

Tadeusz KOBIERZYCKI

## CZY OSOBA ISTNIEJE? „Ja” i osobowość – dezintegracja i transcendencja

*Można powiedzieć, że Sokrates i Chrystus tworzą swego rodzaju europejski haplotyp egzystencjalny, etyczny i religijny, do którego należą już nie tylko Europejczycy, lecz także ludzie całego świata. Stoi on u podłoża „haplotypu ontologicznego” ludzkości, a więc zawiera jakiś rodzaj konieczności – bez niego ludzkie istnienie staje się niehumanitarne lub antyludzkie.*

Pytanie o istnienie osoby ma długie dzieje, sięgające starożytnej filozofii greckiej, która znalazła następnie rozwinięcie w medycynie i psychologii, w epistemologii nauk przyrodniczych i nauk o człowieku, a zwłaszcza w filozofii i teologii chrześcijańskiej oraz w socjologii.

W teorii osobowości Kazimierza Dąbrowskiego istnienie rozumiane jest jako stan trwania czasowej zmienności, której podłoże stanowi stałość, jako czasowy stan niezmienności personalnej w planie immanencji, którą uzupełniają dynamizmy transcendencji. Stany ciągłości mogą wstępować naprzemiennie z krótkimi stanami nieciągłości, która rejestrowana jest w pamięci komórkowej. Dzięki temu nawet silna deprywacja (fizyczne okaleczenie czy upośledzenie poznania będące skutkiem stanu chorobowego) nie narusza tożsamości osoby. Takie zachowanie ciągłości stanowi zabezpieczenie procesu rozwoju, który w teorii Dąbrowskiego jest symbolem istnienia realizującego się w strukturze psychofizycznej człowieka<sup>1</sup>.

W planie immanencji osobowość jest równocześnie dana i zadana – rozwija się. Rozwój jest możliwy jednak tylko dlatego, że człowiek dysponuje także potencjałami transcendencji. Dzięki nim przekracza deficyty bytowe pojawiające się w okresach kryzysu, w chorobie, a ostatecznie w śmierci. Siły transcendencji, chroniące przed całkowitym rozpadem osobowości realizującej się w planie immanencji, utożsamione zostały przez Dąbrowskiego z siłami zdrowia, zmartwychwstania, a nawet zabawienia. W tym ujęciu byt psychofizyczny zmierza ku temu, co nieuwarunkowane fizycznie, a więc ku światu metafizycznemu.

<sup>1</sup> Zob. np. K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej. Szkic teorii rozwoju psychicznego człowieka poprzez nierównowagę psychiczną, nerwowość, nerwice i psychonerwice*, PZWL, Warszawa 1964; t e n ż e, *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.

## ZAŁOŻENIA METAFIZYCZNE

Aby zrozumieć fakt, że osoba może podlegać „dezintegracji” i odnosić z tego egzystencjalną korzyść, należy sięgnąć do poglądów Plotyna. Według Henri Bergsona to właśnie on – nie zaś Platon ani Arystoteles – był prawdziwym psychologiem starożytnej Europy. Nie spotkałem wprawdzie w tekstach autora teorii dezintegracji pozytywnej przypisów do dzieł Plotyna, a nawiązań do Bergsona też nie jest w nich wiele, ale w rozmowach i wykładach prowadzonych przez Dąbrowskiego myśl Bergsona była stale obecna. Francuski filozof twierdził, że Plotyn skupia w sobie całość filozofii greckiej. Uważał też, że nawet współczesny arystotelizm przesiąknięty jest neoplatonizmem. „Spośród wszystkich filozofów Plotyn był jedynym, który rzeczywiście był psychologiem. Nawet jeśli jego filozofia jest przedłużeniem filozofii Platona i Arystotelesa, to jednak różni się od nich tym, że centralne miejsce zajmuje w nich problem ludzkiej duszy”<sup>2</sup>.

Istnienie osoby rodzi wiele pytań, na przykład: W jaki sposób ten sam byt może przedstawiać się sobie jako nieskończona różnorodność stanów, a jednak być pojedynczą i tożsamą osobą? Czy jedność umysłu jest jednością podobną do innych jedności? Plotyn uważał, że człowiek jest zarazem różnorodny i jeden: różnorodny w swojej niższej naturze, jeden w swojej naturze wyższej. Każdy człowiek może doświadczać obu tych stanów. W pierwszym z nich natura ludzka skłania się ku podziałowi, coraz bardziej się materializując. W drugim zaś staje się bardziej uduchowiona i zmierza ku coraz wyższej jedności. Jedność osoby łączy się z jednością innych osób, a następnie dąży do zjednoczenia z Bogiem. Sądzę, że teoria dezintegracji pozytywnej zawiera niezadeklarowaną przez autora metafizykę, której źródło znajdujemy właśnie w myśli Plotyna<sup>3</sup>.

Według Bergsona grecki filozof zakładał, że istnienie człowieka przyjmuje dwie różne formy. Jedną można określić jako istnienie *de iure* – poza czasem, identyczne z istnieniem wiecznych idei, do poznania którego doprowadza kontemplacja i medytacja. Druga forma istnienia realizuje się *de facto* w czasie. Jest istnieniem w świecie zmysłowym i praktycznym – i degraduje istnienie *de iure*<sup>4</sup>. Podobną ideę znajdujemy w teorii Kazimierza Dąbrowskiego: dostrzeżoną przez Plotyna degradację Dąbrowski ujmuje jako dezintegrację, która może mieć charakter pozytywny bądź negatywny. Obie postacie dezintegracji

<sup>2</sup> H. Bergson, *Problem osobowości. Wykłady Edynburskie*, tłum. P. Kostyło, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 11.

<sup>3</sup> Por. np. Plotyn, *Enneady*, VIII, 5-8, tłum. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, t. 2, s. 195-200.

<sup>4</sup> Por. Bergson, *Problem osobowości*, s. 13.

otwierają czy też uruchamiają rodzaj emocjonalno-intelektualnej transcendencji skierowanej w stronę istnienia *de iure*.

Zjawisko rozwoju w czasie pokazuje, że człowiek jest „niedokończony”, że nie posiada pełni zintegrowanego w sobie istnienia. Jedność istnienia w człowieku jest „rozłamana”. Według Plotyna umysł zanurzony w ciele może – po oderwaniu się od ciała (częstkowo w emanacji lub w ekstazie lub całkowicie, na przykład poprzez śmierć) – zostać przeniesiony do Umysłu i w ten sposób ulokować się ponownie w wieczności<sup>5</sup>.

### ZAKWESTIONOWANIE KLASYCZNYCH TEORII OSOBY

Zanim przedstawimy pozytywny wykład Kazimierza Dąbrowskiego teorii osoby i teorii istnienia osoby, trzeba najpierw rozpatrzyć poglądy przeciwne, znane z filozofii i psychologii istnienia. W czasach nowożytnych najbardziej radykalne stanowisko w kwestii klasycznego ujęcia istnienia osobowego zajął Immanuel Kant, kwestionując wartość dorobku filozofii w zakresie teorii osobowości i osoby. Wskazał on cztery paralogizmy (błędy poznawcze), które są jego zdaniem przyczyną błędnego rozumienia osoby i jej istnienia. Błędy te zawarte są w czterech pojęciach tworzących teorię osoby: substancjalności, niezłożoności, osobowości, idealności.

Przypomnijmy w skrócie rozumowanie Kanta. Paralogizm substancjalności wyraża się w następujących sformułowaniach: „Ja, jako istota myśląca, jestem absolutnym podmiotem wszelkich moich możliwych sądów, a to przedstawienie mnie samego, nie może być użyte jako orzeczenie jakiegokolwiek rzeczy. A więc Ja, jako istota myśląca (dusza), jestem substancją”<sup>6</sup>. „Ja, jako istota myśląca, trwam sam dla siebie nadal, nie pozostaję ani nie ginę w sposób naturalny, tego wcale nie mogę wnosić, a przecież jedynie do tego może mi służyć pojęcie substancjalności mego myślącego podmiotu, poza tym mógłbym [...] całkiem dobrze obywać się bez tego pojęcia”<sup>7</sup>. Według paralogizmu niezłożoności dusza, czyli „ja” myślące jest rzeczą prostą i niezłożoną, „której działanie nie może nigdy uchodzić za współdziałanie wielu działających rzeczy”<sup>8</sup>. Na podstawie wniosku z tego, że dusza jest świadoma oraz z „numerycznej tożsamości samego siebie w różnych czasach”<sup>9</sup> paralogizm osobowości błędnie wykazuje, że dusza jest osobą. Paralogizm idealności opiera się na założeniu,

<sup>5</sup> Por. np. tamże, IX, 8-9, s. 687-691.

