

Marek Jędraszewski

Roman Catholic Archdiocese of Kraków

e-mail: metropolita@diecezja.krakow.pl

## Ludzkie „Ja” w filozofii Emmanuela Levinasa i w *Schizofrenii* Antoniego Kępińskiego

---

### The Self in the Theory of Levinas and in Kępiński's *Schizophrenia*

Trust is a significant component of social capital. The notion is also important in economics, and has been investigated by psychologists and sociologists, too. The findings of the latter disciplines may and should be useful not only in economics but also in anthropology and metaphysics, which are able to provide answers to the fundamental questions about the roots of human honesty, confidence and willingness to help. Behind this question there is another one: what is the human Self, which is able to trust in and to provide the necessary support to the Other if needed, and how is it formed? The author of the article answers these questions with reference to the ideas of two eminent contemporary thinkers, Emmanuel Levinas (1906–1995) and Antoni Kępiński (1918–1972). Capturing the consistencies, similarities and differences between Kępiński's description of the situation of a person with schizophrenia and the anthropological vision of Levinas' philosophy is possible thanks to a scheme composed of three elements: the Self, the border, and the space-time order and hierarchy of values. If the Other is perceived as someone responsible for the Self, then it gives birth to trust of the Self in the Other, i.e. a strong conviction that the Other will not fail and is utterly honest with regard to the Self. Such a conviction is the foundation on which the Self builds a relationship with the Other. In this way, social capital, which is vital for the further development of society, is created. The capital is interfused by trust being the variable without which it is impossible to explain many economic phenomena.

**Keywords:** the Self, identity, border, information metabolism, responsibility, trust

**JEL Classification:** Z12, Z13

---

## 1. Wstęp

W artykule Ewy Ambroziak, Pawła Starosty i Jana Jacka Sztudyngera, zatytułowanym *Zaufanie, skłonność do pomocy i uczciwość a wzrost gospodarczy w Europie*, znajdujemy następujące stwierdzenia, które wskazują na ważkość relacji między kapitałem społecznym a gospodarką, a szerzej – między etyką a życiem ekonomicznym:

*Teza o istotności wzajemnych relacji pomiędzy kapitałem społecznym a gospodarką jest powszechnie podzielana. Znaczenie tego kapitału dla gospodarki na ogół uzasadniane jest w kategoriach wpływu czynników kooperacji i współdziałania społecznego na zjawiska ekonomiczne. Jedną z zasadniczych przesłanek dla bardziej efektywnej kooperacji i równocześnie istotnym składnikiem kapitału społecznego jest zaufanie. Pojęcie to zrobiło zawrotną karierę nie tylko w psychologii czy socjologii, ale również w ekonomii, jako zmienna wyjaśniająca wiele zjawisk gospodarczych<sup>1</sup>.*

Przedstawione poniżej moje analizy nie należą do dziedziny socjologii czy psychologii, ani, tym bardziej, do nauk ekonomicznych. Mają one charakter metafizyczny, a zatem w jakiejś mierze fundamentalny wobec tych nauk szczegółowych. Dotyczą bowiem zasadniczego pytania: co leży u źródeł ludzkiej uczciwości, zaufania i gotowości do niesienia wzajemnej pomocy. Za tym pytaniem kryje się jeszcze jedno: czym jest i jak się kształtuje owo ludzkie „Ja”, które charakteryzuje się możliwością zaufania względem Drugiego i okazywania mu w razie potrzeby niezbędego wsparcia?

W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania posłużą nam refleksje dwóch wybitnych współczesnych myślicieli, na których niekiedy powoływał się w swoich pracach ks. prof. Józef Tischner: Emmanuela Levinasa (1906–1995) i Antoniego Kępińskiego (1918–1972), których dzieła pojawiły się mniej więcej w tym samym czasie. Levinas, naturalizowany we Francji litewski Żyd, był fenomenologiem, który w swych dziełach wyszedł zarówno poza transcendentalistyczną filozofię Husserla, jak i poza ontologię Heideggera, twierdząc, że pierwszą filozofią (*prima philosophia*) jest etyka. Jego głównymi dziełami z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku są: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961) i *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974)<sup>2</sup>. Natomiast Antoni Kępiński był polskim profesorem psychiatrii, naukowcem, humanistą i filozofem. Spośród wielu jego dzieł, wydanych częściowo pośmiertnie, punktem odniesienia dla nas będzie tutaj napisana w 1972 roku, a opublikowana również pośmiertnie, w 1974 roku, *Schizofrenia*<sup>3</sup>. Komentując to dzieło, profesor Eugeniusz Brzezicki (1890–1974) stwierdził, że Kępiński

<sup>1</sup> E. Ambroziak, P. Starosta, J.J. Sztudynger, *Zaufanie, skłonność do pomocy i uczciwość a wzrost gospodarczy w Europie*, „Ekonomista” 2016, nr 5, s. 1.

