

Jan Wadowski

Metafizyka jako teoria poznania

Wrocławski Przegląd Teologiczny 8/2, 127-142

2000

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAN WADOWSKI

METAFIZYKA JAKO TEORIA POZNANIA

Jedną z fundamentalnych zagadek filozofii jest spór o pierwszeństwo. Spór o pierwszeństwo metafizyki i teorii poznania jest być może sporem akademickim i czysto teoretycznym, jednak u podstaw zarówno jednego, jak i drugiego leży coś niezmiernie istotnego, jakiegoś głębszego „zadziwienie”, wstrząs, szok czy zachwyt. Jednak do owego zadziwienia dodawana jest jako oczywistość suponowana teoria, iż musi istnieć określony i precyzyjny *początek*, co bynajmniej nie jest takie oczywiste. Początek czego? Jest to także spór na temat pierwszeństwa myśli i bytu. Spór, który wydaje się być zagadnieniem nie do końca postawionym, a jedynie wyrwanym z kontekstu źródłowego doświadczenia rzeczywistości. Filozofowie chcą za wszelką cenę ostatecznie ugruntować filozofię. Czy jest to dla nas w ogóle możliwe, jako osiągnięcie pełnej niezmiennej ostateczności? Czy możemy ugruntować jakoś filozofię i w ten sposób ustalić także w sposób ostateczny wszelkie możliwe odniesienia do rzeczywistości? Czy nie jest to zadanie niewykonalne? Skąd jednak w ogóle taki jego zamiar czy w ogóle zamiar stworzenia teorii wszystkiego?

Metafizyka nie jest dyscypliną, która została odkryta przed tysiącami i przetrwała niezmiennie do dzisiaj jako nauka doskonała, do której już nic nie musimy dodawać. Niewrażliwość metafizyki na jakiegokolwiek nowe dane może spowodować, że staje się ona nieczytelna, abstrakcyjna, niezrozumiała, a w ostateczności niepotrzebna. Dotyczy to zarówno koncepcji metafizyki „przedmiotowej”, jak i metafizyki podmiotowej. Należy próbować unikać zarówno jednej, jak i drugiej skrajności, pamiętając o tym, że model podmiotowo-przedmiotowy posiada istotne wady, w szczególności wadę alienacyjną, wyobcowującą, wadę uprzedmiotawiającą lub subiektywizującą¹. Faktem jest, że metafizyka bytu ode-

¹ A. Jarnuszkiewicz, *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*, Kraków 1994, s. 219 n.

sza – w szczególności po Kancie – w cień. Zaczęła się rozwijać metafizyka podmiotu. Jednak czy była to już metafizyka osoby, metafizyka personalna?

Metafizyka jako filozofia pierwsza, jako baza wszelkiego filozofowania, musi być równocześnie teorią poznania, a także filozofią ostatnią, echatologiczną, jeśli można tak powiedzieć. Najpierw jest *enigma* metafizyki, pierwsza podstawowa oczywistość, jak twierdzi Jarnuszkiewicz². Jarnuszkiewiczowi chodzi o pierwszy, szczególny fenomen, dlatego metafizyczny opis jest bezzałożeniowy. To, co bezzałożeniowe, musi mieć charakter intuicyjnej oczywistości. Oczywistość musi być rozpoznana intelektualnie, ale swą podstawę ma w intuicji. Można by ponadto zapytać, gdzie są ludzkie emocje, gdzie wola, gdzie wszystkie możliwe wcześniejsze, aktualne i późniejsze doświadczenia. Szczególnie mocno pytają o to nauki kognitywne. Pytanie metafizyki wyprowadzane ze zbyt wąskiej wiązki oczywistości musiało prowadzić do pluralizmu metafizycznego i do nieporozumienia w skali historii. Sama kategoria oczywistości jest w gruncie rzeczy bardzo niejasna. Co to jest oczywistość? Coś jest oczywiste w świetle pewnej zrozumiałości, klarowności natury przyjmowanej jako dana, a więc oczywista. Oczywistość jest kategorią pojawiającą się w kręgu jakiejś nieoczywistości, a więc pewnej mroczności³. Oczywistość więc ujawnia się tylko w perspektywie pewnej tajemnicy, mroczności, jest to jasny punkt w ciemnym kole. Niedostrzeżenie tej ciemności jest ślepotą zadowolonego z siebie „posiadania” prawdy. Niezwykle charakterystyczne dla „zwierzęcia metafizycznego” posiadającego tak nieprawdopodobne „urządzenie”, jakim jest mózg, jest pytanie o istotę. Czy myślenie istotne, zadziwienie, zrodziło się w próżni? Zadziwienie oznacza, że czegoś nie rozumiem, a rozumienie ma być najważniejsze. Czy rzeczywiście chodzi tylko o rozumienie? Dlaczego, kiedy mówi się o podstawach metafizyki inspirowanych Lévinasem i Husserlem nie wspomina się o intuicji? Dlaczego nie mówi się o intuicji mądrości i cudu?⁴ Pragnienie metafizyczne to czysta intuicja. Słusznie zauważa Jarnuszkiewicz, że zagadnienia metafizyczne są zadane wraz z rzeczywistością. W tym kontekście metafizyka nie jest rodzajem gry, ale rodzajem operacji poznawczych i egzystencjalnych wymuszających niejako pracę intelektu⁵. Czy w tym kontekście nie należy powrócić do tezy postawionej jeszcze w pracy *Dramat pytań egzystencjalnych*, że problem metafizyki należy do pytań egzystencjalnych, na które bezwzględnie trzeba sobie od-

² Tamże., s. 73.

³ R. Rożdżeński, *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Kraków 1991. Owa „mroczność” jest słusznie krytykowana przez Jarnuszkiewicza (MB 74-75). Jednak na miejscu tego autora tak pochopnie nie porzucałbym tego pojęcia, tym bardziej, że zdaje się on zapominać o niezwykle płodnym (i nie jedynym) rozróżnieniu Marcela na problem i tajemnicę. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995. Szczególnie część *Refleksja i tajemnica*.

⁴ A. Jarnuszkiewicz, *Miłość...*, dz. cyt., s. 75.

⁵ Tamże, s. 54, przypis 51.

powiedzieć?⁶ Istnieje jakiś ukryty węzeł wszelkiego pytania, a więc i myślenia, który wkorzeniony jest w podstawowe intuicje. Podziały filozofii na określone dyscypliny miały miejsce już w sytuacji zapomnienia tych intuicji. O tym właśnie mówi Jarnuszkiewicz, kiedy pisze: „problematykę nazywaną ideą bezzałożenowości lepiej od razu określić jako metafizykę, gdzie wymiary ontyczny, gnoseologiczny i aksjologiczny (także wymiar *sacrum* czy *sanctum*, wymiar *ethosu* czy *absolutności*) są rozważane w swojej naturalnej sytuacji bycia wymiarami struktury konstytutywnej rzeczywistości. Lepiej więc byłoby mówić o *idei przedzałożenowości*, gdzie podstawowe kwestie – by uniknąć terminu „problem” – dane są w wymiarze podstawowym⁷. Teza Jarnuszkiewicza jest na pewno niezwykle doniosła: pierwszym imieniem bycia jest Miłość. W ten sposób, chcąc uniknąć tak częstego dziś redukcjonizmu, proponuje Jarnuszkiewicz fenomenologię kontemplatywną, pisząc: „Modelem metody unikającej redukcjonistycznych czy gnostycznie spekulatywnych aksjomatów byłaby postawa kontemplatywna, owo »stać się jako dzieci«, w swoistej »naiwności« – która wcale nie oznacza bezkrytyczności⁸. Czyż owa kontemplatywność, której modelem ma być *sytuacja Zwiastowania* (*sic!*) nie jest właśnie ową pierwotną intuicją, której poszukujemy?

