

PSYCHOTERAPIA 4 (163) 2012

strony: 19–26

Tadeusz Gadacz

PROFESOR ANTONI KĘPIŃSKI — MYŚLICIEL DIALOGICZNY

PROFESSOR ANTONI KĘPIŃSKI — THE DIALOGICAL THINKER

Instytut Filozofii i Socjologii
Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Autor wskazuje na analogie między Martinem Buberem, Georgem Simmelem, Emmanuelem Levinasem, Józefem Tischnerem a Antonim Kępińskim, wskazując na dialogiczność jego dzieła i praktyki lekarskiej.

philosophy of dialogue

Summary: It is hard to consider Professor Antoni Kępiński as a philosopher. It is beyond doubt, however, that as a man, physician, and professor he was strongly inspired by philosophy and philosophical thinking. Not only would he read philosophical treatises, but he himself contributed a lot not just to the medical, but also the philosophical and humanistic thought. Andrzej Jakubik has defined his views as personalistic. I think that philosophy of dialogue is a much more pertinent context here. My goal in this article is to demonstrate several analogies between Martin Buber, Georg Simmel, Emmanuel Levinas, Józef Tischner, and Antoni Kępiński. In this way, I hope to present the dialogicality of his work and medical practice.

Trudno określić profesora Antoniego Kępińskiego mianem filozofa. Nie ulega jednak wątpliwości, że był człowiekiem, lekarzem i profesorem silnie inspirowanym filozofią i myśleniem filozoficznym. Nie tylko czytał filozoficzne rozprawy, ale i sam do myśli filozoficznej i humanistycznej, a nie tylko medycznej, wniósł niejedno. Andrzej Jakubik we współautorskiej książce napisanej wraz z Janem Masłowskim Antoni Kępiński — człowiek i dzieło podjął ciekawą próbę charakterystyki filozoficznych i etycznych poglądów profesora. Określił jego poglądy jako personalistyczne. Sądzę, że o wiele trafniejszym kontekstem jest tu jednak filozofia dialogu. Co prawda i on wspominał o wpływie Martina Bubera, zaliczył go jednak błędnie do tradycji idealistycznej. Pisał: „Antropologia filozoficzna Antoniego Kępińskiego ulega widocznemu wpływowi tradycji idealistycznej (m.in. Maxa Schelera, Jacobo Uexküllä, Martina Bubera)”[1].

Celem, jaki sobie stawiam, jest ukazanie kilku analogii między Martinem Buberem, Georgem Simmelem, Emmanuelem Levinasem i Józefem Tischnerem a Antonim Kępińskim. W ten sposób mam nadzieję ukazać dialogiczność jego dzieła i praktyki lekarskiej.

Martin Buber

Trudno orzec, czy prof. Kępiński czytał teksty Bubera. Jedno jest pewne, że go nie cytował. Doszedł jednak do podobnych konkluzji, co on, opierając się na własnym doświadczeniu ludzkim i klinicznym. Zacznijmy od kluczowego dla Bubera rozróżnienia dwóch par słów, które odmiennie organizują pole naszego doświadczenia. Rzeczywistość

według Bubera ukazuje się nam w dwojaki sposób, w zależności od postawy, którą określają fundamentalne słowa: „Ja — Ty” i „Ja — To”. Podczas gdy „Ja — Ty” może być wypowiedziane tylko z głębi całej swojej istoty, „Ja — To” nie jest nigdy wypowiedziane całą swoją istotą. Postawa „Ja — To” to postawa doświadczenia, postawa „Ja — Ty” to postawa relacji lub spotkania. Przedmiotów doświadczamy, a osoby spotykamy lub wchodzimy z nimi w relacje. „Człowieka, do którego mówię Ty, nie doświadczam. Ale jestem w relacji z nim, w świętym podstawowym słowie. Dopiero, gdy opuścę relację, doświadczam go ponownie. Doświadczenie jest oddaleniem Ty” [2].

„Ja” z podstawowej pary słów „Ja — Ty” nazywa Buber osobą. „Człowiek jest tym bardziej osobowy, im silniejsze w ludzkiej dwoistości tego Ja jest Ja podstawowego słowa Ja — Ty” [2, s. 80]. Nie można zatem być osobą bez innej osoby. Osoba („Ja”) staje się sobą dopiero w relacji do innej osoby („Ty”). Nie ma „Ja” w sobie samym. Być, oznacza dla człowieka być w relacji (współbyć).

Chociaż profesor Antoni Kępiński nie używa wprost słów „Ja” i „Ty”, to również dla niego fundamentalne jest rozróżnienie na podejście podmiotowe i przedmiotowe do człowieka. Pisał: „Pola badawczego, jakim jest chory, nie można zwięzić ani ustalić w czasie; jest to zjawisko jedyne, niepowtarzalne, wiecznie żywe i zmienne, zaskakujące nie dającymi się przewidzieć reakcjami. Wobec chorego nie można więc zachować postawy naukowego badacza, postawy podmiotu do obserwowanego przedmiotu” [3, s. 201]. Pojawiło się natomiast u niego Buberowskie „To” na oznaczenie przedmiotu: Traktowanie człowieka jako „to”, przedmiotu, wynika z obojętności, stwierdził w *Rytmie życia* [3, s. 39].