<sup>2</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961 (wyd. polskie: *Calość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998); idem, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974 (wyd. polskie: *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000).

<sup>3</sup> A. Kępiński, *Schizofrenia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1974.

*poszedł w swych rozważaniach jakby dwoma nurtami. Uwzględnił opis obrazu łonnoścklinicznego, który spotykamy w klasycznych pracach psychopatologicznych. Po wtóre, opierając się na własnym wieloletnim doświadczeniu praktycznym, w no-watorki sposób rozwinął swe obserwacje i spostrzeżenia w gruncie filozoficzno-estetycznym, a jednak zarazem przyrodniczym. Sprzeciwił się ogólnemu mniemaniu o wyłączeniu chorych na schizofrenię poza nawias społeczny. Uzasadnił, że chorzy ci są bardzo inni, ale nie wyklęci. Ukazał bogactwo, oryginalność, a nawet piękno myśli, fantazji i postawy chorych na schizofrenię. Wyszedł poza banalne opisy kliniczne i poruszył dogłębnie zagadnienia często pomijane i nieznanne, klasyfikując objawy schizofrenii według ich tematyki, struktury i ko-lorytu; autor analizuje m.in. stosunek chorych do ludzi, do świata, do własnej roli społecznej, do siebie samych, do życia erotycznego itd.<sup>4</sup>*

Nie ulega wątpliwości, że Levinas i Kępiński w swej refleksji dotyczącej rozumienia człowieka wychodzą z dość odległych wobec siebie punktów. W dziele *Catość i nieskończoność: esej o zewnątrzności* Levinas, odwołując się do kartezyńskiej idei nieskończoności, podkreślał wymiar transcendencji i nieskończonego oddalenia Drugiego (*l'Autre, l'Autrui*) wobec „Ja” (*le Mème*), natomiast w książce *Inaczej niż być lub ponad istotą* pojawiły się także bardzo wyraźne wątki religijne zaczerpnięte ze Starego Testamentu, zwłaszcza postać Cierpiącego Sługi Jahwe z Księgi Izajasza. Natomiast refleksja Kępińskiego była głównie poświęcona pacjentowi zakładów psychiatrycznych. Można by więc powiedzieć, że to, co pisał on o jego „Ja”, stanowi swoiste „krzywe zwierciadło”, gdy chodzi o prawdę o człowieku i o jego relacje z innymi. Zdając sobie sprawę z tych odległych wobec siebie punktów wyjścia refleksji Levinasa i Kępińskiego, zupełnie nieoczekiwanie spotykamy podobną terminologię, którą obaj w swych dziełach się posługiwali. To, niewątpliwie, ułatwia nam uchwycenie możliwych podobieństw i różnic istniejących między nimi.

Przy ukazywaniu – w sposób bardzo wycinkowy i tylko aspektowy – problematyki ludzkiego „Ja” poniższe refleksje zaczynają się od pewnego patologicznego jego ujęcia w *Schizofrenii* Kępińskiego, a następnie pokazują jego pozytywne rozwiązanie, które jest zawarte w filozofii Levinasa. Ono bowiem – w naszym najgłębszym przekonaniu – może stanowić podstawę do wypracowania filozoficznej koncepcji owego „Ja”, które leży u źródeł wzajemnego zaufania, gotowości do niesienia pomocy i uczciwości.

## 2. Punkt wyjścia

Refleksje Kępińskiego dostarczają nam pewnego bardzo ważnego schematu, który umożliwia uchwycenie zbieżności, podobieństw i różnic między jego opisem sytuacji człowieka chorego na schizofrenię a antropologiczną wizją zawartą w filo-

<sup>4</sup> E. Brzezicki, *Przedmowa* [w:] ibidem, s. VI.

zofii Levinasa. Schemat ten stanowią trzy elementy, które wchodzą w opisywaną przez Kępińskiego strukturę świata przeżyć. Tymi elementami są: „Ja”, granica oraz porządek czasowo-przestrzenny i hierarchia wartości.

