 116 147 149
 próżnia egzystencjalna 128 138
 141 142 150
 przewodnik 45
 przeznaczenie 45 57

przyczynowość 182 242 **243**—
246
przyjemność zob. rozkosz
przykrość 85 87
pseudometafizyka 173 176 255
psyche 14 147 262 277
psychiatria 40 55 150 156 157
162 197 223 240 291; — są-
dowa 162
„psychika mas” 234
psychika 157 165 167 173 196
201 205 209
psychoanaliza 17 25 28 29 31
33—43 45 57 82 112 116 137
138 148 163 211 281 291
„psychochemia” 205
„psychochirurgia” 205
psychofizjologia 264
psychogeneza 46 54 164—166
psychohigiena kolektywna 274
psychologia 10 23 57 124 140
145 146 157 172 189 203 224
255 264 292; — bez ducha
28; — głębi 22 39 43 50 143;
— indywidualna 25 38 40—
43 45 73 148 211; — lekar-
ska 13; — „mas” 234; —
psychologistyczna 10 28
psychologizm 9—11 14 15 18—
20 27—29 37—39 41 46 48—
52 63 78 91 140 148 172 292;
— głębi 143
„psychonerwica” 163
psychopatia 56 282 288
psychopatologia 33
psychopatologizm 29
psychophysicum 217
psychophysis 14 236
psychopolityka (Neumann) 55
psychosoma 14
psychosomatyka 166 205 279
psychosynteza 22
psychoterapia 14—19 **21**—24
28 29 33 35 38—41 63 75 80
112 138 141 150 157 158 164
205 206 207 213 218 273 274
278—281 285 286 291; —
psychologistyczna 18 19 23
27 40 157
psychoza 13 14 30 138 163 208
209 215 217—220 233 238 282

—285 286 287; — maniakał-
no-depresyjna 60
pustka wewnętrzna 128 141

racjonalizm 79 102 122
radość 166 172
rasa 38 61
rasizm 38 101
ratio 102
realizm 177 195
redukcja 9 10 115 143 146 169
redukcjonizm 140 141 144 148
172
refleksjologia (Pawłow) 148
reifikacja 141
relaks 205
relatywizacja 10 48
relatywizm 16 39 47—49 65 95
97
religia 34 50 51 54 120 122 123;
— jako złudzenie 34
religijność 97 112; — nieświa-
doma 112 113
resentyment 40
rezygnacja 71 103
rozkosz 25 30 32 57; dążenie
do — 33 34 43 131 293; do-
znawanie — 17 25; — za-
mierzona 32 79 80 132; —
jako skutek 32; — (przy-
jemności) zasada 17 31 33
43 131
równorzędność partnerów 191
192
ruchy atetotyczne 73
„rzecz sama w sobie” (Ding
an sich) 177 179 182 187
sacrificium intellectus 102
samobójstwo 56 101 130 142
215 283 284 290
samopoznanie 179
samoświadomość 255
samotranscendencja 147
samourzeczywistnienie 212 231
237
samozłudzenie 53
samozrozumienie 19 160; —
egzystencji 19
sceptycyzm 39 95
schizofrenia 30 60 220 **233**; —

katatoniczna 60; — parano-
idalna 53
seksualizm 43 57 229; — nie-
świadomy 113
sen 178 183 251
sens 12 44 63 68 69 92 97 111
117 121 128 130 131 136 147
242 244 245 262 273 286 292;
— dążenie do 10 33 41 43 **128**
293; — nadawanie 98 245; —
ostateczny 100 112; — spraw-
czy 245; — urzeczywistnienie
99; — wyjaśnianie a wyja-
śnienie 63; — zaprzeczenie
94
sensowność istnienia 41 67
serce 165 173
„serce” **100**
się (man) 12 42 45 213 274
siła oporu ducha 155 223 278
280
skłonności wrodzone 237—**239**
240 271
skok kwantowy i mutacyjny
245
socjologia 10 140 292
socjologizm 9—11 38 45—52
54 55 63 78 91 140 172 292
solipsyzm 177 179 266
soma 14 147 201 262
somatyka 156 157 166 167
somatoza 14 217 218 233 238
specjalizacja 140
„spędzanie duchowe płodu”
(Caruso) 15
spirytualizm 169 196
spirytyzm 169 170 172 176
253
spółkowanie 191 192
sprawiedliwość 103 120 194
195
sprawność 44; dążenie do —
44
staropanieństwo 101
stawanie się 64 105 107 260
273
stłumienie 29 206 207
strach 211
subhumanizm 141
subiektywizm 147
sublimacja 35 36 44
sugestia 137 165 174 175 207

sumienie 38 88 89 102 124 141
212 213; — lekarskie 90
superego 23 38 39 141 143 209
270
supersens 66; zob. nadsens
surrealizm 54
symbol 120 121 122; treść —
120
symbolika 121
sympotm 129 132 133 136 163
282; — nerwiczny 129 281
sympmatologia 14 138 149
163
sympmatyka 15 138
symulacja 206 207
syndrom 129 133 204
szok 209 211
szczęście 31 81 99 108
sztuka 24 59 61 108 145