<sup>6</sup> I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 2, s. 58.

<sup>7</sup> Tamże, s. 59.

<sup>8</sup> Tamże, s. 61.

<sup>9</sup> Tamże, s. 71.

że nie można mieć bezpośrednich postrzeżeń rzeczy, z czego wnioskuje się, iż istnienie wszystkich przedmiotów zewnętrznych jest wątpliwe<sup>10</sup>.

Kant zarzucał tym rozumowaniom idealizm empiryczny albo empiryzm transcendentálny. Pierwszy oparty jest na przekonaniu, że wszystkie zjawiska to tylko przedstawienia, a nie rzeczy same w sobie, a więc czas i przestrzeń są tylko zmysłowymi formami naszej naoczności. Nie są określeniami danymi same dla siebie ani warunkami przedmiotów jako rzeczy samych w sobie. Idealizmowi temu przeciwstawia się realizm transcendentálny, gdzie czas i przestrzeń to coś, co jest dane samo w sobie jako niezależne od nas i naszej zmysłowości. Realista transcendentálny uważa zjawiska zewnętrzne (jeśli zgodzimy się na ich rzeczywistość) za rzeczy same w sobie, które istnieją niezależnie od nas i naszej zmysłowości i które według czystych pojęć intelektu byłby poza nami<sup>11</sup>.

#### HUMANISTYCZNE I PERSONALISTYCZNE UJĘCIA OSOBY

Filozofowie epoki postkantowskiej, zwłaszcza humaniści i personaliści, stali się ominąć zarzuty Kanta lub wziąć je w nawias. Próby odnowienia teorii osoby i osobowości podjęte zostały w latach trzydziestych dwudziestego wieku, a ich przykładem może być ujęcie zaproponowane przez niemieckiego personalistę Williama Sterna, który analizował różnice między rzeczą a osobą. Twierdził on, iż rzecz jest agregatem, sumą części, ilością, można ją porównywać z innymi rzeczami, jest bierna, podlega przyczynowaniu zewnętrznemu, jest mechaniczna, obcotelowa, pozostaje dla siebie istnieniem obojętnym i jest całkowicie zastępowalna; osoba natomiast stanowi całość, coś ponad częściami, jest jakością, indywidualnością, działa, podlega przyczynowaniu wewnętrznemu, jest celowa i autotelowa, jest wartością, nie można jej w pełni zastąpić, jest bezcenna<sup>12</sup>.

Francuski personalista Jacques Maritain uważał, że ciało i dusza wspólnie stanowią naturę człowieka, która aktualizowana jest przez akt istnienia. Naturę ludzką różnicującą: cielesność (jednostkowość), gatunkowość i osobowość („ja”). Jednostkowość zmierza do osobowości poprzez ludzkie czyny (uczynki), które są formą syntezy ruchu rozpraszającego materialną jednostkowość. Osobowość przeciwstawia się w tym ujęciu ruchowi rozpraszania<sup>13</sup>. Innym

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 78.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 79n.

<sup>12</sup> Por. A. C e l i Ń s k a - M i s z c z a k, *Williama Sterna personalistyczna perspektywa typologiczna*, „Studia z Psychologii w KUL” 15(2008), s. 11-26. Zob. też: W. S t e r n, *Person und Sache*, t. 1-3, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1906. William Stern, profesor Uniwersytetu Wrocławskiego, wprowadził do psychologii pojęcie ilorazu inteligencji.

<sup>13</sup> Por. J. M a r i t a i n, *Humanizm integralny*, [b.n.tł.], Krağ, Warszawa 1981, s. 16.

sposobem integracji jednostkowości w osobowości jest akt wyboru, dzięki któremu to, co przypadkowe, zmienia się w to, co celowe – zależność zmienia się w autonomię. Człowiek poznaje wówczas wolność, która przyjmuje dwie postacie: wolność wyboru i wolność wewnętrzną. Zabezpieczają one wolność immanentną poprzez poznanie wolności transcendentnej, która jest jednym z wymiarów istnienia osobowego.

W Polskiej szkole personalizmu dwudziestego wieku (do której należą między innymi: Wincenty Granat, Mieczysław A. Krąpiec, Karol Wojtyła, Stefan Świeżawski, Mieczysław Gogacz, Stanisław Kowalczyk i Czesław Bartnik) najbardziej przekonujące ujęcie kwestii istnienia osoby przedstawił Czesław Bartnik, który pojmuje osobowość jako „zwieńczenie wszystkich naturalnych doskonałości człowieka w pleromę personalną [...] w kogoś absolutnego, na zawsze”<sup>14</sup>. Jego zdaniem „osobowość otwiera możliwości najwyższej afirmacji bytu, uwolnienia od niszczącej samotności ontycznej, cieszenia się godnością, dramatyczności istnienia, ciągłości historii oraz narodzin, pamięci, sławy, perspektyw nieskończoności”<sup>15</sup>. Dalej filozof podkreśla: „Osobowość jako stawanie się i dzianie się osoby jest to najwyższa immanentyzacja – wchodzenie do wewnątrz – i zarazem transcendyzacja bytu ludzkiego – wychodzenie poza siebie, ponad siebie, w świat wyższy od siebie. Jednakże immanentyzacja i transcendentalizacja człowieka to dwa kierunki jednego i tego samego «procesu hominizacji, humanizacji i personalizacji»”<sup>16</sup>.

Kazimierz Dąbrowski próbował połączyć twierdzenia nauk szczegółowych z twierdzeniami psychologii, teologii, mistyki i metafizyki, zakładając dynamiczne rozumienie substancjalności i osobowości. W zasadzie pomijał dyskusje polskich personalistów, choć brał udział w seminariach krakowskich prowadzonych przez Karola Wojtyłę. Nawiązywał bowiem bezpośrednio do filozofii Platona, św. Augustyna, Blaise’a Pascala, Sørensa Kierkegaarda, a także do myśli Henri Bergsona, Karla Jaspersa i Jeana-Paula Sartre’a. Sceptycznie odnosił się natomiast do intelektualizmu św. Tomasza z Akwinu, zwłaszcza do jego idei intelektualizacji uczuć (uważał na przykład, że nie można dysjunkcji zastępować koniunkcją, którego to zabiegu dopatrywał się na przykład w wyrażeniu „amor intellectualis”).

<sup>14</sup> Por. C. S. Bartnik, *Personalizm*, Oficyna Wydawnicza Czas, Lublin 1995, s. 173.

<sup>15</sup> Tamże, s. 174.

<sup>16</sup> Tamże, s. 173. Bartnik proponuje również następującą definicję osoby: „W aspekcie synchronicznym [...] osoba to indywidualna substancja cielesno-duchowa, uwewnętrzniająca się w swoją jaźń i zarazem transcendująca siebie, aby się spełnić w innych osobach i bytach. [...] Mówiąc bardziej analitycznie, jest to substancja przedmiotowo-podmiotowa, somatyczno-duchowa, immanentno-transcendentna, indywidualno-społeczna [...] rozwijająca się [...] w głąb, wznwyż i w nieskończoność” (t e n ż e, *Personalizm*, OK, Warszawa 2000, s. 193).

## ISTNIENIE OSOBY A DEZINTEGRACJA

Autor *Trudu istnienia* jako pierwszy w Polsce w sposób systemowy opisał osobowość jako jedność osoby, posługując się pojęciami ruchu i rozwoju – rozwój rozumiał przy tym jako sekwencje podziałów, załamania czy skoków świadomości pojawiających się w odpowiedzi na stany psychofizyczne i egzystencjalne człowieka (w czym nawiązywał do myśli Jaspersa). Filozoficzne stanowisko Dąbrowskiego budziło zdumienie współczesnych mu psychiatrów, psychologów i filozofów, wywoływało krytykę lub przemilczenie. Jednocześnie jednak ujęcie to wzbudzało (i nadal wzbudza) pewien rodzaj zaciekawienia i dyskretnej akceptacji wśród teologów i etyków<sup>17</sup>. Z entuzjazmem natomiast teorię rozwoju osobowości przez dezintegrację pozytywną przyjmowali twórcy i pacjenci „psychiatryzowani” przez biologicznie i redukcyjnie zorientowanych lekarzy, do których zwracali się ze swoimi ciężkimi zaburzeniami psychicznymi.