Centralnym, a równocześnie pierwotnym punktem świata przeżyć człowieka jest przeżywanie przezeń jego własnego „Ja”. Jak pisze Kępiński:

*u człowieka »ja« jest punktem centralnym jego świata przeżyć. Wokół niego grupują się poszczególne fakty psychiczne według współrzędnych czasu i przestrzeni. Od punktu »ja« układa się czas przeszły, przyszły i teraźniejszy, a także kierunki przestrzenne: przód – tył, góra – dół, strona lewa – prawa. Gdy wszystko wokół człowieka i w nim samym się zmienia, poczucie, że »ja jestem ja«, pozostaje niezmiennie; tożsamość człowieka pozostaje zachowana<sup>5</sup>.*

Ukazując ową tożsamość człowieka, a jednocześnie jego nieustanny kontakt z otaczającą go rzeczywistością, Kępiński odwołał się do przykładu biologicznej komórki, będącej częścią jakiegoś organizmu. Jak wiadomo, jej jądro jest oddzielone od innych komórek pewną granicą, którą stanowi jej błona. Jednocześnie jądro to jest ściśle powiązane z błoną zarówno morfologicznie, jak i funkcjonalnie. Podobnie jest też w przypadku ludzkiego „ja” i jego granicy, która oddziela jego świat wewnętrzny od zewnętrznego – tam właśnie, gdzie zachodzi tak zwany metabolizm informacyjny.

*»Ja« jest podmiotem – pisze Kępiński – który przyjmuje to, co z zewnątrz napływa, i wysyła to, co wewnątrz, w świat zewnętrzny. By skomplikowane procesy życiowe, w szczególności procesy metabolizmu informacyjnego, stały się przeżyciem, muszą angażować »ja«. Ujawnia się tu jego integracyjna rola. Podobnie jak jądro komórkowe steruje procesami życio-wymi organizmu i wymianą energetyczno-informacyjną ustroju z jego środowiskiem, tak też »ja« jest sterującym ośrodkiem przeżyć człowieka<sup>6</sup>.*

Między innymi „ja” broni swoich przeżyć przed ciekawością otoczenia, przywdziejając różnego rodzaju maski, które odpowiadają wymaganiom tegoż otoczenia.

Poza porządkiem czasowo-przestrzennym niezmiernie ważny jest porządek wartościujący, z charakterystyczną dla niego hierarchią wartości. U człowieka wytwarza się ona w ciągu jego życia (ontogeneza).

Próbując zrozumieć istotę schizofrenii, Kępiński opowiedział się za teorią Eugeniusza Bleulera, według którego daje się ona ująć za pomocą dwóch objawów osiowych: autyzmu i rozszczepienia. Autyzm jest przejawem patologii granicy, natomiast rozszczepienie jest przejawem patologii „Ja”. Właśnie te dwa rodzaje patologii, o których w *Schizofrenii* pisze Kępiński, będą punktem wyjścia dla ukazania tego pozytywnego obrazu „Ja”, które odnajdujemy w filozofii Levinasa.

<sup>5</sup> A. Kępiński, op. cit., s. 179.

<sup>6</sup> Ibidem.

### 3. Granica i metabolizm informacyjny

#### 3.1 Autyzm i utrata własnej tożsamości u Kępińskiego

Według Kępińskiego, *autyzm jest przeciwstawieniem się metabolizmowi informacyjnemu*<sup>7</sup>. Polega on bowiem na tym, że *człowiek wycofuje się z kontaktów z otoczeniem, zamyka w sobie, żyje we własnym świecie, stroni od ludzi*. W konsekwencji taka postawa *prowadzi do osłabienia wymiany informacyjnej z otoczeniem*<sup>8</sup>. Autyzmu jako pewnej patologii osobowościowej nie wolno jednak utożsamiać z sytuacją, w której człowiek niekiedy wycofuje się z kontaktów z otoczeniem pod wpływem zmęczenia, chęci wewnętrznego skupienia się, głębszej refleksji lub tylko dlatego, że w konkretnym otoczeniu czuje się po prostu źle. Tego rodzaju reakcje „dawkowanego autyzmu” są mu bowiem zwyczajnie potrzebne. Natomiast prawdziwa sytuacja patologiczna, czyli psychoza, zaczyna się wtedy, gdy *pęcznieje granica oddzielająca świat własny do otaczającego*<sup>9</sup>. W pewnym momencie granica ta pęka, gdyż *prawo metabolizmu informacyjnego jest silniejsze od tendencji autystycznych*. *Gdy brak jest autentycznej wymiany z otoczeniem, tworzy się fikcyjna*. *Nie mogąc żyć w świecie rzeczywistym, człowiek zaczyna żyć w świecie urojonym*<sup>10</sup>. Sytuacja taka jest podobna do tego, co się dzieje z człowiekiem podczas marzenia sennego. *Ze światem rzeczywistym można walczyć, zwyciężać i być przezeń zwyciężanym, zmieniać go i samemu się jego presji poddawać, natomiast wobec marzenia sennego człowiek jest bezsilny, jest przez nie nawiedzony i owładnięty*<sup>11</sup>. Jednakże w pewnym momencie sen się kończy i człowiek wraca do normalnej rzeczywistości: jeśli podczas snu był bezsilnym obserwatorem tego, co się działo podczas jego sennych marzeń, to po przebudzeniu wraca on do w pełni świadomej, a przez to do w pełni podmiotowej działalności. Natomiast w przypadku autyzmu człowiek jest owładnięty nowym światem psychozy, na który nie ma już żadnego wpływu i z którego nie potrafi się wyrwać. Co więcej, jest tego swojego stanu – w przeciwieństwie do snu – całkowicie świadomy.