śmierć 12 77 79 82 109 129
211 247 251 291; sens — 82
83; umieranie „swą własną
śmiercią” (Rilke) 18 214 261
śmiertelność 12 247—259 286
środowisko 38 47 94 116 117
239 240 250 272
świadomość 47 61 72 119 186
193 194 210 233 248 249 252
255 291
świat transcendentálny 94 192
światopogląd 113 172; — mo-
nistyczny i pluralistyczny
169

tachykardia 175
tajemnica 247
teocentryzm 94
teodycea 112 125 126
teologia 115 124 269; — ne-
gatywna 111 172 254
teozofia 253
terapia 13 25 60 63 128 136
137 204 205 282 286 287; —
kolektywna (grupowa) 62
205 206; — somatyczna 14
218 219
tęsknota 113 114 166
tolerancja 123
totalitaryzm 58 141

tradycja 141
transcendencja 29 45 80 85 91
92—94 102 106 112 115 120
121 126 127 172 179 180 231
232 249 263 265; — Boga
absolutna 114 115 118
transcendentalność bytu ludz-
kiego 94 106
trening odprężeniowy (Schultz)
137
triada: cierpienie, wino, śmierć
129
troska 166 248
„trzy zadania życiowe: praca,
społeczność, miłość” 73 74
Ty 110 111 118 119
ty 40 42 55 110 118 119 213
231 248
tymopsychika 162

„uczasowienie” (Heidegger)
261
uczuciowość 102
udręka duchowa (egzysten-
cjalna) 13 15 17
„uhistorycznienie” (Binswan-
ger) 261
ułuda 117 178 179
unitas multiplex (Tomasz z
Akwinu) 145
uniwersalizm 25
universitas literarum 156
universitas medicinae 156
urojenie 133 134; — prześla-
dowcze 60; — wielkości 30
60
użyteczność 108 122
uwarunkowanie 47 51 95 143
153 155 223 239 262 263 280;
— faktyczne 154; — psycho-
fizyczne 223 224 280; — spo-
łeczne i witalne 46
użyteczność społeczna 55; zob.
wartość użytkowa

voyeurizm 144

wartość 12 20 21 26 28 30—33
49 63 69 70 73 95—98 103

111 121 131 142 147 257 263
273 286 292; — absolutna
96 98 107; — bezwzględna 95
98 102; dążenie do (ku) —
10 27 33 36 37; hierarchia —
97 98 103 110; — przeżycio-
wa 69—70 257 258; — rzeczy
96 97 103; — twórcza 69—70
257; ubóstwienie — 99—101
102 112; urzeczywistnianie
(trojaki) — 17 69 70 99 257
292; — użytkowa 27 43—44
220 221; — związana z po-
stawą 70 71 84 85 95 127
warunkowanie 203
wędrówka dusz 252 253 254
wiera 37 61 66 67 69 75 103
114 117 118 123 125 126 170
171 173 221 242; — a wiedza
(nauka) 123; — fatalistyczna
57; — mocna 123; — nie-
świadoma 113; — w cuda
50; — w nadprzyrodzoność
94; — w życie pozagrobowe
50
wiedza 37 72 123 140; — to-
talna (Jaspers) 140
wikarowanie 198—200
wina 129 214 291; — zbiorowa
58 154 155
witalizm 10
wola 44 45 53 54 60 72 75 123
171
wolność 21 28 33 49 76 155 161
162 222 223 231 240 264—
269 271 273 277 287 289 291;
— „od” (i) „do” 27 143 267
272 273 292; — woli 50—53
72 155 263—265 288; — we-
wnętrzna 76 77 155
„wrzucony” w istnienie 102
289
współcierpienie 210
współczucie 127 211
wstrząs elektryczny 150 216
218
wyobrażenie 177 178 183
wyparcie 207
wyrzeczenie 98 99 102; zob.
ofiara
„wysiłek pojęcia” (Hegel) 139
wyżycie się seksualne 229