W człowieku nie istnieje wolność od osoby. Może pojawić się co najwyżej zjawisko odczłowieczenia, alienacji, ucieczki od osoby. Tam, gdzie jest osoba człowieka, tam pojawiają się kwestie winy, cierpienia, sensu, wolności itd. Człowiek jest wolny przez bycie osobą. Co to znaczy jednak być osobą? Czy oznacza to, że jest się bytem osobnym, oddzielonym od innych osób? Osoba to jednak pewna „osobność”. Ale mogą też być „odosobniony”. Osoba to m.in. autonomia. Autonomia decyzji, celów czy poglądów zawsze powstaje w mniej lub bardziej uświadomionym „polu dialogu” z innymi. Człowiek jest osobą „w” i „przez” inną osobę. Człowiek nie istnieje bez człowieka. Jest to być może pewien skrót myślowy, ale oddaje on dobrze naszą tezę „współbycia”. Ludzie nie są „obok” nas. Nie istnieją monady bez okien. „Zamkniętość”, monadyczność to także pewien skrót myślowy, i to w dodatku wtórny. Bycie człowiekiem oznacza współbycie, „nasylenie” osobami, i to tym bardziej, im bardziej są nam „bliskie”; stopień bliskości określa stopień nasylenia człowieczeństwem⁹. Nie ma wolności rozumianej jako niezależność od innych i autonomia pod każdym względem. Człowiek jest ponadautonomiczny. Stan uzależnienia (w sensie pozytywnym) jest naturalnym stanem czło-

⁶J. Wadowski, *Dramat pytań egzystencjalnych*, Wrocław 1999, s. 107n.

⁷A. Jarnuszkiewicz, *Miłość...*, dz. cyt., s. 76-77.

⁸Tamże, s. 81.

⁹Co oznacza termin „człowieczeństwo”? Przy pierwszej refleksji człowieczeństwo jawi się jako wrażliwość na drugiego. Miłosierny samarytanin „wzrusza się głęboko”, „lituje się” (*esplagniste*) na widok pobitego (Łk 10, 30-37). Ma w sobie człowieczeństwo, w przeciwieństwie do kapłana

wieka. Wolność realizuje się w odniesieniu do innych. Jedną z możliwych definicji wolności to wolność jako wrażliwość na krzywdę połączona z natychmiastową reakcją, bez oglądania się na wdzięczność ani nawet na pojęcie grzechu własnego (wtedy reakcja podyktowana jest obawą przed wyrzutami sumienia – inna sprawa, jaką wartość ma czyn dyktowany taką obawą). Tajemnica człowieczeństwa uwiadcza się także na sposób intuicyjny. Jak pisze Jarnuszkiewicz: „Dwie podstawowe transcendentale właściwości rzeczywistości jawią się „analogicznie” jako Bycie i „morfologicznie” jako Miłość. I tylko intuicja etyczna potrafi sprostać tak zawężonemu eidosowi metafizycznemu”¹⁰.

Człowiek poznaje. Lecz kto poznaje? Podmiot poznaje przedmiot, ustawia się „przed” obiektem. Poznanie oznacza uzyskiwanie, mniej lub bardziej aspektowych, informacji o przedmiocie. Informacja ta przyjmuje kształt racjonalnej klasyfikacji, porządkującego zaszeregowania przedmiotu – taka klasyfikacja domaga się reizacji poznawanego obiektu, unieruchomienia go. Obiekt staje się w ten sposób znany i potrzebny do wykorzystania dla potrzeb poznającego podmiotu. Podmiot jest oczywiście „wyższy” od przedmiotu, który musi jakimś sposobem jemu się poddać. Rezultatem takiego modelu – i tylko modelu – poznawczego jest nie tylko samo poznanie, ale także reizacja i pragmatyzacja przedmiotu. Przedmiot został schwytyany jak zwierzę, określony nazwą, stał się operatywny, zdolny do manipulacji. Tego rodzaju podmiotowo-przedmiotowa teoria legła u podstaw cywilizacji pragmatyczno-konsumpcyjnej. Jawne porażki tej cywilizacji naukowo-technicznej są dowodem niepełności takiego modelu poznania. Należałoby zastanowić się, jakie są jego słabe punkty, co zostało zredukowane, a co zupełnie odrzucone, zarówno od strony poznającej, jak i poznawanej. Zastanawiający jest np. spór o uniwersalia, oparty na rozróżnieniu myśli i bytu. W pewnym momencie jakiś filozof dokonał rozróżnienia na myśl (często rozumianą zupełnie bezosobowo) i byt (rozumiany jako byt „realny”, w przeciwieństwie do tego, co nie istnieje). Rzeczywistość została spolaryzowana i zdualizowana na dwie odrębne rzeczywistości: świadomą myśl i nieświadomą rzecz. Mimo swego dualizmu i niezbędności tylko jednego rodzaju logiki, model ten jest statyczny, monadyczny, a w konsekwencji nieprawdziwy. Konsekwencje takiego podejścia są oczywiście różnorodne i dalekosiężne, włącznie z przeciwstawieniem sobie człowieka i przyrody, człowieka i człowieka oraz człowieka i Boga jako swoiście pojmowanego „wroga” człowie-

i lewity. Kapłan i lewita zagubili gdzieś swoje człowieczeństwo, być może, na skutek „pychy tego życia” i pożałliwości. Są „nieludcy”, mimo że ludzie oddają im honory (a może właśnie dlatego). Uważają, że są „kims”, a tak naprawdę są pozbawieni człowieczeństwa. Jezus obraża osoby wysoko postawione, sugerując równocześnie, że nie tylko bogactwo zaślepia, ale także zajmowane stanowiska, które mają przecież pełnić funkcję służebną.

¹⁰ A. Jarnuszkiewicz, *Miłość...*, dz. cyt., s. 144.

ka. Oczywiście sama dynamika ujęcia nie wystarcza, tak jak dzieje się to w filozofii procesu¹¹.