Zdaniem Dąbrowskiego istnienie może być rozumiane jako fizyczny lub metafizyczny predykat, jako arche, jako składnik immanentno-transcendentnej struktury „ja”. Odnosi się ono do ludzkiego podmiotu i jego relacji, jest podłożem aktów samorealizacji, które trwają od narodzin do śmierci i w jakiś sposób ją przekraczają. Osobowość natomiast ma strukturę podwójną, na którą składają się haplotyp ojca i haplotyp matki. W tym sensie człowiek istnieje nie tylko jako osobnik, ale także jako jednostka i jako osobowość. Warto przy okazji wspomnieć, że pojęcie osobowości dominuje w refleksji protestanckiej, podczas gdy refleksja katolicka operuje pojęciem osoby.

Nie ma jednego, immanentnego wzoru osoby – twierdzi Dąbrowski – który mógłby być powielany przez wszystkie jednostki. Wzór taki może istnieć tylko w planie transcendencji. Jest to rodzaj istnienia będący udziałem postaci, które w różnych religiach uznawano za osoby w jakimś sensie boskie (bohaterskie, święte, genialne). Dąbrowski inaczej jednak rozumie boskość życia, odnajdując ją także u ludzi ciężko chorych fizycznie lub psychicznie zaburzonych. Śladem przejawiania się boskości w człowieku i jej odczuwania jest nie tylko strach, który stoi na straży immanencji, jest nim także odwaga, która stoi na straży transcendencji:

Jednostkowe istnienie osoby ludzkiej ma charakter partycypacyjny, nie zaś samoistny. Człowiek jest bytem przygodnym, nie zaś absolutnym, jest „podzielony” między to, co jednostkowe, a to, co ogólne, między gatunkowość a osobowość. „Gdyby człowiek był jedyny w swojej indywidualności i zarazem jedyny w swojej esencjalności, całościowości, każdy byłby jedyny

<sup>17</sup> W głównym dziele Karola Wojtyły znajdujemy odniesienie do pojęcia dezintegracji (por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 232-236).



i całościowy. Wtedy jednocześnie trzeba by uznać, że każda istota ludzka jest osobnym gatunkiem. Fakt, że tak nie jest, pozwala budować teorię osobowości jako koncepcję człowieka całościowego, który staje się w rozwoju. Osoba jako osobowość, daje się więc ująć jako swoja własna możliwość. Bycie osobowością jest spełnianiem własnych możliwości egzystencjalnych, w którym integruje się faktyczność i transcendencja. Osobowość pozwala na utożsamienie się z samym sobą zarówno w planie transcendencji, jak i w planie immanencji”<sup>18</sup>.

Do tych stwierdzeń mógłbym dziś dodać stanowisko teologii chrześcijańskiej, zgodnie z którym źródłem istnienia jest osoba Boga<sup>19</sup>. W ujęciu tym istnienie może zostać przeniesione przez nadzwyczajny transfer ontologiczny na człowieka, który uzyskuje w ten sposób status syna Bożego. Z poglądem tym zgodziłby się zapewne Dąbrowski – student-wolontariusz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, następnie student teologii katolickiej na Uniwersytecie Warszawskim, a po drugiej wojnie światowej pracownik naukowy Akademii Teologii Katolickiej. Zgodziłby się też jako człowiek o usposobieniu mistycznym, miłośnik symbolizmu i narracji proroczych, a jednocześnie perfekcyjny neuropsychiatra, który zajmował się diagnostyką stanów granicznych u małych dzieci.

Kazimierz Dąbrowski starał się udzielić głosu osobom pozbawionym możliwości adekwatnego wyrażenia swoich stanów psychicznych w inny sposób niż przez język własnego ciała, ujawniający je w głosie skargi i płaczu. Próbował zrozumieć gesty rozpaczycy swoich pacjentów, leczonych w jego sanatorium neuropsychiatrycznym w Zagórzku koło Warszawy, a wyrazem tego zrozumienia było stworzenie podstaw otwartej psychoterapii przez rozwój, na której opierała się praca działającego w okresie przedwojennym Instytutu Higieny Psychicznej w Warszawie oraz czynnego w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku Ośrodka Higieny Psychicznej dla Ludzi Zdrowych również w Warszawie.

Jako psychiatra Dąbrowski był ogromnie wyczulony na postulowanie transferu przybierającego formę inkorporacji, symbiozy czy syntonii człowieka z postaciami (osobami) boskimi. Taki rodzaj utożsamienia spotykał u osób „chorych psychicznie” bądź na przykład w schizofrenii. Uważał, że w tych rodzajach identyfikacji poczucie jedności własnej lub transferowej zostaje zachwiane lub zdestabilizowane do tego stopnia, że następuje jej podział na dwie (lub więcej) części, z których każda staje się alternatywnym źródłem poczucia jedności. W wyniku takich procesów powstaje chaos i rozproszenie się poczucia jedności i jednostkowości. Rozproszenie to przyjmuje posta-

<sup>18</sup> T. Kobierzycki, *Osoba – dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*, Pomorze, Bydgoszcz 1989, s. 130n.

<sup>19</sup> Por. K. Klauza, *Trójca Święta jako model komunikacji*, w: *Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, red. K. Guzowski, G. Barth, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 164.

cie psychozy, paranoi, schizofrenii lub fantazji przynoszących uczucie ulgi osobom pozbawionym poczucia własnej tożsamości. Według Dąbrowskiego próba projekcyjnego budowania tożsamości jest efektem rezygnacji z własnej autonomii: „Próba uchwycenia niezmiennych elementów rozwoju – jest próbą zachowania i ocalenia jednostki ludzkiej przed procesem monizacji, «zjednoczenia» z materią czy z Bogiem i pozwala na próbę przekroczenia podstawowych antynomii”<sup>20</sup>. Taki nieosobowy rodzaj zlewania się z innymi osobami jest patologiczny. Zdrowa relacja międzyosobowa zachowuje granice między „ja” a „ty” („ty” a „ja”) bez zagarniania, przyswajania, czy pochłaniania innych „ja”. Relacja symbiotyczna możliwa jest do pomyślenia tylko w przypadku niemowlęcia w łonie matki. Przenoszenie tego typu identyfikacji na życie dorosłego uważał Dąbrowski za perwersyjne, prymitywne lub urojeniowe, a także po prostu za reakcję infantylną, która usprawiedliwiona jest tylko wtedy, gdy człowiek znajduje się w stanie dramatycznego zagrożenia, którego nie potrafi sam zlikwidować ani przekroczyć.

Traktowanie istnienia Boga w sposób urojeniowy, „obrazkowy”, oparty na własnych lub cudzych wyobrażeniach, Dąbrowski uważał za iluzję, która z punktu widzenia ontologii jest absurdalna, występuje jednak dość powszechnie, zwłaszcza w społecznościach lub u osób dramatycznie zagrożonych w swoim fizycznym istnieniu, w granicznych stanach choroby, cierpienia, samotności czy śmierci. Zauważył, że gdy brakuje empirycznego potwierdzenia pozytywnych wymiarów życia, człowiek zagrożony postrzega osoby decydujące o losie innych jako „boskie” (lub „demoniczne”) i łatwo zaczyna traktować swoich prześladowców właśnie jako takich empirycznych „bogów”. Człowiek, tracąc wolność i związaną z nią wolę egzystencji, może „wcielić się” w struktury diabelskiej immanencji.

Dąbrowski bardzo często podkreślał znaczenie ludzkiej autonomii, wzmacnianej przez akty transcendencji, które uważał za podłoże każdej realistycznej ujmowanej relacji typu „ja”–„ty”. Ujęcie to zbliżało się do idei Martina Bubera, który – tak jak wcześniej Plotyn – analizował jaźń w doświadczeniu ekstazy. Jak twierdził Edward Abramowski, ekstaza mistyczna bliska jest ekstazie twórczej i ekstazie religijnej<sup>21</sup>. Ekstazy doświadczenie własnego istnienia musi być zatem również bliskie ekstazie terapeutycznej. Ekstaza jest zresztą doświadczeniem powszechnym: poznanie mocy (i niemocy) własnego istnienia staje się udziałem wszystkich ludzi w ekstazie narodzin i śmierci.

Redukcja transcendencji do ekstazy ograniczałaby jednak istnienie do samotnego ego i jego samoświadomości. Tymczasem ważnymi formami egzysten-

<sup>20</sup> K. Dąbrowski, *Elementy filozofii rozwoju*, Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej, Warszawa 1989, s. 77.