zaangażowanie 246
zaburzenie psychiczne 15 101;
— maniakalno-depresyjne
144
zadośćuczynienie 86 87
zahamowanie 168 207 208
zależność 76 116 196 223 238
265; — od warunków 76 153
154 223 292 294
zło 125 221
„złoty podział” 117 126
znieczulica 73

zoologia 10
zoon politikon 78 91 154
życie 28 41 46 56 57 62—64
77 80 81 105 230 254 257 261
289; — duchowe 251 254; —
faktyczne 64; — fakulta-
tywne 64; mechanistyczna
teoria — 10; przygodność i
tymczasowość — 102; —
pytaniem 127; sens — 12 26
63—65 75 83 94 100 101 112
127—129 131 142 143 215

SKOROWIDZ OSOBOWY

Adler Alfred 23 94 148 213
 Aleksander Wielki 209
 Allers Rudolf 23 71 96 101 221 272
 Allport Gordon W. 147
 Andronik z Rodos 158
 Anioł Ślżzak 179
 Arystoteles 158
 Avancini 165

Bacon z Verulam 111
 Baek Léo 233
 Bally S. 260
 Balthasar Hans Urs von 41
 Beck E. 209
 Becker H. M. 53
 Beer-Hofmann Richard 97 98
 Beethoven Ludwig van 181
 Bergson Henri 60
 Bernadetta Soubirous 29 150
 Berze 270
 Bezze 137
 Binnet 30
 Binswanger Ludwig 60 82 148 213 231 248 252 260 261 278 284
 Bolck 199
 Breitner 37
 Brentano Franz 182
 Broca Paul 197 201
 Brunswik Egon 182
 Buber Martin 107 110 268
 Buckley Frank M. 129
 Bühler Charlotta 147
 Burkhardt 208

Caruso Igor Aleksander 15
 Croce Benedetto 181
 Crumbaugh 128 129 138 150

Dajo Mirin 173—176
 Darwin Charles R. 240
 Dehmel Richard 77
 Dewey John 62
 Dieltey Wilhelm 177
 Dostojewski Fiodor M. 29 149
 Driesch 179 232
 Dubois E. 21 131 198

Ebner Ferdinand 110
 Economo C. von 198 199
 Eddy Edward D. 142 143
 Ehrenberg Rudolf 159
 Einstein Albert 93 188
 Ellis Havelock 262
 Ey Henri 14

Faust Clemens 203
 Feuchtersleben Ernst von 180 293
 Fink Eugen 180
 Förster 208
 Frankl Emil Victor 22 65 114 116 143 145 147 152 206 213 274
 Franz 197
 Freud Zygmun 23 28 57 93 113 148 213 267 281
 Fröschau 56

Gabriel Leo 111 153 265
 Gagel 208
 Gebattel Viktor E. von 31 261
 Gehlen 94 116 147
 Gerz 133—135 137
 Goethe Johann Wolfgang von 44 62 105 144 275
 Goldstein K. 147
 Gutheil 136

Haddenbrock S. 210 211 213 214
 Haebler 13 238
 Haldane 157
 Hartmann Nicolai 144 167 168 196 222 223 265
 Hartwig Teodor 49—54
 Hegel Georg Wilhelm Fried- rich 29 139 145 181 260 263
 Heidegger Martin 49 102 105 159 172 177 231 248 261 262 274
 Heintzel Erich 159
 Heisenberg Werner Carl 167 168 275
 Hillel 24
 Hirsch 30
 Hitler Adolf 59
 Hoff Hans 128 201 202 208
 Hofstätter Peter R. 23
 Holländer Alfred 124 125
 Holzer Wolfgang 63
 Hölderlin Friedrich 76 85 279
 Husserl Edmund 180 181 190
 Hutton E. Z. 210

Izajasz 191

Jacoby G. 182
 Jaspers Karl 49 50 65 71 102 121 140 171 231 237 263
 Jezus Chrystus 30
 Job 221
 Joelson 138
 Jung Carl Gustav 35 36 57 58 113 206

Kaczanowski 128
 Kalischer 197
 Kant Immanuel 22 49 59 62 159 177 182 183 223
 Kartezjusz 189
 Katzenstein 197
 Kielholz 29
 Kierkegaard Søren Aabye 23 29 31
 Kinsey A. C. 274 275
 Klages Ludwik 121 168 202
 Kleinsorge H. 165

Klumbies G. 165
 Kneucker A. W. 202 264
 Kocourk K. 130 136
 Koestler Artur 66
 Koskinas 199
 Kropotkin Piotr 26
 Künkel F. 254
 Künzli 30
 Kvilhaug 137