Jedną z prób wyłamania się z takiego modelu są poszukiwania metafizyki rozpoczynane od człowieka. Czy jednak jest możliwe inne rozpoczynanie? Czy możliwe jest „bezosobowe” filozofowanie, pytanie bez osobistego zaangażowania? Możliwe jest, ale tylko jako gra intelektualna, jeśli gra jest zabawą. Jednak nawet w samą zabawę dziecko angażuje się egzystencjalnie. Nie można udawać w filozofii, chyba że ktoś zajmuje się wyłącznie popisem. Obiektywizm mylono zwykle z wyeliminowaniem nie tylko tego, co osobiste, ale także i tego, co osobowe. Jednak koncentracja na człowieku (albo raczej zaczynanie od człowieka) nie może nam przesłaniać możliwej całości. Całość to, jak wiadomo, nie tylko składanka elementów. Stąd filozofia popełniła błąd tworząc systemy. Potrzebne nie są systemy ale syntezy, propozycje syntez. Arystoteles nie może być alfą i omegą w filozofii. Tak jak popełnił on błędy w astronomii, tak też popełnił błąd koncepcji „filozofii pierwszej”. Należałoby mówić nie tyle o filozofii pierwszej, ile o filozofii centralnej, przynajmniej dla nas, ludzi. To, czy taka filozofia może być ośrodkiem w sensie absolutnym, to inna sprawa; powinna jednak mieć przynajmniej udział w tym, co absolutne. Czy człowiek ma udział w tym, co absolutne? Wydaje się, że jak najbardziej, chociaż gorzej idzie mu z definiowaniem absolutności. Filozofia więc wcale nie musi zaczynać się jako ontologia. Znacznie częściej zaczyna się ona jako antropologia. Nie uniknął tego nawet filozof programowo antyantropocentryczny, Heidegger. Wychodząc od Kanta, zaprzecza on temu twierdzeniu, jednak dzieło *Bycie i czas* je potwierdza. Ugruntowanie metafizyki oznacza sformułowanie fundamentalnego pytania ugruntowującego metafizykę – czym jest dla Heideggera pytanie o rozumienie bycia (specyficznie *ludzkiego* pytania), które ma być identyczne z pytaniem o to, co w człowieku skończone; potrzebna jest więc egzystencjalna interpretacja sumienia, winy, śmierci¹². Człowieka wyróżnia ze wszystkich innych bytów to, że egzystuje¹³. Pisze on tam: „wszelka świadomość zakłada ekstatycznie pomyślaną egzystencję jako *essentia* człowieka, przy czym *essentia* oznacza to, jako co człowiek się istotczy, w takiej mierze, w jakiej jest człowiekiem. Świadomość natomiast nie stanowi o otwartości bytu, nie ona też pierwsza obdarza człowieka otwartością wobec niego. Dokądże bowiem, skąd i w jakim swobodnym wymiarze poruszać by się mogła wszelka intencjonalność świadomości, gdyby istoty człowieka nie stanowiła już usilność sama?”¹⁴ *Einai* po grecku

¹¹ Por. np. P. Gutowski, *Filozofia procesu i jej metafizologia. Studium metafizyki Ch. Hartshorne'a*, Lublin 1995.

¹² Por. M. Heidegger, *Kant i problem metafizyki*, Warszawa 1989.

¹³ Tenże, *Budować, Mieszkać, Myśleć. Eseje wybrane*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1977, s. 67.

¹⁴ Tamże

znaczy uobecniać, wystaczać się. Ową „usilnością” wyprzedzającą wszelkie myślenie jest bycie, a inaczej egzystencja. Badania Heideggera, ostatecznie nieco rozpaczliwe i bez humanistycznej troski o człowieka (pomijając w tej chwili drugi, bardziej „ekologiczny” okres jego twórczości), pozostały filozofią samotnego „jeststwa”. Heidegger krytykuje metafizykę za jej „przedstawionność”. Dlatego może napisać: „Obrachowanie bytu uważa się za wyjaśnienie bycia”¹⁵. Tymczasem tego rodzaju podejście nie ma w sobie nic z wydarzenia. „Myślenie istotne jest natomiast wydarzeniem bycia”¹⁶. Czymże jest owo „myślenie istotne”? „Myślenie istotne baczy na powolne znaki Nieobliczalnego i rozpoznaje w nim niepamiętne nadejście tego, co Nieodwracalne”¹⁷. Czy jest to tylko retoryka filozoficzna czy też tkwią w tym istotne treści? Niewątpliwie Heideggerowi chodziło o „ugruntowanie” filozofii w tym, co istotne; dzięki swojemu podejściu odcisnął on swoje piętno na znacznej części filozofii współczesnej. Heidegger usiłował „przezwyciężyć” metafizykę, chodziło oczywiście o metafizykę w sensie ontologizacji świata. Równocześnie wskazuje on bardzo wyraźnie na silny związek „problemu metafizyki” z „problemem poznania”. Heidegger występuje jako krytyk z jednej strony przedmiotowości, a z drugiej podmiotowości¹⁸. Chodzi o *repreasentatio*, czyli przedstawienie. Według Heideggera tego rodzaju związek możliwy jest we wcześniejszym „łonie” bycia. Wskazuje on na możliwość ontologiczno-przedmiotowej koncepcji metafizyki dopiero tam, gdzie pojawia się zdolność refleksji, która polega na stwierdzeniu „Ja coś myślę”. Myślenie Heideggera znajduje swoją kontynuację w książkach E. Lévinasa, który początków metafizyki poszukuje w „epifanii” twarzy, czyli drogą rozumu praktycznego¹⁹. Pytanie, jakie może nam się tu nasuwać jako pierwsza wątpliwość, to czy objawia nam się tylko „twarz” drugiego; i do jakiego stopnia udaje się Lévinasowi oddalić redukcjonizm? Czy nie jest tak, że pierwotnie doświadczam „całego” człowieka posługując się intuicją? Czy modelem metafizyczno-poznawczym nie może być sytuacja doświadczenia siebie *razem* z drugim, której ilustracją będzie dziecko w łonie matki? Podobnie byłoby z doświadczeniem świata i Boga. Trzeba pamiętać, że podział na człowieka, świat

¹⁵ Tamże, s. 53.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 55.

¹⁸ „Przedmiot w sensie obiektu daje się napotkać dopiero tam, gdzie człowiek staje się podmiotem, gdzie podmiot przechodzi w Ja, a Ja – w *ego cogito*; dopiero tam, gdzie owo *cogito* pojęte zostaje w swej istocie jako „pierwotnie syntetyczna jedność transcendentalnej apercepcji”, dopiero tam, gdzie osiągnięty jest najwyższy punkt „logiki” (w prawdzie rozumianej jako pewność tego, że „Ja myślę”). Dopiero tu odstania się istota przedmiotu w jego przedmiotowości. Dopiero tutaj też staje się w konsekwencji możliwe i konieczne pojmowanie przedmiotowości samej jako „tego nowego, prawdziwego przedmiotu” i pomyślenie jej bez żadnych warunków”. Tamże, s. 299.