Wiele uwagi — i wydaje się, że więcej niż Buber — poświęcił przyczynom rosnącego uprzedmiotowienia innych. Pisał: „Coraz szybsza przemiana środowiska naturalnego w technice, jakiej jesteśmy świadkami w naszym stuleciu, sprzyja technicznemu spojrzeniu na drugiego człowieka, tzn., że coraz słabiej widzi się w nim cechy ludzkie, a coraz wyraźniej atrybuty związane ze sprawnym funkcjonowaniem maszyny techniczno-społecznej. Spojrzenie takie jest może jednym z największych niebezpieczeństw współczesnej cywilizacji” [3, s. 64]. Spojrzenie techniczne związane jest z redukcją człowieka do efektywności jego pracy. „Jego wartość określa się efektywnością w procesie produkcji, używa się w stosunku do niego tych samych wyrażań, co w stosunku do części maszyny — wysunąć, przesunąć, ustawić, postawić, zlikwidować itp.” [3, s. 149]. Warto nadmienić, że o podobnej redukcji wartości witalnych do utylitarnych pisał Max Scheler w *Resentymentach i moralności* [4].

Podobnie jak u Bubera pojawia się u profesora Kępińskiego dialektyka zbliżania i oddalania. Buber używał kategorii pradystansu, a Kępiński oddalenia — pisał: „Podstawową decyzją emocjonalną w stosunku do drugiego człowieka jest decyzja zbliżenia się do niego lub oddalenia” [3, s. 63]. Podobnie też, jak i dla Bubera, dla Kępińskiego dialog ma charakter symetryczny: „Zazwyczaj uwzględnia się tylko działanie, jakie lekarz na chorego wywiera, zapominając, że istnieje też oddziaływanie w kierunku odwrotnym: chorego na lekarza. Oddziaływanie to nie jest bez znaczenia i na pewno wywiera niemały wpływ na kształtowanie się cech osobowości lekarza” [3, s. 265]. Dialog ma wymiar głęboki. „Ty” można wypowiedzieć tylko całą swoją osobą — stwierdził Buber. Natomiast profesor Kępiński pisze: „Gdy psychiatra zdobędzie zaufanie pacjenta, wówczas zostaje wprowadzony w jego najbardziej własny świat, inny od tego, z którym zapoznajemy się

w powierzchownych kontaktach z ludźmi.” [3, s. 266]. Podobnie też, jak u Bubera, dialog spotkanie jest w swej strukturze otwarte i nieprzewidywalne. Pisał w *Poznaniu chorego*: „Każdy kontakt z drugim człowiekiem jest bowiem w mniejszym lub większym stopniu nieprzewidywalny i nieoznaczalny. Im kontakt jest bardziej bezpośredni i intymny, tym mniejszy jest jego stopień oznaczoności. W bardzo powierzchownych kontaktach towarzyskich można posługiwać się stereotypowymi formułami rozmowy” [5, s. 104].

Najwięcej jednak podobieństw między Buberem a Kępińskim, obok odróżnienia relacji podmiotowej od przedmiotowej, związanych jest z warunkami autentycznego dialogu. Dialog — spotkanie, jest bezpośrednie. Buber pisał: „Relacja z Ty jest bezpośrednia. Między Ja i Ty nie ma żadnej pojęciowości, żadnej wiedzy, żadnej fantazji, a sama pamięć zmienia się, kiedy przechodzi od szczegółu do całości. Między Ja i Ty nie ma celu, nie ma pożądania czy antycypacji, a sama tęsknota zmienia się, gdy przechodzi od marzenia do zjawiska. Każdy środek jest przeszkodą. Tylko tam, gdzie rozpadły się wszelkie środki, dokonuje się spotkanie” [2, s. 45].

Podobnie profesor Kępiński wiele uwagi poświęcił warunkom autentycznego dialogu z pacjentem. Wyodrębnił najpierw trzy błędy przeszkody na drodze autentycznego dialogu: 1) błąd naukowej obiektywności, 2) błąd maski, 3) błąd moralnej oceny [3, s. 243–244].

Błąd naukowej obiektywności. Dotyczy on wielokrotnie wspomnianego już uprzedmiotowienia. W tym kontekście profesor Kępiński wielokrotnie przypominał o różnicy między psychiatrią a innymi dziedzinami nauk medycznych i medycznej praktyki lekarskiej. Psychiatria w sposób szczególny musi być wolna od naukowej obiektywizacji, czyli uprzedmiotowienia pacjenta.