Sytuacja człowieka chorego staje się podobna do sytuacji komórki, której błona komórkowa została uszkodzona. W następstwie tego zdarzenia substancje, które dotąd znajdowały się na zewnątrz, wpływają do jej środka, a z wnętrza komórki wypływają na zewnątrz te substancje, które w niej dotąd były. Podobnie jest u schizofrenika: *jego świat wewnętrzny wypływa na zewnątrz i staje się światem rzeczywistym, a odwrotnie, świat zewnętrzny staje się jego własnym światem*<sup>12</sup>.

Widać to najpierw w świecie jego uczuć. W przypadku uczuć wychodzących od chorego dochodzi do jego generalizacji. Świat go otaczający staje się czarno-biały, złożony z aniołów i szatanów, postaci niezwykle pięknych i przerażająco

<sup>7</sup> Ibidem, s. 181.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 183.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 183–184.

potwornych. Natomiast w przypadku przepływu uczuć od zewnątrz do chorego może dojść do sytuacji tranzytywizmu, polegającego na tym, że pewne osoby z jego otoczenia niejako wchodzą do niego, tak że na jakiś czas przestaje on być sobą. Przerwanie granicy między światem wewnętrznym a zewnętrznym może prowadzić także do tego, że chory doszedł do przekonania poznawania *Ding an sich* – swoiście rozumianej Kantowskiej „rzeczy w sobie”, to znaczy, iż ma on *uczucie, że odsłonił mu się prawdziwy obraz rzeczywistości, że opadła z niej ma-ska pozorów i że dzięki temu dane mu jest poznać, jak rzeczywistość wygląda naprawdę*<sup>13</sup>.

Natomiast gdy chodzi o przekraczającą strefę uczuć wolę człowieka, także tutaj przepływ informacji jest dwustronny. Przerwanie granicy między światem wewnętrznym a światem zewnętrznym może prowadzić do tego, że w przypadku przepływu informacji od zewnątrz do wewnątrz *chory ma wrażenie, że stracił władzę nad sobą, że stał się automatem, że z zewnątrz »oni« kierują jego myślami, uczuciami, słowami i ruchami*<sup>14</sup>. Natomiast gdy przepływ informacji ma kierunek odwrotny, chory jest przekonany, że to on sprawuje władzę nad swoim otoczeniem: nad światem zjawisk przyrodniczych, roślinami i zwierzętami. W odniesieniu do ludzi sądzi on nawet, że *potrafi odczytywać cudze myśli, kierować nimi, wydawać na odległość rozkazy*<sup>15</sup>.

### 3.2 Istnienie fenomenalne i relacja z Drugim u Levinasa

Problem granicy i przepływu informacji między „Ja” a Innym występuje jako jeden z wiodących tematów dzieła Levinasa *Całość i nieskończoność*. Jego zdaniem, aby relacje między „Ja” a Innym mogły właściwie się urzeczywistniać, trzeba, aby najpierw to „Ja” było odseparowane od tego, co inne, aby mogło w pełni uzyskać swoją wewnętrzną tożsamość, swoje scalenie. Dzięki temu pozostanie ono na zawsze zewnętrzne wobec inności Innego. W konsekwencji między „Ja” a Drugim będzie zachowana pełna i autentyczna, a nie tylko pozorna, transcendencja.

*Być Ja (être moi) – to mieć za swą treść tożsamość (l'identité), niezależnie od indywidualności, jaką można czerpać z pewnego systemu odniesień. Ja nie jest bytem, który pozostaje zawsze taki sam, ale bytem, którego istnienie polega na utożsamianiu się, na odnajdywaniu swej tożsamości we wszystkim, co mu się przydarza. Jest tożsamością we właściwym sensie, źródłowym dziełem identyfikacji*<sup>16</sup>.