¹⁹ Por. K. Wiczonek, *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice 1992.

i Boga jest także podziałem wtórnym i konwencjonalnym, wpływającym m.in. z podstawowych pytań egzystencjalnych człowieka, które są równocześnie pytaniami metafizyki. Ostateczne podstawy rozumienia rzeczywistości zawierają się w człowieku koegzystującym, bytującym egzystencjalnie (na co zwrócił uwagę – za Kierkegaardem – Heidegger), nie w abstrakcyjnym podmiocie – ja, ale w bytującym „z” i „razem”, na dobre i na złe, prawdziwie i nieprawdziwie, pięknie i nie. Bycie ludzkie jest więzią (*religio*). Najpierw jest więź, a dopiero potem wolność. Wolność także jest zawsze wolnością ku czemuś. Ostateczne podstawy rozumienia rzeczywistości leżą na polu bardziej rozległym niż byt czy bycie, podmiot lub ludzkie ja. Rozumienie nie zawiera się wyłącznie w intelekcie, ale także w intuicji, w poczuciu sensowności, w odniesieniu do drugiego. Samorefleksyjny intelekt jest wtórny wobec odniesienia intencjonalnego, a to z kolei jest wtórne wobec odniesienia dialogicznego (którego ilustracją może być wspomniana więź dziecka z matką). Samozwrotność racjonalnej refleksji bytującego jest skutkiem wielopłaszczyznowej relacji osób. Metafizyka ukryta jest w poczuciu. Akt seksualny jest namacalnym obrazem „początku”. Jak pisze K. Wieczorek: „Jeśli więc w ogóle możliwy jest „absolutny” początek, to musi znajdować się poza epistemologią i ontologią, musi być wcześniejszy niż różnica między podmiotem i przedmiotem, między istnieniem a poznaniem”²⁰. Podobnie widzi to wspomniany już wcześniej Jarnuszkiewicz. Idąc po myśli poszukiwań metafizyki współczesnej, podejmuje on krytykę metafizyki „jest” prowadzącej do filozofii pojmowanej jako wiedza ujęta w sądach i pojęciach. Jarnuszkiewicz, co dla naszych poszukiwań jest bardzo ważne, chce iść „za intuicją tego, co jawi się jako pierwsze – jest nie tyle umiłowaniem jakiejś nieokreślonej, neutralnej i abstrakcyjnej mądrości, lecz Mądrością Miłości”²¹. Lévinas poszukuje relacji „wcześniejszej (nie tyle w sensie temporalnym, ale właśnie w sensie „doświadczenia źródłowego”) niż rozumienie i umożliwiające rozum”²². Twierdzenie Lévinasa, że „cały człowiek to ontologia” jest tezą, która może zostać „posądzona” o totalistyczne pochodzenie (a tego właśnie Lévinas chce uniknąć). Cóż znaczy określenie „cały człowiek”? Oznacza to wszelkie doświadczenia człowieka, różnorodność jego przeżyć i doświadczeń, jego „smakowanie” bycia, „rozkoszowanie” się nim. Zjawiska te mają miejsce jeszcze

²⁰ K. Wieczorek, *Lévinas...*, dz. cyt., s. 44.

²¹ Dlaczego dla wielu, jeśli nie dla większości filozofów tego rodzaju paradygmat będzie nie do przyjęcia? Ponieważ hołdują oni podejściu, które uważają za racjonalne. Wszelki racjonalizm stoi na bardzo kruchych podstawach, jeśli nie jest w stanie przyjąć nawet *możliwości* tego, co większe niż wąsko pojęty intelekt. Wiedział to chociażby Heidegger, który stawiał tezę o racjonalności, która nie wie nic na temat własnej irracjonalności. Problem nie leży w konieczności wybierania między racjonalnym a irracjonalnym. Kwestia podstawowa to pełnia, która dla niektórych może być pustką.

²² Tamże, s. 46.

przed jego narodzeniem, chociaż z nim są już związane. Stanowią one (co widać wyraźnie na płaszczyźnie rodzicielskiej) podłoże jego przyszłego człowieczeństwa oraz jego refleksji, która wyłania się z tej dialektyki smakowania i cierpienia. W drugim znaczeniu pojęcie „cały człowiek” oznaczać może wszystkie płaszczyzny jego „bycia człowiekiem” – uczuciową (serce) wolitywną, intelektualną, cielesną, duchową, historyczną itd. W trzecim sensie określenie „cały człowiek” znajdujemy w Biblii (która, jak wiadomo, była inspiracją dla Lévinasa); Biblia dopiero w późniejszym czasie, pod wpływem myśli greckiej, wprowadza pojęcie duszy niezależnej od ciała. Jednak nawet w Nowym Testamencie mowa jest o całym człowieku dostępującym zbawienia, a sam Jezus wyraźnie podkreśla swoją materialność po zmartwychwstaniu (choć nie w tym sensie, jak przed śmiercią).

Są to kwestie pozornie bez związku z problematyką, którą chcemy tutaj poruszyć. Brak tego związku widoczny jest ze stanowiska, które problem metafizyki i teorii poznania chce stawiać wyłącznie na płaszczyźnie pojęciowo-intelektualnej. Dyskusja jednak na tym poziomie nieuchronnie prowadzi do nie kończących się sporów terminologicznych, a nawet światopoglądowych, gdzie filozofię traktuje się jako *ancilla ideologiae*. Lévinas (za Husserlem, Heideggerem, Buberem, Szestowem czy Marcelem) próbuje poszukiwać „doświadczenia źródłowego” gdzieś głębiej.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że filozofia europejska opiera się na koncepcjach zasadniczo intelektualistycznych, przeracjonalizowanych, „męskich”, „twardych”, eksponujących aspekt zrozumiałości i jasności oraz oczywistości. Stąd właśnie model (ale tylko model) podmiotowo-przedmiotowy. Założona wcześniej inteligibilność bytu traktowana jest jako warunek *sine qua non*. Założenie to, jak wszystkie pozostałe, jest być może całkiem słuszne, ale niewystarczające. Koncepcje te często prowadzą do redukcjonizmu. Redukcjonizm to nie tylko ideologizacja poszukiwań, ale często ich dogmatyzacja. Podejście zachodnie prowadzi też do dualizmów. Dualizm natomiast, szczególnie ten w formie skrajnej, daje jednostronność ujęć, które nieraz nawet w swej warstwie epistemologicznej są statyczne. Wywodzą się one z kultury „łowieckiej” i wojowniczej (zdobywczej), które to tendencje dominowały w cywilizacji europejskiej od początku, określając sposób myślenia, a więc i filozofowania. Świat „zewnątrzny” jest światem do „opanowania” – idea ta jest wyrazem technicznego rozumu mężczyzny. Rzeczywistość jest zdecydowanie wroga i należy ją „posiąść” jak kobietę. Nie znaczy to oczywiście, że podejście takie należy zupełnie odrzucić, jednak jest ono niepełne. Widać to wyraźnie po tendencjach, aby bez reszty zapanować nad światem i człowiekiem (a nawet Bogiem), zoperacjonalizować go aż do „bycia jak Bóg”. Oczywiście w tym kontekście próbuje się osiągnąć nie tylko drzewa poznania, ale także drzewa życia. B.Griffits poświęca temu zagadnieniu całą książkę, pisząc o „zaślubinach” wschodu z zachodem.