<sup>21</sup> Por. E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna*, PWN, Warszawa 1980, s. 460, 488.



cialnej ekstazy są relacje empatii, miłości i przyjaźni, które także wzmacniają świadomość osobowego istnienia. Przeciwwstawiają się one represywnym formom doświadczenia lęku związanego z immanencją choroby, bólu i cierpienia.

Głównym sposobem poznawania własnego istnienia jest przeżycie, które ukazuje się jednostce jako talent samo-wybrania, samo-potwierdzenia i samo-przekraczania „ja” w kierunku innego „ja” („ty”). Ekstaza zamieniająca się w relację „ja”–„ty” jest istnieniotwórcza. Samo „ja” nie jest istnieniotwórcze, jeśli nie znajduje się w relacji do innego „ja” („ty”)<sup>22</sup>.

Podobne stanowisko zajmował Ferdynand Ebner, który swoją refleksję oparł na lekturze Nowego Testamentu, a zwłaszcza Ewangelii według św. Jana, oraz tekstów Pascala i Kierkegaarda. Twierdził on wprost, że „ja” nie ma charakteru źródłowego, lecz jest wtórne wobec „ty” i najczęściej pozostaje samotne i milczące – to zaś tworzy strukturę szaleństwa. Samotność na płaszczyźnie psychologicznej prowadzi do obłąkania. „Szaleniec zapada się w «otchłań Ja», ginie duchowo z powodu «samotności Ja»”<sup>23</sup>.

Dąbrowski upatrywał lekarstwo na ten rodzaj szaleństwa w pozytywnej dezintegracji samotności, a więc także w dezintegracji szaleństwa (co oznaczałoby także dezintegrację dezintegracji, czyli właśnie dezintegrację pozytywną).

Jako człowiek nauki, który uzupełniał swoje myślenie o wymiar religijny, Dąbrowski wskazywał granicę dezintegracji osobowości, ukazując ją w odnajdywaniu siebie w relacji ze swoim „ja”, w relacji do „ja” drugiego człowieka (w transferze projekcyjnym) oraz do „Ja” i osoby Boga. Zdawał sobie sprawę, że możliwe jest niebezpieczne zatarcie różnicy między „ja” ludzkim i „Ja” boskim.

„Ja jestem” wypowiedziane w samotności – jak twierdził Ebner – jest puste. Przekonanie Edmunda Husserla, że wielkość ludzkiego istnienia wspiera się na fundamencie absolutnej autonomii „ja” transcendentального<sup>24</sup>, nie zawsze więc znajduje potwierdzenie.

## LUDZIE WYBITNI

W swoich wykładach Dąbrowski przyznawał, że ludzie wybitni (twórcy, święci i bohaterowie) mają głębszy wgląd w rzeczywistość, przeczuwając jakiś

---

<sup>22</sup> Ujęcie takie jest oczywiście niemożliwe w obrębie filozofii klasycznej, zgodnie z którą istnienie poprzedza istotę, byt zaś nie rozwija się w kierunku istnienia, ale na gruncie istnienia. Zob. M. A. K r a p i e c, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1991.

<sup>23</sup> F. E b n e r, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 95.

<sup>24</sup> P o r. E. H u s s e r l, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 11-51.

rodzaj metafizycznego istnienia. Podobne stanowisko zajmował wcześniej personalista niemiecki (z wykształcenia chemik, ekonomista, medyk i teolog) Romano Guardini, który tak pisał o pojęciu osobowości: „Szczególnie jasno pojęcie to weryfikuje się na przykładzie ludzi wielkich, twórców [...] stanowi ono normę traktowania współczesnego człowieka w ogóle”<sup>25</sup>.

Ludzie wybitni czy genialni pomimo swoich niekiedy katastrofalnych zachowań i dramatycznych losów tworzą niemal osobny gatunek w ramach supergatunku homo sapiens sapiens. Ludzie tacy „skazani” są w swoim życiu na rozwój przyspieszony, są nastawieni bądź narażeni na permanentne doświadczanie śmierci i jej przekraczanie. Ich wola nieśmiertelności jest większa niż wola zdrowia i choroby, wola mocy czy wola doskonałości. Podobnie – według Dąbrowskiego – przebiega życie wszystkich ludzi cierpiących (chorych, zranionych, wykluczonych, okaleczonych, uwięzionych, zniewolonych), którzy doświadczają morderczej immanencji i starają się wyrwać z jej ram w sposób ekstacyjny, czasem także morderczy i samobójczy. W takim przypadku można by mówić o tragicznej woli zlikwidowania własnej immanencji w imię przynoszącej ulgę transcendencji, która utożsamiona zostaje ze śmiercią.

Pamiętajmy, że w pierwszym okresie swoich badań i twórczości naukowej Dąbrowski znajdował się pod ogromnym naciskiem teorii eugenicznej, której zwolennicy – podążając za myślą Platona – poszukiwali genów doskonałości i która była swego rodzaju genetyką genialności. Platon, a za nim Dąbrowski, „geny” takie znajdował w zjawiskach nie tylko integracji, ale także dezintegracji: w pasji, szaleństwie, psychozie i autodestrukcji (samobójstwie). W zachowaniach i losach zarówno ludzi zwykłych, jak i ludzi genialnych dostrzegał rodzaj psychotycznej transcendencji lub transcendencji w psychozie.

Personalnymi superwzorcami dla Kazimierza Dąbrowskiego teorii osobowości byli w starożytnej Europie Sokrates i Jezus, a we współczesnej Polsce Maksymilian Kolbe i Janusz Korczak, których psychiatra uważał za świętych. Ubolewał, że w judaizmie nie istnieje procedura uznawania świętości podobnej do tej, która występuje w chrześcijaństwie, przez co Korczak pozostaje niejako pokrzywdzony. Dąbrowski ukazywał, że istnienie „idzie” przez śmierć, że jest w śmierci zanurzone i że się z niej wyłania, że człowiek żyje w śmierci. Świętość stanowi zaś znak nieśmiertelności. Znajdował na to wszystko także prywatne dowody, gdy prowadził badania anatomiczne ludzi zmarłych, medytował nad śmiercią własnych rodziców i rodzeństwa (zmarli z powodu epidemii), gdy potem w klinice uniwersytetu w Genewie pisał doktorat z me-

<sup>25</sup> R. G u a r d i n i, *Struktura bytu osobowego*, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. M. Turowicz, Znak, Kraków 1969, s. 175. Można tu przytoczyć także myśl Marcela Prousta – na którego często powoływał się Dąbrowski – iż sztuka przynosi nam dowód, że istnieje coś oprócz nicości (por. M. P r o u s t, *Un entretien au Ritz*, w: J. Benoist-Méchin, *Avec Proust*, Éditions Albin Michel, Paris 1977, s. 155n.).

dycyny na temat „zwykłych samobójców”, i nad rolą samoderżenia, gdy pisał doktorat w Katedrze Psychologii uniwersytetu w Poznaniu<sup>26</sup>.

## ONTOLOGIA EGZYSTENCJALNA

Dla zjawisk psychofizycznych uznawanych za patologiczne Dąbrowski szukał nie tylko wyjaśnień psychologicznych, lecz jakiejś normy wyższej, pewnej ontologii egzystencjalnej. Znajdował ją w afirmacji śmierci przez dwie wzorcowe postaci kultury europejskiej – heretyków religijnych swoich czasów, którzy zgodzili się na swoją śmierć: Sokratesa i Jezusa. Pierwszy stał się symbolem europejskiej etyki logicznej, drugi natomiast symbolem etyki religijnej; pierwszy moralnym bohaterem, drugi moralnym świętym. Tak też postaci te rozumiane są do dziś, po ponad dwóch tysiącach lat od chwili ich fizycznego pojawienia się na świecie. Można powiedzieć, że Sokrates i Chrystus tworzą swego rodzaju europejski haplotyp egzystencjalny, etyczny i religijny, do którego należą już nie tylko Europejczycy, lecz także ludzie całego świata. Stoi on u podłoża „haplotypu ontologicznego” ludzkości, a więc zawiera jakiś rodzaj konieczności – bez niego ludzkie istnienie staje się nieludzkie lub antyludzkie.