Levinas określa tak rozumiane, ciągle identyfikujące się Ja poprzez termin „Tożsamy” (*le Même*). Dzieło jego identyfikacji nie polega na tautologii „Ja jestem Ja”, ale przybiera postać „przebywania” (*séjour*) w świecie: *Sposób, w jaki Ja istnieje wobec »innego« świata, polega właśnie na przebywaniu, na utożsamianiu się przez istnienie w nim jak u siebie (chez soi)*<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 190.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 190–191.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> E. Levinas, *Całość...*, s. 22.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 23.

Toż-Samy jest „u siebie”, utożsamiając się z sobą, na trzech niejako poziomach: rozkoszowania się światem, domostwa i pracy. Jednakże to utożsamianie się z sobą bynajmniej nie sprawia jeszcze tego, że osiągnął on już pełnię swego człowieczeństwa. Mówiąc językiem Kanta, znajduje się ciągle na poziomie istnienia fenomenalnego, zjawiskowego, a nie jest jeszcze bytem w sobie – *Ding an sich, l'être en soi*. Aby takim się stać, musi spotkać się z prawdziwą transcendencją, która objawia się poprzez nagę twarz drugiego człowieka.

*Powrót do (...) bytu w jednoznacznym sensie (à l'être univoque) (...) polega na wejściu w prostotę relacji twarz w twarz. Nie jest ona żadną grą luster, lecz moją odpowiedzialnością, to znaczy egzystencją zobowiązaną (obligée). Relacja ta umieszcza ośrodek grawitacji jestestwa poza nim samym. Wyjście poza egzystencję fenomenalną (l'existence phénoménale) lub wewnętrzną nie polega na byciu uznanym przez Innego, ale na ofiarowaniu mu własnego bytu. Być w sobie (être en soi) to wyrażać się, a zatem służyć już Innemu (autrui). Na dnie ekspresji leży dobroć. Być kath'auto – to być dobrym<sup>18</sup>.*

Jak z tego wynika, w przeciwieństwie do opisywanej przez Kępińskiego sytuacji człowieka chorego na schizofrenię, w książce *Calość i nieskończoność* Levinas podkreśla konieczność zachowania granicy między Ja (*le Moi, le Même*) a Drugim. W tym celu częstokroć odwołuje się do Kartezjańskiej idei nieskończoności, widząc w niej formalną strukturę takiego spotkania między Ja a Innym, w którym do końca pozostaje zachowany wymiar radykalnej transcendencji. Ona rzeczywiście ma miejsce wtedy, kiedy Ja jest odseparowane od tego, co inne. Z drugiej jednak strony pozostaje możliwość przepływu informacji między nimi. Spotkanie twarzą w twarz sprawia bowiem, że Drugi – jako Mistrz i Nauczyciel przybywający z wysokości wymiaru etycznego – uczy Ja podstawowej odpowiedzialności. W konsekwencji Ja wychodzi z poziomu istnienia tylko czysto zjawiskowego, a staje się bytem w sobie (*être en soi*). Jednakże tego bycia w sobie nie należy pojmować jako jakiejś doskonałości w sensie ontologicznym. Dla Levinasa bycie w sobie oznacza bowiem istnienie w rzeczywistości aksjologicznej, a ściślej rzecz biorąc: etycznej. Ja jest w pełni sobą, kiedy jest odpowiedzialne przede wszystkim za życie Drugiego i wszystkich Trzecich. W tej odpowiedzialności zawarte jest równocześnie zakwestionowanie niczym nieograniczonej wolności Ja, jego egoizmu i wszechwładzy. Być dobrym – to troszczyć się o innych: o wdowę, sierotę i obcego. Tą dobrocią są przeniknięte również inne relacje międzyludzkie, w tym także te relacje, które odnoszą się do posiadania rzeczy. Metafizyka, którą proponuje Levinas,

*prowadzi do bytu transcendentnego jako takiego, a transcendencja nie oznacza przywłaszczenia tego, co jest, lecz jego poszanowanie. Prawda jako poszanowanie bytu – oto sens prawdy metafizycznej. (...) Zbliżyć się do Innego to kwestionować swoją wolność, swoją spontanność żywej istoty, swoje władanie nad rzeczami – tę wolność »pędzącej siły«, ten niepowstrzymany pęd, któremu wszystko wolno, na-wet zabić<sup>19</sup>.*

<sup>18</sup> Ibidem, s. 214–215.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 364, 366.