Jeśli posłużyć się samą tylko oczywistością, to skonstatujemy, że bardziej źródłową niż podmiotowo-przedmiotowa relacją człowieka jest „wydarzeniowość”, sytuacja przedpojęciowa i przedrefleksyjna, mająca w pierwszym swym rzucie aspekt przeżycia, aspekt egzystencjalny. Jeśli tak jest, to „sytuację człowieka”, rozświetlenie mroków jego egzystencji, powinniśmy naświetlać nie tylko światłem rozumu, ale za pomocą także innych, bardziej fundamentalnych władz, np. takich jak intuicja. Wiedzieli o tym zarówno Husserl jak i Scheler, Bergson czy Croce. Sam Lévinas podejrzewa rozum o tendencję pochopnego, uogólniającego redukcjonizmu mówiąc o „totalnej przemocy rozumu”, szczególnie rozumu naukowo-technicznego, którego „teorie wszystkiego” prowadziły często do totalistycznych działań politycznych i społecznych. Co w takim razie decyduje o rzeczywiście istotnym myśleniu? „Prawda metafizyczna – pisze Jarnuszkiewicz – to absolutna fenomeniczność właściwa miłości. Prawda w swej metafizycznej istocie jest prawdą dobroci, nie zaś czegoś nieistotnego czy nieabsolutnego. Zanim więc stanie się *prawdą poznania* jest *prawdą bycia*, myśleniem nie tylko wiedzy, lecz myśleniem istotnym mądrością. Nie jest to wiedza absolutna ogólna ani tylko umiowanie mądrości, lecz mądrość miłości²³.

Teza Heideggera, iż filozofia w „epoce pełnego dokonania się metafizyki jest antropologią”²⁴, ma na pewno pewien walor słuszności. Jako przejaw ostatecznego „zwieńczenia” metafizyki widzi Heidegger technikę, która jest najwyższą formą racjonalnego uświadamiania sobie czegoś. Ponownie powraca u Heideggera problem człowieczeństwa. Nie chcąc i nie mogąc przyjąć innego rodzaju transcendencji Heidegger pozostaje przy koncepcji związku ze światem jako „pasterzowania”. Pasterzowanie ma być przeciwieństwem „woli, która jest najwyższym, bezwarunkowym uświadomianem rachującej pewności siebie rachunku”²⁵. Wszystko to jest możliwe tylko tam, gdzie króluje „przedstawionność”, czyli świadomość, bez której nie ma woli. Naturalną konsekwencją takiego podejścia będzie planowanie, połączone nawet z planowaniem produkcji „ludzkiego surowca”²⁶. „Bycie pasterzem” wydaje się być możliwością dla nielicznych. Jednak Heidegger nie wiedział wszystkiego. Nie postrzegał możliwości dogłębnego wyjścia poza model metafizyki bytu jako bytu. Jego podejście z drugiego okresu filozofowania ma nadal silny akcent monadyczny, eskapistyczny i naiwnie romantyczny. Nie możemy pewnych rzeczy cofnąć, chociaż możemy próbować walczyć z błędami w postrzeganiu człowieka i świata. Jedną z jednostronności ujęcia Heideggera jest metafizycznie rozumiana transcendencja. Transcendencja jednak nie jest „jedno-

²³ A. Jarnuszkiewicz, *Miłość...*, dz. cyt., s. 254.

²⁴ M. Heidegger, *Budować...* dz. cyt., s. 301.

²⁵ Tamże, s. 303.

²⁶ Tamże, s. 310.

torowa”. Jedną z dróg transcendencji, praktycznie nie dotkniętą przez Heideggera, jest transcendencja osobowa. Koncepcję tę rozwinęła filozofia dialogu. Ponadto Heidegger zatrzymuje się w „prześwicie”, pozostając jako „pasterz”, który odnajduje coś głębszego niż myślenie. Prześwit jednakże, aczkolwiek słuszny, jest świadectwem istnienia światła, którego można się nawet obawiać. Prześwit daje możliwość wyjścia na światło.

Do natury człowieka należy jego transcendencja. Człowiek transcenduje siebie i w tej transcendencji siebie odnajduje. Transcendencja człowieka ku drugiemu – osobie należy do nieredukowalnego doświadczenia źródłowego, jest jedną z jego intuicji pierwotnych. Człowiek nie istnieje bez dialogu, bez egzystencjalnego kontaktu z osobą. Brak więzi oznacza brak człowieka. W relacji transcendencji nie chodzi o poznanie, czyli zawładnięcie, w każdym razie nie przede wszystkim. Nie chodzi o panowanie nad drugim. Transcendencja oznacza współegzystencję, koegzystowanie. Tradycyjnie, po kartezjuszowsku rozumiane poznanie jest drogą alienacji podmiotowo-przedmiotowej. Alienacja znaczy wyobcowanie, wyobcowanie to zapomnienie o byciu „z”. Jednostka „filozoficzna” wyobcowuje się, a następnie tworzy sobie własną projekcję, czyli „transcendentalne „ja”, wszechobecne i wszechobowiązujące. Jest to egzystencjalny platonizm.

Człowiek już nie koegzystuje, ale „jest” jako wyalienowany podmiot. Dopiero cierpienie, wołanie bólu staje się źródłem powrotu. Paradoksalnie, dopiero powrót do filozoficznych źródeł przynosi powrót do rzeczywistego doświadczenia człowieka. Zanim jednak do takiego wyobcowania dochodzi (w naszej kulturze niemal na każdym kroku spotykamy jakąś formę alienacji), mamy do czynienia z „dziecięcą” relacją nieskrępowanego dialogu, której modelem jest przebywanie dziecka w łonie matki, jego absolutna zależność od jej organizmu, nie tylko w sensie biologicznym, ale także psychicznym i duchowym. Nie przypadkiem mówi się o „wysaniu z mlekiem matki” pewnych prawd czy przekonań. *Egzystencja człowieka polega na jego transcendencji osobowej*. Człowiek transcenduje rzeczy, świat przyrody, a także transcenduje siebie w „kierunku” drugiego, dążąc nie tyle do poznania, co do „szczęścia”, co jest inną nazwą pełni. Człowiek nie może żyć bez pełni, która jest miłością. Transcendencja osobowa nie jest tylko „byciem „z”, byciem „dla”, byciem „obok”. Jest ona współbyciem, współuczestnictwem, współpoznaniem, przekształcaniem się soczewki w kulę.