Aby opisać ludzkie życie, które stając na granicy bytu i nicości, najpierw w tę nicość wpada, następnie zaś się z niej wydobywa – potrzeba pojęcia istnienia, które stanowiłoby łącznik między dwoma stanami ontycznymi świa-

<sup>26</sup> Dąbrowski sporządził listę ponad dwustu osób, które uznał za ludzi genialnych (por. T. Kobierzycki, *Jaźń i twórczość. Studia z filozofii człowieka*, Muzaia, Warszawa 2012, s. 176-192). Wśród geniuszy wymieniał mistrzów transcendencji w zakresie muzyki (np. Ludwiga van Beethovena, Fryderyka Chopina, Stanisława Moniuszkę, Wolfganga Amadeusza Mozarta, Karola Szymanowskiego czy Beatlesów), literatury i dramatu (np. Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Cypriana Kamila Norwida, Stanisława Wyspiańskiego, Stefana Żeromskiego, Fiodora Dostojewskiego, Franza Kafkę, Johna Keatsa, Gérarda de Nerval, Alfreda de Musseta, Edgara Allana Poe, Marcela Prousta, Josepha Conrada, Antoine’a de Saint-Exupéry’ego, Dantego Alighieri, Williama Shakespeare’a czy Stanisława Wyspiańskiego), wizualizacji, czyli rzeźby i malarstwa (np. Michała Anioła czy Vincenta van Gogha), aksjologii (etyki i religii) (np. Ramakrysznę, Sokratesa, Jezusa, Pawła z Tarsu, Buddę, Savonarolę, św. Teresę z Ávila, św. Franciszka z Asyżu, Janusza Korczaka, Ghandiego, Maksymiliana Kolbego, Alberta Schweitzera czy św. Matkę Teresę z Kalkuty), psychofizjologii (np. Williama Jamesa, Abrahama Maslowa czy Carla Rogersa), psychoanalizy (np. Sigmunda Freuda, Alfreda Auera, Ottona Weininger czy Carla Gustava Junga), psychiatrii (np. Pierre’a Janeta, Karla Jaspersa, Clifforda Beersa, Paula Abely’ego czy Antoniego Kępińskiego), neurofizjologii (np. Charlesa Sheringtona czy Johna H. Jacksona), empatii i więzi społecznych (np. Stanisława Żółkiewskiego, Joannę d’Arc czy Charlesa de Gaulle’a) oraz mistyki, metafizyki i filozofii (np. Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Blaise’a Pascala, Immanuela Kanta, Georga W.F. Hegla, Sorena Kierkegaarda, Friedricha Nietzschego, Miguela de Unamuno, Jeana-Paula Sartre’a, Alberta Camusa, Gabriela Marcela czy Ludwiga Wittgensteina).

ta – bytującym i nicującym<sup>27</sup>. Choroba fizyczna czy psychiczna jest udręką życiową, która stanowi element immanencji, ale jednocześnie przynależy też do transcendencji. Nie jest to transcendencja łagodna i miłosna, ale brutalna, wymuszona przez uraz, ból, mękę i śmierć, w której niknie podmiot.

W wieku dziewiętnastym Kierkegaard stawia pytanie o możliwość samo-destrukcji i udziela na nie odpowiedzi: „Czy człowiek ma prawo chcieć swej destrukcji? Nie. Dlaczego nie? Ponieważ rzecz tego rodzaju ma swoją podstawę albo w znudzeniu życiem, itd. – i powinno się być na tyle silnym, by je zwalczać – albo jest to chęć bycia kimś więcej niż człowiekiem. [...] rozum ludzki potrafi dostrzec, że tutaj ofiara [duń. Underegang – zguba, destrukcja, upadek, zagłada – T.K.] odniosłaby ogromny skutek, pozwoliłaby człowiekowi znaleźć właściwe miejsce. Jednakże pragnienie własnej destrukcji jest dla człowieka czymś zbyt wzniosłym. Chęć własnej destrukcji jest czymś tak wzniosłym, że ten zamiar w stanie doskonale czystym może występować tylko u Istoty Boskiej”<sup>28</sup>. Kierkegaard dodaje, że w każdym człowieku, który chciałby dokonać czegoś takiego, zawsze znajdować się będzie domieszka melancholii: „Tu zatem tkwi błąd. Być może jest to stłumione pragnienie itd., coś, nad czym człowiek samowolnie rozpacza (ponieważ dla Boga wszystko jest możliwe), a jego namiętność popycha go do tego rodzaju heroizmu”<sup>29</sup>. Rys wzniosłości ludzkiego dramatu egzystencjalnego jest wyraźnie widoczny również w teorii dezintegracji pozytywnej.

Świadomość ludzka odrywa się od zdarzeń fizycznych, prowadząc w stronę tego, co metafizyczne. Paradoks ten trudno wyjaśnić na gruncie ontologii zakładającej, że byt jest, a niebytu nie ma, a więc w sposób prywatny traktującej negację werbalną na równi z bytami, które mogłyby nie istnieć. Bardziej odpowiednią wydaje się tu ontologia, która nie izoluje bytu od nicości, traktując te dwa stany nie jako byty, lecz jako semantyczne wskaźniki jednego bytu w skrajnych stanach jego istnienia. Tego rodzaju negatywną semantykę wykorzystuje Dąbrowski w swoim ujęciu dezintegracji pozytywnej, dzięki czemu to, co negatywne – podobnie jak to, co pozytywne – może zostać uznane za przejściowe.

To, co pozytywne, i to, co negatywne, są jako takie nierozdzielne, nie „ontologizują się” jako dwa odrębne światy, lecz są jednym i tym samym światem, który synchronizuje się i desynchronizuje, nie przestając istnieć jako powiązane z sobą procesy, które zmierzają do istnienia. Wyłaniają się one stale z procesów zmierzających do nieistnienia, dzięki bodźcom pochłaniającym negację.

<sup>27</sup> Por. J. P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 33-54.

<sup>28</sup> S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 65.

<sup>29</sup> Tamże.

## ROLA „JA”

Ilustrując swe przekonanie o stabilizującej roli „ja”, Dąbrowski identyfikował je z ośrodkiem dyspozycyjno-kierowniczym, który ma charakter popędowo-emocjonalny lub wyobrazeniowo-intelektualny. Podobny pogląd wyrażał wcześniej Edward Abramowski, dowodząc, że szoki emocjonalne (przestrach) czy somatyczne (na przykład rany lub uszkodzenia) mogą być pamiętane i dziedziczone, mogą też wpływać na życie i zachowanie jednostki przez ukryte w pamięci emocjonalnej „stany bezimienne”. Akceleracja poznawcza, superwrażliwe receptory komórkowe i nerwowe tworzą taki stan jaźni, dzięki któremu człowiek przekracza detereminizmy genetyczne („ja”), przekracza poziom zmiennych stanów życia i śmierci, podnosząc je na poziom świadomości i samoświadomości, które transcendują zmienność w kierunku istnienia. Tam też „ja” (podmiot, osobowość, osoba) znajduje swoje źródło i spełnienie, stałe i wieczne, poza życiem i poza śmiercią. W tym sensie można się zgodzić z sugestią Abramowskiego, że podmiot jest transcendensem przekraczającym własne role, funkcje społeczne czy stany psychiczne i poznawcze dzięki alternacji zmysłowej i umysłowej, którą można zdefiniować jako stan wizji, projekcji czy wiary przekraczający wszystkie braki tworzące w podmiocie („ja”) stany agnostyczne<sup>30</sup>.

Kazimierz Dąbrowski często – zwłaszcza w terapeutycznej części swojej teorii dezintegracji pozytywnej – czerpie ze słownika św. Jana od Krzyża („noc duszy”), Kierkegaarda („trwoga i drżenie”), czy Karla Jaspersa („pasja nocy”)<sup>31</sup>. Język jego analiz i opisów jest nasycony ekspresją stanów nadzwyczajnych, granicznych, skrajnych. Kontekstualizuje on i równoważy na poziomie semantycznym stany męki, urazu, choroby i śmierci. Język tych opisów jest często zgodny z językiem religijnym lub literackim, który bardziej ceni metaforę i stany ekskluzywne niż wszelkiego rodzaju inkluzje, które ukazują świat znormalizowany i popolity<sup>32</sup>.

Podstawowa definicja osobowości była przez Dąbrowskiego kilkakrotnie modyfikowana. W książce *Elementy filozofii rozwoju*, opublikowanej już po śmierci autora, osobowość jest określona jako: „(1) samoświadoma,

<sup>30</sup> Zob. E. A b r a m o w s k i, *Dusza i Ciało (Prawo współrzędności psychologicznej rozpatrywane ze stanowiska teorii poznania i biologji)*, Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, Warszawa 1903; t e n ż e, *Modlitwa jako zjawisko kryptomnezji*, „Przegląd Filozoficzny” 15(1912), s. 348-370; t e n ż e, *Rzeczy pozaumysłowe*, „Przegląd Filozoficzny” 15(1912), s. 449-461.