## 4. Rozszczepienie „Ja”

### 4.1 Kępiński: utrata tożsamości

Jak już wcześniej zostało zauważone, drugim – poza autyzmem – objawem osio-  
wym schizofrenii jest rozszczepienie, będące przejawem patologii Ja. Przez całe  
swoje życie człowiek doświadcza w sobie przedziwnej dialektyki zmienności  
i niezmienności: mimo że wraz z upływem czasu jest świadomy dokonujących się  
w nim zmian, to z drugiej strony w jego subiektywnym odczuciu jest on zawsze  
tym samym Ja. Gdyby zresztą tego swojego Ja tak właśnie nie przeżywał, nie był-  
by człowiekiem, lecz automatem. Ewentualne zachwiania jego tożsamości obja-  
wiają się w postaci depersonalizacji, czyli w utracie poczucia własnej rzeczywis-  
tości, lub w postaci derealizacji, kiedy traci on poczucie rzeczywistości otaczają-  
cego go świata. W przypadku schizofrenii chory człowiek przenosi się w inną rze-  
czywistość, a jego Ja staje się innym Ja. Nie chodzi tu jednak o zmianę tego ob-  
razu, jaki człowiek ma o sobie samym, ponieważ tego rodzaju zmiany przeżywa  
człowiek nieustannie. Wystarczy przecież zwykła zmiana nastroju, aby ujmował  
on siebie w innych niż dotychczas barwach. Natomiast schizofrenik *przestaje już  
być sobą, znika* [bowiem u niego] *poczucie ciągłości, konieczne dla zachowania  
poczucia tożsamości*<sup>20</sup>. Zostaje rozbita jego całość, co prowadzi do tego, że *już nie  
ma jednego »ja«, ale jest ich wiele*<sup>21</sup>. Wyraża się to najpierw w mimice. W przy-  
padku człowieka zdrowego, mimika twarzy od razu ukazuje jego nastawienie czy  
to wobec drugiego człowieka, czy wobec sytuacji, w jakiej się on znalazł. Tym-  
czasem na twarzy człowieka chorego psychicznie rysują się sprzeczne uczucia.  
Patrząc na nią z zewnątrz, odnosi się wrażenie jej nieokreśloności i rozkojarzenia.  
Bardziej zasadnicze zmiany dokonują się w jego woli. W przypadku schizofrenii  
prostej i chronicznej chory człowiek doznaje w sobie tak zwanej pustki schizofre-  
nicznej. *Polega [ona] na niemożności wypowiedzenia »ja chcę«. Otaczające życie  
przestało angażować »ja«, przestało być przeżyciem, a stało się pustką, nie ma się  
już żadnego kierunku, nic już się nie chce, nie żyje się, ale wegetuje*<sup>22</sup>.

Natomiast w sytuacji tego rodzaju schizofrenii, w wyniku której niejako ro-  
dzi się „nowy człowiek”, doznaje on swego rodzaju olśnienia. Poznaje nową  
prawdę o sobie i o świecie. Wtedy jego »ja chcę« staje się nawet silniejsze od po-  
przedniego, ponieważ chory stara się je urzeczywistnić, wchodząc w nieuniknio-  
ny konflikt z otoczeniem. Najczęściej jednak to Ja jest ciągle wahające się – i to  
zarówno w odniesieniu do swoich uczuć, jak i do najbardziej prostych czynności.

W konsekwencji schizofrenik odsłania nam cały mechanizm decyzyjny czło-  
wieka. Jak wiadomo, w przypadku człowieka zdrowego wiele jego czynności ma,  
na skutek częstego powtarzania, charakter niemal mechaniczny. Tak jest, na przy-  
kład, kiedy przychodzi mu coś napisać. Natomiast w przypadku schizofrenii chory  
zastanawia się nad każdą swoją czynnością, która staje się dla niego prawdziwą  
udręką. Odwołując się do przykładu z pisaniem – zastanawia się on nad każdą sta-

<sup>20</sup> A. Kępiński, op. cit., s. 196.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 197.



wianą przez siebie literą. *Wskutek tego chory nie może podjąć decyzji, jest w stanie ciągłego wahania, a gdy ją podejmie, jest ona często zaskakująca dla otoczenia. W ten sposób [jego] normalne życie staje się olbrzymim wysiłkiem, (...) aż w końcu wycofuje się z wszelkiej aktywności, gdyż jest ona zbyt nużąca*<sup>23</sup>.