Człowiek więc współegzystuje. Jego bycie to nie tylko przesuwanie się po linii czasu, dziejowość. Świadomość siebie wyłącza się ze świadomości drugiego. Człowiek to więzi osobowe. Koegzystencja człowieka dokonuje się na płaszczyźnie ontologicznej, poznawczej i metafizycznej, będąc najpierw miłością. Metafizyka człowieka to miłość. Koegzystencja jest pierwotnym, źródłowym jego doświadczeniem. Dla człowieka, jeśli mówimy o człowieku, a nie o „podmiocie”, nie ma nic wcześniejszego niż więź z drugim. To doświadczenie wskazuje na jego *eidos*,

czyli na pierwotne koegzystowanie z Bogiem. Cała egzystencja człowieka jest metaforą wcześniejszej metafizycznie, najbardziej źródłowej więzi z osobowym *Sanctum*. Człowiek koegzystuje ku drugiemu w spotykaniu (nieustannym), w permanentnym doświadczaniu siebie przez drugiego i w drugim. Drugi jest lustrem, w którym siebie odnajduje jako człowiek. Spotkanie drugiego dokonuje się na dwóch sferycznych płaszczyznach: horyzontalnej i wertykalnej.

W konsekwencji spotkania horyzontalno-wertykalnego następuje „fuzja” poznawczo-metafizyczna, którą ilustruje obraz dwustronnego lustra, w którym się nie tylko przeglądamy, ale równocześnie widzimy drugą osobę. To dwustronne lustro przyjmuje najpierw kształt soczewki skupiającej promienie, wyzwalając energię płynącą ze spotkania i zespalającą dwie osoby z najwyższą Energią jaką jest Bóg. Bóg, Najwyższa Mądrość – jest źródłem poznania – mówili o tym i św. Augustyn, i św. Tomasz. Poznając drugiego, spotykam i poznaję Boga, kiedy dwustronne lustro spotkania przekształca się w soczewkę zmierzając do formy doskonałej, jaką jest kula. W ten sposób następuje przywrócenie pierwotnej jedności Boga i człowieka, jaka została symbolicznie opisana w Księdze Rodzaju. „Poznanie” nie jest tu rozumiane jako „postawienie przed”, rozłożenie na części, wytłumaczenie sposobu działania i ostatecznie uprzedmiotowienie. W przypadku takiego „przedmiotu” poznania, jakim jest Bóg, ten sposób podejścia nie może mieć miejsca.

Przywrócenie pierwotnej jedności w Bogu powoduje zrodzenie energii pozwalającej na odkrywanie (resp. objawianie) (bez zawłaszczania) tajemnicy bytu. Odkrywanie tego rodzaju nie ma na celu „poprawienia” warunków ludzkiej egzystencji, uczynienia jej bardziej znośną. Odkrywanie to ma na celu umiłowanie. Poznanie (drugiego) nie następuje w celu zawładnięcia, ale w celu ukochania i cieszenia się obecnością. Poznanie *stricte* racjonalne jest tylko szczeblem w drabinie odkrywania tajemnicy.

Spotkanie z człowiekiem jest apelem wzywającym do spotkania z Bogiem. Zamknięcie się na drugiego, szczególnie w płaszczyźnie wertykalnej, w płaszczyźnie głębi, prowadzi do ateizmu (w rozumieniu Lévinasa). Otwarcie natomiast prowadzi do „religii”. Dotykamy tutaj metafizycznych korzeni nie tylko samego spotkania, ale wszelkiego poznania, działania, myślenia, bycia itd. Każdorazowo transcendencja w spotykaniu oznacza stawanie się człowiekiem, „uczłowieczanie”. Niektórzy myśliciele zbliżeni do tak zwanej filozofii dialogu, jak Marcel, sugerowali prawdę, że drugi człowiek nie jest w stanie mnie zaspokoić, nie jest w stanie zasycić mego pragnienia bycia kochanym, mojej tęsknoty za miłością. Dlatego poszukują Osoby absolutnej, samego Boga. Otóż jest w tym część prawdy. Podejście „rozczarowujące” ma w sobie element egocentryzmu i zabezpieczenia. Problem można potraktować w perspektywie stwierdzenia św. Jana z pierwszego Listu. Ktoś, kto twierdzi, że miłuje Boga, a nie miłuje człowieka, jest kłamcą. Bez

miłości człowieka nie ma miłości Boga. Nie można osiągnąć zbawienia w pojedynkę. Więcej, miłowanie się wzajemne prowadzi do kulistości spotkania Boga i człowieka, człowieka w Bogu i Boga w człowieku. Idziemy więc, w sensie doświadczenia źródłowego, jako egzystencja do koegzystencji i proegzystencji. Proegzystencja jest metafizyką ducha w najgłębszym sensie. W sensie chrześcijańskim można jeszcze mówić o preegzystencji, ale dotyczy ona tylko Jezusa Chrystusa.

Model zaproponowany wyżej jest modelem metafizycznym, a także poznawczym, szczególnie w horyzoncie poznania ostatecznego, poznania Boga, które spełnia się tylko w miłości. W „dzianiu” się tego modelu osoba czyni użytek nie tylko ze swego intelektu, ale także – i przede wszystkim – z *intuicji*, nie tylko z fizyczności ale też z *duchowości*, nie tylko z *etyczności*, ale także z *ontologiczności* bycia w spotykaniu (spotkanie jest permanentne), i wreszcie nie tylko z horyzontalnie rozumianej „ziemskości”, ale także z wertykalnie pojmowanej ekstatyczności dostrzeganej już na płaszczyźnie horyzontalnej, a wyraźnie widocznej w płaszczyźnie wertykalnej jako spotkanie Boga w człowieku. Ty spotykasz „mojego” Boga, a ja „Twojego”, przez co „mój” staje się pełniejszy, a i Twój także. Relacja *revelatio*, objawienia odbywa się nie tylko poprzez „scenę”, czyli przez świat przyrody. Odbywa się nade wszystko przez spotkanie wertykalne, w wymiarze duchowej głębi, człowieka z człowiekiem. Ostatecznie człowiek jest istotą mistyczną, co oczywiście w żadnym aspekcie nie przeczy jego racjonalności²⁷. Przeczy to tylko fenomenalnemu w swych korzeniach pojmowaniu człowieka jako „samotnej wyspy”. Jeśli mamy człowieka mierzyć miarą jego pragnienia – a wydaje się, że mamy do tego pełne prawo – to człowiek istnieje po to, aby doświadczyć bezpośrednio rzeczywistości Boga.

W konsekwencji nasz metafizyczno-poznawczy model przybiera kształt kuli. Brak którego z elementów (np. brak intelektu) oznacza dochodzenie do którejś ze znanych form redukcjonizmu, jakże często uprawianego w filozofii europejskiej. Praktyczne konsekwencje wszelkich redukcjonizmów są dziś aż nadto widoczne.

Dialogiczność spotkania i „wyzwalania Boga przez miłość” przybiera najrozmaitsze, zmienne i niedoskonałe oblicza. Im płytsze spotkanie, tym bardziej horyzontalne (np. petent – urzędnik). Im bardziej pogłębione (np. przyjaciele), tym bardziej wertykalne²⁸. Wertykalność nasila się w przypadku miłości mężczyzny

²⁷ Por. w tym zakresie dzieło W. Hryniewicza *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I-III, Lublin 1982-1991.