Lange Friedrich Albert 28
 Lange-Eichbaum 30
 Langen 129 136
 La Rochefoucauld Francois de 108
 Le Bon Gustave 234
 Ledermann 137
 Lenin Włodzimierz 176
 Leslie R. C. 128
 Liebermann Maks 207
 Loosten 30
 Lorenz 199

Łoski 182 188

Mach Ernst 172
 Maeder Alfons 22
 Mahler Gustaw 78 247
 Maholick 129 150
 Mahomet 29
 Mattiesen 188
 Matussek Paul 293
 McGill 150
 Meinertz Josef 292
 Mendel Johann Gregor 226
 Menninger 283
 Meyer A. 209
 Meynert 197
 Mikołaj z Kuzy 147
 Minkowski Hermann 244
 Mitscherlick 276
 Moniz 208 209
 Munk H. 197
 Muralt J. von 30
 Müller-Hegemann 136

Neumann Johannes 55
 Niebauer-Kozdera 129 136

Niedermeyer Albert 265
Nietzsche Fryderyk 9 54 127

Ødegaard Ornulf 56
Ortega y Gasset José 105

Palágyi 180
Pascal Blaise 122
Pawłow Iwan P. 148
Planck Max 158 159 161 198
Plessner 276
Polak Paul 80 100 152
Portmann Adolf 147 148
Pözl Otto 199 203 208 261
288
Prill 129 136
Protagoras 48

Reitmann F. 210
Rilke Reiner Maria 18 79 214
261
Rohracher Hubert 202 271
Rothmann 197
Rückert Friedrich 78
Ruskin John 44

Salter A. 89
Sange Johannes 238
Scheler Max 15 17 85 94 103
112 116 118 145 147 173 214
Schiller Friedrich 179 270
Schilder Paul 233
Schläpfer 173 174
Schnitzler Artur 23
Schopenhauer Artur 109
Schultz J. H. 136 137 205
Sizzo hr. 79
Smith Huston C. 142 143
Soubirous zob. Bernadetta
Soyfer Jura 104
Spinoza Baruch 118 253

Steiberg Saul 104
Stengel Erwin 209
Stern William 19
Stoll W. A. 53
Stransky Erwin 162 210 212
214 215 284
Straus Erwin 60 81 261
Straussler 199
Strotzka 206
Stumpfl Friedrich 240
Szammaj 24
Szondi Ludwig 57 240 271

Tauber Richard 251
Thompson William Irving 141
144
Toll Nina 129
Tomasz z Akwinu 111 145
Tournier Paul 206
Trakl Georg 15
Tweedi 128 137

Uexküll J. von 116 260
Undritz 173
Ungersma 128

Versluys 199
Virchow Rudolf 55
Vischer F. Th. 160
Vohlard 129 139
Vorbusch 136

Weizsäcker Viktor von 188
203
Werfel Franz 114
Werner 129
Wernicke 201
Wertheimer 129

Zehnder Max 212

SPIS TREŚCI

HOMO PATIENS	5
Przedmowa	7
A. Od automatyzmu do egzystencji: Krytyka nihilizmu	9
I. Psychologizm	11
1. Psychologizm a psychoterapia	11
2. Psychoterapia a logoterapia	18
3. Logoterapia a analiza egzystencjalna	20
4. Analiza egzystencjalna a psychoanaliza	28
a) Libido a wartość	30
b) Popęd a sens	33
5. Psychoanaliza a psychologia indywidualna	41
II. Socjologizm	45
Patologia ducha czasu	55
B. Od zaprzeczania sensowi do wyjaśniania sensu	63
Metakliniczne wyjaśnianie sensu cierpienia	69
C. Od autonomii do transcendencji: Kryzys humanizmu	91
I. Antropocentryzm	93
II. Antropomorfizm	111
LOGOTERAPIA I JEJ KLINICZNE ZASTOSOWANIE	128
PLURALIZM NAUK A JEDNOŚĆ CZŁOWIEKA	139
CZŁOWIEK WOLNY	151
Przedmowa	153
Wstęp	156
I. Problem stosunku między ciałem a duszą	163
II. Problem ducha	176
1. Istota ducha	176
2. Geneza ducha	196
Patologia mózgu i filogeneza ducha	196
Ontogeneza ducha i patologia dziedziczenia	225
III. Problem śmiertelności	247
IV. Problem wolności woli	263
Bibliografia	295
Nota biograficzna	297
Skorowidz rzeczowy	301
Skorowidz osobowy	312