<sup>31</sup> Por. D ą b r o w s k i, *Elementy filozofii rozwoju*, s. 20.

<sup>32</sup> Język wykładów Dąbrowskiego i jego pism nie sprowadza się do języka opisów klinicznych. Być może polski psychiatra przyjął wskazówki Karla Bühlera, u którego odbywał staż. Bühler wyróżniał trzy funkcje zdań: wywołanie działania (niem. Auslösung), przedstawienie stanu rzeczy (niem. Darstellung) oraz przekazanie nastroju (niem. Kundgabe) (zob. K. B ü h l e r, *Die Axiomatik der Sprachwissenschaften*, Klostermann, Frankfurt am Main 1966).

(2) samowybrana, (3) autonomiczna, (4) autentyczna, (5) samopotwierdzona (czyli zobiektywizowana) i (6) samowychowująca się (7) jedność podstawowych właściwości w rozwoju (indywidualnych i powszechnych), które były przedmiotem pracy w wymienionych tu dynamizmach<sup>33</sup>. Definicja ta zakłada podleganie jednostki zmianom ilościowym i jakościowym i jednocześnie zachowanie centralnego miejsca jakości podstawowych.

Problem samoświadomości Dąbrowski łączy ze zjawiskiem interioryzacji i eksterioryzacji poznania samego siebie. Treścią tego poznania jest odkrycie siebie jako kogoś złożonego ze składników przedmiotowych i podmiotowych. Ich dostrzeżenie pozwala jednostce różnicować w sobie składniki reistyczne i personalistyczne, czyli wprowadzać „do swojego życia i rozwoju osobowości dynamizm «przedmiot-podmiot w sobie»”<sup>34</sup>. Tego rodzaju poznanie ma charakter personalizujący, pozwala bowiem zamienić egocentryzm i egoizm w alterocentryzm i altruizm. Wymaga to jednak uznania przez człowieka najpierw jego reistycznej natury, która powinna służyć naturze personalistycznej. Ta ontologiczna jednia (dwujednia) podlega w procesie poznania rozdwojeniu i dekonfiguracji.

Jednostka może postrzegać inną jednostkę jako podmiot, siebie zaś jako przedmiot, może zatem przyjąć rolę, postawę i postać sługi wobec innego. Źródłem takiej samoświadomości nie jest samo myślenie, lecz intuicja, medytacja i kontemplacja. Oprócz interioryzacji i eksterioryzacji wielką rolę w rozwoju samoświadomości odgrywa wgląd we własny dramat egzystencjalny, który Dąbrowski nazywa dramatem rozwojowym. Jego podłożem jest wyjątkowy rodzaj konfiguracji psychosomatycznej, którą tworzy wiele organów ciała oraz wiele ożywiających je i uśmiercających procesów neuropsychicznych.

W stworzonym przez Dąbrowskiego modelu osobowości ważną rolę odgrywa sześć kategorii o charakterze nie tylko ontologicznym, ale także egzystencjalnym. „Ja” konfigurowane jest przede wszystkim przez popęd i uczucia oraz wyobrażenia i intelekt. Ich „napęd” stanowi energia życia – Bergsonowski „élan vital” – której wyrazem jest ruch i rozwój. W koncepcji tej popęd odgranicza to, co psychiczne, od tego, co somatyczne, lecz pozostaje także w związku z ludzkim „ja”. Warto w tym kontekście przypomnieć, że filozofem, który spersonalizował popęd i wydedukował go z absolutnego „Ja” był Johann Gottlieb Fichte.

W Dąbrowskiego teorii osobowości popęd jest siłą korelatywną dla „ja” i „nie-ja”, podobnie jak na innym poziomie rozwoju, czy też w innej jego fazie, siłą taką stanowi świadomość. W teorii tej popęd jest główną reprezentacją cielesności, świadomość natomiast (samoświadomość) to reprezentacja tego, co

<sup>33</sup> Dąbrowski, *Elementy filozofii rozwoju*, s. 79.

<sup>34</sup> Tamże, s. 74.



pozacielesne. Popędy i uczucia są prążyćródłem jaźni i głównym dynamizmem transcendencji. W teorii Dąbrowskiego popędy i ruch ulokowane są na dwu pierwszych poziomach rozwoju, na poziomie trzecim dynamizmem takim są uczucia, a na dwu pozostałych – świadomość. Wszystkie one stanowią dynamizmy indywidualnej personalizacji. Popędy, podobnie jak świadomość, wytwarzają stany i relacje empiryczne i behawioralne, a także transcendentalne.

### POPEĘDY I EMOCJE

W ujęciu Dąbrowskiego popędy są energetyczną, ruchową i emocjonalną reprezentacją napięć pochodzących z wnętrza ciała. Napięcia te, gdy po powiązaniu ich z emocjami przedostają się do umysłu, postrzegane są jako realne. W procesie tego poznawczego transferu wrażenia popędowe podlegają nie tylko emocjonalizacji, ale również wizualizacji i intelektualizacji, a niekiedy się ontologizują, tworząc podłoże indywidualnej formy istnienia. Popędy ukazują się jako system konkretnych impresji i ekspresji, stanowiący kod energetyczny i semantyczny osobowości. Można je traktować jako pierwotne źródła immanencji i transcendencji, co pozwala opisywać je nie tylko negatywnie (jako siły agresywnej obrony), ale także pozytywnie (jako siły transgresyjnej odwagi). Są one pierwotnie skierowane ku śmierci, podczas gdy proces ludzkiej samorealizacji zwraca się ku życiu. Popędy mogą zatem mieć charakter transcendensu, relacji i mocy.

Kazimierz Dąbrowski nigdy nie stawiał diagnozy bez przeprowadzenia testów neurologicznych i neuropsychologicznych. Chociaż z jego teoretycznych opisów znika kategoria cielesności (z wyjątkiem pojęcia popędów), odniesienia do niej pozostają jednak w jego praktyce jako „nauka niepisana” i są rejestrowane w dokumentacji medycznej. Niestety dokumentacja ta pozostaje jak dotąd w znacznym stopniu nieopracowana.

Wśród myślicieli polskich chyba tylko Antoni Siemianowski (a za nim Ryszard Kozłowski), badając filozoficzne podstawy personalizmu, zwrócił uwagę na znaczenie ciała dla istnienia osoby. Tylko ciało człowieka – twierdzi Siemianowski – nie zaś sfera przeżyć osobowych, ujawnia strukturę substancjalną. Przeżycia osobowe mają natomiast własną strukturę, która jest nie tylko ich podłożem, ale i samym ich źródłem<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Na pytanie, czy do człowieka można stosować pojęcie substancji, Siemianowski odpowiada twierdząco: „Jako byt cielesny [człowiek] jest [...] jednak tak ukształtowany, że jest całością, która ujawnia jedność substancjalną taką samą, jak rzeczy czy ciała, ma bowiem w sobie samym podstawę swego bytu. A substancja to nic innego jak bycie w sobie, a nie w czymś innym, to bycie podmiotem ścisłego orzekania i atrybucji, bycie jednolitym, zamkniętym w sobie podłożem zmian i podstawą

W Dąbrowskiego teorii osobowości ciało (struktura popędu) i jego funkcje traktowane są również negatywnie. Wskazują na to opisy potencjałów cielesnych i ruchowych, które przeszkadzają personalizacji jednostki, ograniczając jej rozwój „ku górze”. Wydaje się, że autor dezintegracyjnej koncepcji rozwoju jako lekarz stykał się przede wszystkim z anatomicznymi defektami ciała i nadawał im z konieczności znaczenie negatywne, zarazem widząc w impulsach ciała przyczyny egzystencjalnych (i moralnych) trudności. Dopiero w sprzężeniu z uczuciami impulsy te zyskiwały w jego opisach charakter pozytywny. W stworzonym przez niego modelu główną siłą personalizacji leczniczej i rozwojowej są właśnie uczucia.

Dzięki sprzężeniu popędów z emocjami działania tych pierwszych mogą być korygowane przez wysublimowane z popędów emocje transgresyjne. Dopiero one mogą ułatwiać samotranscendencję i uchronić jednostkę przed samozamknięciem (zwłaszcza, gdy wzmacniany jest biegun agresji, stanowiący mechanizm obronny). Uczucia mogą jednak wzmacniać także element regresywny, możliwy do uzyskania dzięki sublimacji popędów i uczuć. Nie byłoby to realne, gdyby nie zawierały one w sobie potencjału transcendencji. Ruch ku transcendencji jest tu niemal tożsamy z ruchem ku istnieniu nie tylko fizycznemu, ale i metafizycznemu.