²⁸ Dokładniej owe relacje opisaliśmy w artykule *Poszukiwanie pełni na drogach bycia osoby, w: Służcie Panu z weselem. Księga Jubileuszowa ku czci kard. Henryka Gulbinowicza*, red. ks. I. Dec, Wrocław 2000, t. II, s. 553-588. Korzystając z okazji autor pragnie podziękować J.E. ks.bp. E.Janikowi za zaproszenie do współtworzenia tej Księgi.

i kobiety oraz owocu tej miłości, jakim jest dziecko. Człowiek jest nieustannym podnoszeniem się ku wertykalnemu doświadczeniu Sanctum. Niemal doskonale ilustrują ten proces struktury fraktalne, tzw. „zbiory Mandelbrota”, obecne w całej przyrodzie. „Dzianie się” spotkania ma swoją realizację poprzez spiralną strukturę fraktalnego hologramu.

Pierwszy akt spotkania następuje najpierw na płaszczyźnie horyzontalności, z tym że spotkanie będzie nie ludzkie, jeśli nie ma w nim nawet odrobiny głębi. Głębia nie pozwala na walkę. Spotkanie, autentyczne spotkanie, którego modelem może być miłość, nigdy nie zmierza do zawłaszczenia drugiej osoby, ale jest jej wyzwaniem – wyzwaniem z monadycznego egotyzmu i egoizmu. Metafora lustra nie oznacza „czystego” odbijania się osoby w osobie, widzenia siebie i jego, ale oznacza także „wymianę darów” i jedność, która prowadzi do pełni. Dopiero pełni człowiek „męsko-kobieco-dziecięcy” mógłby mówić, że niczego nie „zapomniał” przy przekształcaniu rzeczywistości – nie groziłby mu redukcjonizm. Dopiero w takim modelu metafizycznym możliwa jest teoria poznania albo raczej teoria *oddania* sprawiedliwości, dawania dobra i bezinteresownego daru z siebie. Dopiero pełnia, w której modelem są dwie, w ściślejsz biorąc trz, miłujące się osoby, uprawomocnia wszelkie poznanie. Pełnia ta to nie „analityka” i „dekonstrukcja”, ale syntetyka osób – darów w spotykaniu.

Teoria takiego „męsko-żeńskiego” i „teologicznego” modelu rozbija się na trzy zasadnicze: 1. Samopoznanie siebie w spotkaniu drugiego (*egzystencja*); 2. Poznanie drugiego, m.in. przez „wczucie” (*koegzystencja*); 3. Poznanie Boga w drugim i przez drugiego poprzez miłość (*proegzystencja*). Wątki te domagają się osobnego rozwinięcia.

Ostatnimi czasy pojawiła się koncepcja psychologii transpersonalnej²⁹. Twierdzi się mianowicie, że obok podejścia intelektualno-świadomościowego istnieje bardzo rozległa sfera „transpersonalna”. Termin „transpersonalne” oznacza przekroczenie tego, co osobowe; oznacza to, co znajduje się poza zwykłą strukturą ciało-ego³⁰. Autor wspomnianej książki bazuje na różnego rodzaju badaniach, głosząc możliwość wejścia w głęboką duchową łączność z innymi (a także z przyrodą czy z Bogiem) na płaszczyźnie zupełnie innego rodzaju, niż możliwe było to do tej pory. Jest to swoiste otwieranie się na „twarzą w twarz” z Bogiem. Chodzi więc na początek o „zjawiska archetypowe”, o których mówił Jung. Oczywiście nie jest to ostateczna perspektywa psychologii transpersonalnej. O dalszej perspektywie pi-

²⁹N. Drury, *Psychologia transpersonalna. Ludzki potencjał*, tłum. H. Smagacz, Warszawa 1995. Jednym z filozofów psychologizujących, proponujących koncepcje transpersonalne jest K. Wilber, który przedstawia odważne wizje historiozoficzno-ewolucyjne. Wizje te mają być rozwinięciem tzw. filozofii wieczystej.

³⁰Tamże, s. 108.

sze także Wilber, np. w książce *Eksplozja świadomości*³¹. Tradycyjna filozofia opiera się najczęściej na dualistycznym podejściu, natomiast podejście transpersonalne poszukuje rozwiązania holistycznego, integracyjnego. Owa „integracyjność” osiąga często śmieszne postacie *New Age* czy innych ruchów ekologicznych i podobnych. Faktem jest, że wiele z tych kierunków usiłuje dość naiwnie ubóstwić człowieka. Dokonuje się właściwie tego samego, co stało się już dawno w życiu i nauczaniu Chrystusa, który wskazywał na możliwość przeobstwienia, ale nie o własnych siłach. Praca nad sobą jest oczywiście bardzo ważna, ale ona sama nie wystarcza. Człowiek wielokrotnie poprzez własną pracę próbował stać się „jak bogowie”. Jednak Chrystus wyraźnie wskazywał na pomoc „z zewnątrz”, aby człowiek mógł wejść na tę ścieżkę. Wyruszenie bez pomocy może spowodować pasmo iluzji i błędnych dróg. Pogłębione ujęcie człowieka przez transpsychologię sprawia, że również i filozofia musi zastanowić się nad tymi koncepcjami, które ona rozwija. Chociażby wilberowska koncepcja „spektrum świadomości” jest znamienna i wcale nie powierzchowna, a ponadto nie aż tak bardzo wilberowska. Samo zaniegowanie dualizmu (które jest dzisiaj codziennym, często przykrym doświadczeniem niemal wszystkich) nie oznacza jeszcze wyzwolenia od niego. Trzeba by dokładnie określić, czy wejście w płaszczyznę transpersonalną jest równoczesnym pokonaniem „osoby”, czy też rozkwitem jej na wyższym poziomie. Poziom transpersonalny może okazać się rewolucyjny, jeśli chodzi o wyjście z kryzysu antropocentryzmu. I znowu, czy rewelacje Wilbera nie były obecne w chrześcijaństwie już od samego początku, chociażby w prawdzie o Trójcy Św.? W kontekście transpsychologii problem metafizyki trzeba postawić na pewno jako *koegzystencję*. Przechodzenie osoby dokonuje się poprzez osobę, a nie poprzez praktyki „odmiennych stanów świadomości”³².

Mamy więc jakby trzy wejścia, trzy metafizyki: metafizykę zadziwienia, metafizykę bytu, *egzystencję*; następnie metafizykę etycznego wyzwania, metafizykę

³¹ Pisze Wilber: „Ludzka osobowość jest wielopoziomową manifestacją lub wyrazem jednej świadomości, tak samo jak w fizyce elektromagnetyczne spektrum uważane jest za wielopasmowy wyraz jednej, charakterystycznej elektromagnetycznej fali [...]; każdy poziom tego spektrum zaznacza się różnym i łatwym do rozpoznania poczuciem indywidualnej tożsamości, która ciągnie się do najwyższej tożsamości kosmicznej świadomości przez kilka stopni lub pasm aż do drastycznie zmniejszonego poczucia tożsamości związanego z egoistyczną świadomością”. Cytat za książką Drury *Psychologia transpersonalna* (por. wyżej), s. 142-143.