Kiedy w przypadku człowieka chorego schizofrenia osiąga ostre formy, struktura jego Ja i otaczającego go świata ulega gwałtownemu rozbiciu. *Chory jest owładnięty niezwykłością wydarzeń, które zachodzą w nim i w otoczeniu, nie ma już zdolności wyboru, jest niesiony wartkim prądem omamów, urojeń, dziwnych doznań, gwałtownych uczuć*<sup>24</sup>. Człowiekowi patrzącemu nań z zewnątrz trudno jest wtedy odgadnąć, co się w nim naprawdę dzieje: *wszystko jest pomieszane, »ja« [jest] rozbite na drobne fragmenty*<sup>25</sup>. Tego rodzaju stan wewnętrznego rozbicia łączy się ponadto z silnym uczuciem lęku.

Kiedy natomiast schizofrenia ma bardziej łagodny przebieg, struktury patologiczne mogą ulec swoistej krystalizacji. Chory zachowuje się i przeżywa wszystko zgodnie z tym, co mu się „objawiło” – *staje się prześladowanym, zdobywcą świata, świętym, diabłem, Bogiem, chorym rozkładającym się za życia itp.*<sup>26</sup>.

#### 4.2 Inny-we-mnie według Levinasa

Kiedy czytamy następujący fragment drugiego wielkiego dzieła Levinasa, zatytułowanego *Inaczej niż być lub poza istotą*, można odnieść wrażenie, że opisuje on stan typowy dla schizofrenii lub przynajmniej do niej zbliżony:

*Psychika jest formą zdumiewającego rozszczepienia (un déphasage insolite) – rozluźnienia lub rozprężenia – tożsamości: jest Toż-Samym (le Même) nie mogącym zejść się z sobą samym, Toż-Samym rozdartym i wyrwanym z odpoczynku, między snem a bezsennością, utratą tchu, dreszczem. Nie znaczy to, że Toż-Samy, wyobcowany i zniewolony przez innego, abdykuje, ale że zapomina o sobie w odpowiedzialności za innego. Jego tożsamość zostaje jednocześnie potwierdzona i zakwestionowana przez odpowiedzialność i służbę dla innego. Za sprawą odpowiedzialności psychiczność duszy staje się innym we mnie (le psychisme de l'âme c'est l'autre en moi); chorobą tożsamości, która jest zarazem zakwestionowana, oskarżona i pozostaje sobą, stając się tożsamością za innego, tożsamością przez innego*<sup>27</sup>.

Powyższy fragment został jeszcze opatrzony przez Levinasa następującym przypisem, podkreślającym radykalność występujących w nim sformułowań: *Dusza jest innym we mnie (L'Ame est l'autre en moi). Psychika, jeden-za-drugiego, może być opętaniem i psychozą; dusza jest załączkiem szaleństwa (l'âme est déjà grain de folie)*<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 199.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> E. Levinas, *Inaczej niż być...*, s. 116–117.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 117, przypis 3.

Podobnych fragmentów, których język zbliża się niekiedy do prozy poetyckiej, jest w dziele Levinasa *Inaczej niż być lub ponad istotą* dużo więcej. Jednakże bliższa analiza ich treści wyraźnie wskazuje na to, jak wielka różnica zachodzi między stanem człowieka chorego na schizofrenię, którego opisał Kępiński, a wizją człowieczeństwa przedstawioną przez Levinasa. Odpowiedzialność za Drugiego jest, według Levinasa, czymś od samego początku istnienia człowieka trwałym, a nie jakimś stanem chorobowym, który nagle się pojawia w jego życiu. Trwałość nieskończonej odpowiedzialności Ja za Drugiego wynika bowiem z tego, że człowiek w tak zwanym czasie an-archicznym został naznaczony i wybrany przez Dobro do nieskończonej odpowiedzialności za drugiego człowieka. Ta odpowiedzialność jest niejako wpisana w jego człowieczeństwo. W jakiejś mierze jest ona pierwszym – a nie drugim, czy nawet wtórnym – wyrazem jego Ja. Stąd Levinasowy człowiek przedstawiony w *Inaczej niż być lub poza istotą* jest nie tyle Ja, ile bardziej Sobością. Tłumacząc to niezwykle jego imię, Levinas nawiązywał do sceny wyboru Izajasza przez Boga, kiedy to Najwyższy pytał: *Kogo mam posłać? Kto by Nam poszedł?*, na co prorok odpowiedział: *Oto ja, poslij mnie!* (por. Iz 6, 8). Owo „mnie” (w bierniku) jest w istocie pierwszym imieniem człowieka, a nie jego Ja (w mianowniku). Dlatego też Levinas pisze:

*jedyność sobości (l'unicité de soi) polega na dźwiganu winy drugiego człowieka. W odpowiedzialności za Drugiego podmiotowość jest wyłącznie tą nieograniczoną biernością biernika (cette passivité illimitée d'un accusatif), która nie wynika z deklinacji podmiotowości występującej najpierw w mianowniku. Stanie w bierniku, czyli oskarżenie można sprowadzić do bierności Się tylko wtedy, gdy jest prześladowaniem, ale też prześladowaniem, które obraca się w odkupienie. Bez prześladowania Ja unosi głowę i zasłania Sobość (le Soi). Od początku wszystko jest w bierniku (l'accusatif) – jest to wyjątkowy warunek lub bezwarunkowość sobości, znaczenie zaimka Się (Se), którego mianownik (le nominatif) »nieznany jest« nawet naszym łacińskim gramatykom<sup>29</sup>.*

Symboliczną postacią, która w pełni urzeczywistniła owo człowiecze „mnie”, jest dla Levinasa Cierpiący Sługa Jahwe z Księgi Izajasza, dźwigający na sobie ciężary i grzechy innych ludzi (por. Iz 53, 4–5). Jego dzieło nieskończonej odpowiedzialności za Drugiego jest trudem substytucji, podjętym przez niego z całkowitą świadomością i realizowanym każdego kolejnego dnia z pełnym poddaniem się woli Bożej. Taka postawa zdecydowanie odbiega od postawy schizofrenika, którego wola jest całkowicie rozbita, niezdolna do podjęcia jakiegokolwiek jednoznacznej decyzji, ostatecznie wycofująca się z wszelkiej aktywności. Będąc biernym wobec wybrania przez Dobro, w swej odpowiedzialności za Drugiego człowiek jest – na wzór Cierpiącego Sługi Jahwe – ciągle aktywny. Jak pisze Levinas, *dla nas człowieczeństwo (l'humain) powstaje jako takie dzięki transcendencji – lub hiperboli – to znaczy dzięki bezinteresowności wobec istoty, dzięki hiperboli, w której istota pęka i spada w górę, stając się człowiekiem (en l'humain)<sup>30</sup>.*

<sup>29</sup> Ibidem, s. 188.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 302.

## 5. Zakończenie

W filozofii Levinasa pojawia się kluczowe dla niej pojęcie sprawiedliwości, pojętej nie tyle w sensie prawnym, ile raczej polegającej na uznaniu podstawowego prawa do istnienia, jakim powinien cieszyć się każdy inny człowiek. Ze sprawiedliwością w sposób istotny powiązana jest odpowiedzialność. Natomiast odwrotnością i zarazem zaprzeczeniem odpowiedzialności jest zabójstwo. Zdaniem Levinasa, staje się ono czymś realnie możliwym, kiedy Ja zajmie wobec Drugiego postawę obojętności. Wyraża się ona w bezczelnym pytaniu-odpowiedzi, jakiej Kain udzielił Bogu na pytanie: *Gdzie jest brat twój, Abel?*. Pierwszy w dziejach świata zabójca odpowiedział wtedy Najwyższemu: *Czyż jestem stróżem brata mego?* (por. Rdz 4, 9). Cała filozoficzna droga Levinasa była poszukiwaniem coraz to głębszej argumentacji na rzecz tego, że człowieczeństwo człowieka polega właśnie na jego fundamentalnej nie-obojętności, na tym, że człowiek jest stworzony jako byt, który w swej istocie jest odpowiedzialny za drugiego – za jego życie i za jego mienie.

Kiedy Drugiego pojmuje się jako stróża swojego bytu, jako kogoś ze swej istoty odpowiedzialnego za Ja, wtedy w tym Ja rodzi się zaufanie wobec Drugiego, czyli głębokie przekonanie, że on nie zawiedzie i że jest wobec tego Ja w pełni uczciwy. Na tym przekonaniu Ja buduje swoje z Drugim relacje. W ten sposób tworzy się tak niezbędny do dalszego dobrego rozwoju społeczeństwa kapitał społeczny, przeniknięty tą zmienną, bez której rzeczywiście nie da się wyjaśnić wielu zjawisk gospodarczych – zaufaniem.

## Bibliografia

- Ambroziak E., P. Starosta, J.J. Sztudynger, *Zaufanie, skłonność do pomocy i uczciwość a wzrost gospodarczy w Europie*, „Ekonomista” 2016, nr 5.
- Brzezicki E., *Przedmowa* [w:] A. Kępiński, *Schizofrenia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1974.
- Kępiński A., *Schizofrenia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1974.
- Levinas E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961 (wyd. polskie: *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998).
- Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974 (wyd. polskie: *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000).