Kiedy potencjały emocjonalne są zbyt słabe, uszkodzone lub zablokowane, człowiek staje się więźniem własnych popędów (psychopata, destruktor, kryminalista lub psychotykiem). Podobnie umysł, gdy pozostaje „niedorozwinięty”, może stać się więzieniem dla „ja”. Sama świadomość nie zabezpiecza w pełni możliwości transferu „ja” w stronę istnienia (i jaźni), co zauważa już Bergson<sup>36</sup>. Problemy takie rejestrował także Dąbrowski, który był zdania, że możliwe (i potrzebne) jest empiryczne, transowe i transcendentalne przekroczenie własnego „typu psychicznego”, a także własnego „cyklu życiowego”, otwierające człowieka na istnienie metafizyczne.

## MYŚLENIE, MIŁOŚĆ I TRANSCENDENCJA

W swoich wykładach Dąbrowski wskazywał na ograniczoną rolę myślenia i świadomości w procesie transcendencji. Skłaniał się ku opinii podobnej do poglądu Bergsona, który większą rolę w otwarciu „ja” na poznanie istnienia, siebie i świata przypisywał intuicji, niż intelektowi czy wyobraźni. Dąbrowski

tożsamości” (A. S i e m i a n o w s k i, *Antropologia filozoficzna*, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentium, Gniezno 1996, s. 86).

<sup>36</sup> Por. H. B e r g s o n, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 269; por. też: F. M a j, *Zarys filozofii twórczości Henryka Bergsona*, Stakroos–Muzaios, Warszawa 2008, s. 38n.

większą rolę przyznawał także uczuciom i pamięci (pamięci emocjonalnej), które pozwalają „przebić się” do rzeczywistości i otwierać „ja” na istnienie metafizyczne. Uważał, że intelekt, myślenie może tylko opracowywać dane poznawcze, stabilizować je i zamykać, nie pozwala się im jednak ontologizować, co dokonuje się w poznaniu intuicyjnym. Dąbrowski powtarzał za Husserlem, że „jednostronna racjonalność zawsze może stać się złem”<sup>37</sup>.

W rzeczywistości cały system zmysłowy, podobnie jak system umysłowy, może przyjmować stan otwarcia albo zamknięcia. Niekiedy sytuacje i relacje mogą okazać się trwalsze i bardziej pierwotne niż obiekty i podmioty (o czym pisali między innymi Melanie Klein, Dawid Winnicott, Martin Buber czy Emanuel Lévinas). Ukierunkowanie popędu na cel pozwala pomyśleć inność, rozumianą nawet tak radykalnie, jak to, co ujawnia się w dezintegracji, w której jednostka traci wprawdzie spójność personalną i miłość, ale odkrywa transcendencję i otrzymuje wolność.

Ujęcie to łączy Dąbrowskiego teorię osobowości z rozumieniem relacji proponowanym na przykład przez metafizykę tomistyczną, lecz przede wszystkim z teorią uczuć i pamięci (wypracowaną przez Platona, św. Augustyna, Pascala i Bergsona), które według autora teorii dezintegracji pozytywnej związane są z poznaniem noetycznym i thymicznym. Dąbrowski daje pierwszeństwo „poznaniu serca”, uważając je (obok popędów) za poznanie ontogenetyczne, poznanie umysłowe traktuje zaś jako filogenetyczne. Twierdzi, że poznanie ludzkie jest zależne od konfiguracji połączenia tego, co dziedziczne (genetyczne), z tym, co nabyte (epigenetyczne), a także z tym, co transcendentne w stosunku do danych pochodzących z tych dwu źródeł.

Dąbrowski zakładał, że tylko miłość jest otwarciem na inność w sobie i w drugim, poza sobą, na transcendencję nie tylko w życiu, ale i w śmierci. Ten, kto kocha i jest kochany, nie umiera, choćby został zabity, wtrącony w chorobę czy w rozpacz. Miłość jest w wielu kulturach symbolem wieczności i zbawienia oraz siłą udzielającą nieśmiertelności temu, co śmiertelne. Dąbrowski rozszerza pojęcie miłości, znajdując jej źródła w opiece, trosce o innego i empatii, a rozwinięcie w przyjaźni. Miłość, empatia i przyjaźń stanowią podłoże wiecznych w sensie mistycznym i ontologicznym związków i relacji. Śmierć zaś, według Dąbrowskiego, może zostać przekroczona, niejako umrzeć, nie tylko w fizycznej śmierci, lecz także w miłości, przyjaźni i empatii. Śmierć zanurzoną w miłości, przyjaźni i empatii można uznać za źródło wieczności i życia, które replikuje się i odnawia, ukazując podobieństwo do biologicznej ciągłości, która decyduje o odczuwaniu wieczności bytu zakorzenionego w kosmosie i biosie.

W tym miejscu trzeba jednak wspomnieć, że prawdziwą przyczyną życia w śmierci i śmierci w życiu (czy też – liniowo rzecz ujmując – życie-śmierci)

<sup>37</sup> Husserl, dz. cyt., s. 40.

jest nie tylko brak miłości, ale i brak wolności. Kto nie wie, jak kochać i być wolnym, nie wie też, jak żyć, jak korzystać z istnienia. „Istnienie” zaś to inne imię miłości i wolności, w chrześcijaństwie utożsamiane również z imieniem Boga. Istnienie miłości i wolności rozwiązuje w jakimś istotnym sensie problem choroby i śmierci, problem narcyzmu i autyzmu, psychopatii i psychozy, a także niemal całość problemów semantycznych, ontologicznych i klinicznych psychiatrii. Semantyka i ontologia psychiatryczna, oparte na eksploatacji doświadczenia strachu i lęku przed urazem, zostają przez Dąbrowskiego podane medycznej dekonstrukcji i personalistycznej rekonstrukcji.

Teoria dezintegracji pozytywnej nie tylko chce ocalić i uleczyć (zbawić od śmierci i cierpienia) już na poziomie popędu obszar tak zwanej patologii, choroby, destrukcji i szaleństwa, które obejmują cierpienie powodowane przez nieszczęśliwe wypadki i intencjonalną agresję oraz przez techniki medykalizacji, kryminalizacji czy religijnego potępienia tych stanów. Podejście Dąbrowskiego pozwala domagać się personalistycznej interpretacji tak zwanych zjawisk patologicznych, a także całej psychiatrii, która dostarczyła wygodnego sposobu eliminacji z pola dyskusji stanów wyjątkowych, granicznych, bolesnych i tragicznych.

To, co psychopatologiczne, staje się nagle problemem dla ontologii podmiotu – dzieje się to wskutek zbyt wąskiego zawężenia pola jej zainteresowań do problemów „czystych” lub oczyszczonych aksjologicznie (przykładem takich zabiegów może być oskarżanie popędów o wyzwalanie zachowań negatywnych, „patologicznych”). W zmedykalizowanej historii świata obserwujemy tendencje do sakralizacji urazu, do jego demonizacji. Proces ten rozpoczął się od sakralizacji i demonizacji faktu narodzin i śmierci (w opowieści o Adamie i Ewie), i trwał przez eugenizację narodzin i śmierci (w historii Sokratesa) aż do teizacji narodzin i śmierci (w dziejach Chrystusa). W kulturze europejskiej człowiek rozpoznaje w tym procesie rodzaj archetypalnej idei życia przez śmierć. Model taki musi zakładać pewien stan metafizyczny – stan ani życia, ani śmierci – który jest syntezą wszelkiego typu rozdwojeń, alienacji, kryzysów, antynomii: syntezą utrzymującą poczucie jedności i stabilności bytu jako bytu.

Jednym z problemów, którymi zajmował się Kazimierz Dąbrowski, było zagadnienie zdrowia i choroby psychicznej. Jako symboliczny można tu potraktować problem melancholii, która w języku medycznym otrzymuje nazwę depresji. Problem ten w wieku dwudziestym podejmowali: Karl Jaspers, Albert Camus, Jean-Paul Sartre i Emil Cioran, a w Polsce Stanisław Brzozowski i Stanisław Ignacy Witkiewicz<sup>38</sup>, do których Dąbrowski w różnym stopniu nawiązywał.

<sup>38</sup> Emil Cioran twierdził, że melancholia to psychiczne „rozszerzanie się i próżnia, którym nie sposób zakreślić granicy” (E. C i o r a n, *Na szczytach rozpacz*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 60).