³² Problem „odmiennych stanów świadomości” należy potraktować także z dużą uwagą, ponieważ wyniki badań nad takimi stanami mogą wnieść wiele inspiracji do badań nad świadomością. Przykładem tego rodzaju poszukiwań uwzględniających rewolucyjne zmiany paradygmatu w nauce jest pozycja książkowa S. Grofa, *Poza mózg. Narodziny, śmierć i Transcendencja w psychoterapii*, tłum. I. Szewczyk, Kraków 1999. Autor jest zdecydowanym antyredukcjonistą i stara się uwzględnić różne wymiary ludzkiej psychiki. Praca Grofa jest także istotnym przyczynkiem do badań nad świadomością.

dobra, *koegzystencję* – stadium najbardziej charakterystyczne dla filozofii dialogu; a wreszcie metafizykę piękną (piękna, które jest prawdziwe i dobre), metafizykę zachwyty, *proegzystencji*.

Poznanie oznacza spotkanie i dar, nie zawłaszczanie, ale oddawanie. Poznanie jest poznaniem przez miłość i ma na celu dobro drugiego. „Monologiczna” i monadyczna teoria poznania zmierzała zawsze do zawłaszczenia „obiektem”, jest ona teorią egoizmu. Pierwszy etap spotykania to etap doświadczenia, drugi etap to etap dialogicznej refleksji, trzeci etap to miłowanie – darowywanie siebie. Te trzy etapy niezbędne są w „dopełnianiu więzi”, która zmierza do kulistości i maksymalnego skupienia energii, która staje się – jak słońce – światłem i ciepłem. Dopiero taka „triada” powoduje powstawanie tak upragnionej „adekwatności”, czyli wielopłaszczyznowości i pełni nieredukującego (a więc maksymalnie otwartego) poznania, w którym „efektem” jest „rezultat poznawczy daru, czyli dziecko. Metafizyka jest miłością koegzystencji. Powstaje nowa pełnia. W ten sposób proces metafizycznego wypełnienia biegnie po triadycznej spirali fraktalnej w dialektyce dawania i brania, „przeoglądania się” wzajemnego. Horyzontalność i wertykalność prowadzą do fraktalności czyli nieskończoności w tym, co skończone. Tutaj Heidegger znalazłby odpowiedź na pytanie o to, co w człowieku skończone. Struktura fraktalna przenika całą przyrodę i każdą jej cząstkę. Dzięki dialektyce części i całości otrzymujemy teorię, która jest całościowa, ale bez tendencji totalitarnych. Harmonia miłości osób w rodzinie nigdy nie prowadzi do totalizacji. Takie holistyczne ujęcie nie jest holizmem relatywistów i redukcjonistów naukowych i teoretyków.

Zgodnie z naszym modelem wprowadzić można także podział nauk i sztuk. Na pierwszym etapie spotykania mamy horyzontalne doświadczenie rzeczy i osób – tą drogą kroczą nauki „horyzontalne”, jak chemia czy biologia (choć nie ma nauki bez wertykalnych implikacji). Na drugim etapie mamy nauki „wertykalne”, schodzące w głąb, a więc przede wszystkim teologia, ale także po części filozofia. Na trzecim etapie mamy do czynienia z „czystym” doświadczeniem głębi Boga, które może prowadzić do doświadczenia mistycznego. Sztuka i literatura, a po części także filozofia, „przechadzają” się po wszystkich trzech płaszczyznach.

Całość tak pojmowanego doświadczenia metafizyczno-poznawczego daje nam potencjalny model doskonałości spotykania w Bogu, ale wszystkie „poprzedzające” to spotkanie-poznanie etapy są równie ważne i potrzebne. Niezbędne jest jednak, aby horyzontalizm – tak jak w związku dwojga ludzi – przeszedł w kulistą formę wertykalności, a w konsekwencji w doświadczenie mistyczne, które jest przeznaczeniem człowieka (*visio beatifica*). Zaczątkiem tego doświadczenia jest ekstatyczne spotkanie między mną i Tobą w miłości. Najwyższa mądrość tkwi w miłości.

Jak wspominaliśmy wcześniej filozofia tomizmu głosi, że to Bóg jest źródłem nie tylko wszelkiego bytu, ale i wszelkiego poznania. Później jakoś zapomniano

o tej wielkiej prawdzie. Uświadomienie sobie „źródłowości” osoby Boga dla wszelkiej metafizyki, nauki i sztuki musi prowadzić do „genetycznego personalizmu”. Na początku jest osoba – osoba we wspólnocie. Więcej – osoba *jest* wspólnotą. To stwierdzenie musi prowadzić do „pierworodności” egzystencjalizmu. Jakikolwiek „pierwsze zasady” opierają się na zrodzonej w spotykaniu intuicji osobowej, która jest nośnikiem, podłożem wszelkiej późniejszej komunikacji. Intelpekt i poznanie racjonalno-rzeczowe są w tym momencie rzeczywistością służebną i wtórną, tak jak „wtórne” jest życie „dorosłe” w stosunku do poczęcia i dzieciństwa, a starość w stosunku do dorosłości. Czy jest przypadkiem, że dziecko rodzi się z kobiety, a nie z mężczyzny? To kobiecie właśnie – chociaż nie całkiem słusznie – przypisuje się intuicję. Kobieta jest symbolem sił twórczych, tego, co nieświadome i ukryte, tego, co pozaracjonalne. W języku potocznym racjonalność ma zabarwienie wartościujące pozytywne a irracjonalność negatywne. Otóż zdecydowanie nie chodzi nam o takie znaczenie pozaracjonalności czy nadracjonalności, jak w znaczeniu potocznym. Poszukiwania te to nie irracjonalizm. Wypływają one m.in. z przekonania, że wąsko pojęty racjonalizm jest nie tylko grobem dla nauki, ale także jest nieadekwatny do bogactwa rzeczywistości, która mu się wymyka w całej swej tajemnicy. To z tajemnicy wyłania się to, co jawne, jasne i racjonalne. Racjonalność jest wierzchołkiem góry lodowej. Podobnie w sensie temporalnym ludzkość ma za sobą setki tysięcy lat istnienia w zwierzęcej nieświadomości, w łonie zwierzęcości, z której stosunkowo niedawno zaczęła się wydobywać. Świadomość siebie, świadomość „ja”, zrodziła się w świecie osób i ku Osobie zmierza. Lustro metafizyczne jest kulą koegzystencjalnego spotkania. Lustro takie nie istnieje w świecie przyrody ani nie zbudował go jeszcze człowiek. Współbycie jest zawsze tylko próbą kuli, czyli soczewką. Kulistość, czyli doskonałość istnieje tylko w Bogu. Boska koegzystencja jest doskonała. Jest ona „racją ostateczną i absolutną” ludzkiego współbycia i niezredukowanego poznania.