Romano Guardini, twierdził, że „melancholia (niem. die Schwermut) jest koniecznością narodzin w człowieku tego, co wieczne”<sup>39</sup>. Wprawdzie Dąbrowski nie cytował Guardiniego, to jednak rozumował w podobny sposób. Jego pogląd na temat melancholii można by radykalizować, rozszerzając jej pojęcie tak, by obejmowało wszelkie stany nerwicy i psychonerwicy, a także niektóre psychozy i schizofrenie, uznając je za stany, w których jednostka doświadcza pustki i jej antynomii. Są to stany doświadczalne, psychologiczne i egzystencjalne, które wszakże wyrwają człowieka z istnienia „na niby”. Te same doświadczenia zmieniają się jednak niekiedy w egzystencjalne „piekło”, wzmacniane przez neuropatie, psychopatie czy socjopatie, a także w wojny, morderstwa, holokaust legitymizowane pseudomoralnymi (eugenicznymi) hasłami.

Przypomnijmy, że najważniejszy w kulturze chrześcijańskiej zakaz „nie zabijaj” oparty jest na postulacie metafizycznej miłości i wolności. Można go przełożyć na pewien rodzaj mistycznej ontologii, wyrażonej w postulacie „żyj i nie umieraj”. Życie ludzkie jest jednak podzielone zarówno od wewnątrz, jak i od zewnątrz. Dąbrowski wskazuje na siły dzielące lub modyfikujące ludzką egzystencję fizyczną i metafizyczną, formułując sześć antynomii: dobra i zła, miłości i nienawiści, życia i śmierci, podmiotu i przedmiotu, wolności i przymusu oraz rozwoju i niezmienności.

Antynomie te mogą być przekraczane w rozwoju, który stoi na straży tożsamości i jedności bytowej człowieka jako osoby i osobowości. Rozwój ten przebiega od determinizmu biologicznego, przez determinizm społeczny do determinizmu osobowego i jest możliwy dlatego, że człowiek dysponuje wolnością. Miłość i wolność stoją na straży równowagi determinizmu i indeterminizmu, zamieniają chaotyczne tendencje rozwoju w porządek, będący rezultatem zintegrowania – na poziomie egzystencjalnym – (nieśmiertelnej) miłości z metafizyczną wolnością (autonomią).

## ONTOETYCZNE PODSTAWY ZDROWIA I CHOROBY

Zarysowana tu filozofia rozwoju, stanowiąca próbę opisu rozdarcia doświadczanego przez człowieka, ukazuje, w jaki sposób antynomie przywodzą osobę do „do granicy empirii sensualnej i empirii transcendentalnej, która doprowadziła do granicznego uchwycenia transcendentalnych «ja» i «ty», do ich uzgodnienia, do traktowania ich jako całkowicie odrębnych, z drugiej zaś strony zespolonych istności”<sup>40</sup>. „Jest to filozofia esencji i egzystencji w której esencja ma tę przewagę, że bez jej stwierdzenia i określenia egzystencja ludzka

<sup>39</sup> R. G u a r d i n i, *O sensie melancholii*, tłum. B. Grunwald-Hajdasz, W drodze, Poznań 2009, s. 57.

<sup>40</sup> D ą b r o w s k i, *Elementy filozofii rozwoju*, s. 77.

staje się bezwartościowa. Tylko przez uchwycenie esencji w egzystencji ta ostatnia nabiera sensu dla rozwoju i filozofii jednostki ludzkiej<sup>41</sup>.

Problem istnienia osoby jest problemem metafizycznym. Bez metafizycznego „płaszczka”, który chroni fizyczne istnienie człowieka przed agresywnymi ingerencjami z zewnątrz, może on być poddawany systemowym procesom destrukcji (pamiętajmy o eugenicznych podstawach rasizmu, nacjonalizmu, totalitaryzmu, holokaustu, czystek etnicznych, manipulacji genetycznych czy wojen religijnych). Dlatego, jeśli nawet brak jest dostatecznych argumentów analitycznych uzasadniających teorię istnienia osoby, ujęcie to należałoby postrzegać jako najważniejsze osiągnięcie myśli chrześcijańskiej w dziejach kultury Zachodu. Z pewnością ma ono doniosłe znaczenie etyczne – nic nie stoi zatem na przeszkodzie, aby ten właśnie rodzaj etyki uznawać za właściwą ontologię człowieka, na co zwrócił uwagę francuski fenomenolog i filozof dialogu Emmanuel Lévinas<sup>42</sup>.

Nie sądzę jednak, żeby łatwo można było zrezygnować z Arystotelesowskiej teorii aktu i możliwości, która umożliwiła Tomaszowi z Akwinu zanalizowanie zagadnienia ludzkiego istnienia. Sprawa jest dramatycznie prosta: jeżeli założymy, że w bycie ludzkim nie ma niczego trwałego, to „wszystko płynie”. Moje wieloletnie doświadczenia terapeutyczne przekonały mnie, że gdyby nawet czegoś takiego, jak akt (w sensie Arystotelesowskim) nie było, trzeba by to wymyślić; w przeciwnym razie psychoterapia nie byłaby w ogóle możliwa. Psychoterapia opiera się bowiem na identyfikowaniu tożsamości, na szukaniu punktu stałego w ludzkiej naturze – na różnych poziomach i w różnych wymiarach. Ktoś, kto takiej tożsamości nie odnajduje, gubi się i ginie w (anty)aktach samodestrukcji, które zajmują miejsce tego, co jedynie trwałe.

Kazimierz Dąbrowski pragnął ocalić to, co dotychczas kierowane było na margines. Lekarstwo na choroby fizyczne i psychiczne znajdował nie tylko w preparatach chemicznych, ale także w przekazach werbalnych (na przykład w psychoterapii), które są pospolitą formą transcendowania ludzkiego „ja” i jego świata cielesnego i umysłowego, przekraczania go ku światu pozaumysłowemu i pozacielesnemu – ku rodzajowi świata, który mistycy identyfikują z „piekłem” lub „niebem”.

\*

Na zakończenie przypomnijmy słowa Henri Bergsona: „Ciągłość zmiany powadzi do tego, co nazywamy trwałością, jednością, substancjalnością osoby.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Zob. E. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000; zob. też: M. J ę d r a s z e w s k i, *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990.



Poprzez całe swoje istnienie osoba rozwija swoją przeszłość w swoją teraźniejszość, zachowując wszystko – czy to w świadomej, czy w nieświadomej pamięci – a także jeszcze coś do tego dodaje<sup>43</sup>. Człowiek starzeje się, ale jest na każdym etapie życia identyczny z sobą, nawet wtedy, gdy nie rozpoznaje już siebie mocą własnej świadomości. Konieczne jest znalezienie kryterium nieprzerwanej ciągłości całego procesu rozwoju łączącego jego pierwsze i ostatnie stadium, znalezienie czegoś, co zapewniłoby tożsamość oraz jej trwanie w czasie (i poza czasem). Na poziomie biologicznym taką rolę może spełniać kod genetyczny, na poziomie psychologicznym – temperament i charakter, na poziomie metafizycznym zaś – „ja” oraz istnienie (osobowość i osoba).

Problem istnienia osoby to problem nie tylko ontologii, ale także ontologicznie rozumianej etyki, która pojęcie istnienia przekłada na pojęcie wartości. Można zatem teorię dezintegracji pozytywnej odczytać jako zarys ujęcia ontoetycznych podstaw zdrowia i choroby, życia i śmierci człowieka. Oparta na niej teoria osobowości może zaś zostać interpretowana jako rodzaj ontoetyki medycznej (psychiatrycznej, psychoterapeutycznej, pedagogicznej). Aksjologia istnienia ma w niej pierwszeństwo przed klasycznie rozumianą ontologią istnienia, gdzie dobro osoby identyczne jest z bytem osobowości. Kazimierza Dąbrowskiego teoria osobowości i jego psychiatria zbliża się do „etyki chronienia osób”<sup>44</sup>, w której zabezpieczeniem istnienia ludzkiej osoby w jego sensie metafizycznym jest nie tylko fakt jej empirycznego istnienia, ale także Istnienie Osoby i Osoba-Istnienia.

---

<sup>43</sup> B e r g s o n, *Problem osobowości*, s. 26.

<sup>44</sup> W polskiej myśli personalistycznej nurtu klasycznego ten rodzaj refleksji przedstawił w sposób systemowy Mieczysław Gogacz (zob. M. G o g a c z, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 1998).