Błąd maski. Rozmowa z chorym jest szczerą, gdy przebiega bez wzajemnego maskowania się [5, s. 81]. Dialog wymaga szczerości. To szczerłość otwiera przestrzeń dialogu. „Ta skromność popłaca, bo chory, w miarę nabierania zaufania, sam odpowie na postawione pytania, które wstydziliśmy się mu zadać” [3, s. 249]. Szczerłość ma także swe filozoficzne określenie: jest nim autentyczność. W *Poznaniu chorego* Kępiński stwierdził, że warunkiem dialogu jest bycie sobą, czyli autentyczność [5, s. 47]. Maską nie ma jednak tylko charakteru negatywnego. W *Poznaniu chorego* maskę utożsamiał Antoni Kępiński z rolą społeczną. „Życie społeczne, zwłaszcza w swoich powierzchownych kontaktach, które stanowią przytłaczającą większość interakcji w życiu człowieka, zmusza do używania maski. Można przez nią rozumieć powierzchowne warstwy psychiki — sposoby zachowania się i reagowania związane z konkretną sytuacją lub rolą społeczną. [...] Każda rola społeczna ma swój styl — akceptowany społecznie sposób zachowania się i obowiązujący dziecko, ojca, kochankę, męża; style zawodowe, np. lekarza, nauczyciela, księdza, wojskowego itd. W tym ujęciu maskę człowiek współczesnej cywilizacji zmienia kilkakrotnie w ciągu dnia” [5, s. 46]. Zaskakujące, że dostrzegł to samo, co mistrz i mentor Bubera, Georg Simmel. Simmel, w artykule z 1908 roku „Dygresja w związku z zagadnieniem, jak możliwe jest społeczeństwo” stwierdził, że nie możemy mieć pełnej i doskonałej wiedzy o innym jako indywidualnym bycie. Pisał: „poznanie doskonałe wymagałoby doskonałej tożsamości. Wydaje się, że każdy człowiek ma w sobie głęboko ukryty punkt indywidualności, którego inny człowiek, w tym punkcie różny jakościowo, nie zdoła wewnątrznie odtworzyć. A że wymóg ten już logicznie jest nie do pogodzenia z dystansem i obiektywną oceną, bez czego również nie można wytworzyć sobie obrazu innych ludzi, to dowodzi tylko, że nigdy nie

uzyskamy pełnej wiedzy o cudzej indywidualności” [6, s. 424–425]. Dlatego formułując swe pierwsze aprioryczne prawo relacji społecznych stwierdził, że inną osobę postrzegamy pierwotnie nie jako indywiduum, lecz „w postaci do pewnego stopnia uogólnionej” [6, s. 424]. Inny jest dla nas studentem, oficerem, matką, dzieckiem itp. Pełni pewną rolę, funkcję społeczną. Należy do pewnej ogólnej kategorii. To uogólnienie stanowi jednocześnie przesłaną indywidualności i jej odsłonę, dzięki której możliwe staje się społeczeństwo. Wbrew zatem Buberowi postrzegał relacje społeczne nie od strony radykalnej różnicy między Ja a Ty, lecz tego, co wspólne jako kategoria, rola czy funkcja. Inny nie wchodzi jednak w tę uogólnioną rolę i funkcję w pełni jako osoba indywidualna. Tak doszedł Simmel do swego drugiego apriorycznego prawa relacji społecznych. „Każdy element grupy jest nie tylko częścią społeczeństwa, ale czymś jeszcze ponadto. Jako społeczne a priori oznacza to, że ta część indywiduum, która nie zwraca się ku społeczeństwu albo się w nim nie mieści, nie jest oderwana od części społecznie istotnej, nie jest czymś poza społeczeństwem [...]; część pozostająca poza społeczeństwem stanowi pozytywny warunek tego, że inną swoją częścią dana istota jest elementem społeczeństwa: sposób, w jaki jesteśmy uspołecznieni, określony jest lub współokreślany przez sposób, w jaki jesteśmy nieuspołecznieni” [6, s. 427]. Relacje między Ja a Ty mogą więc według Simmela przebiegać radykalnie dwubiegunowo. W miłości czy przyjaźni, w ogólną kategorię przyjaciela czy ukochanego, inny wkracza i jest obecny z całą swoją indywidualnością. Natomiast w relacjach handlowych inny jest tylko kupującym lub sprzedającym, a jego indywidualność jest całkowicie skryta poza woalem ogólnej kategorii kupującego lub sprzedającego. Te analizy Simmela ukazują, że w perspektywie myśli dialogicznej Bubera nie ma miejsca na pewien typ relacji społecznych. Możliwa jest albo intymna relacja między Ja a Ty, a jeśli ona nie zachodzi, przechodzimy od razu na poziom uprzedmiotowienia. U Simmela natomiast mamy trzy wymiary relacji: Ja — Ty, Ja — On (Ona, Ono) i Ja — To. Buber natomiast pomija tę środkową istotną relację, która jest podstawą relacji społecznych. W ramach Simmela koncepcji dialogu społecznego jest miejsce dla dialogu jako spotkania w rozumieniu Bubera, natomiast odwrotnie nie. Podobnie w pojęciu „maski roli” dostrzegł ten sam problem profesor Kępiński, dla którego także istotną kwestią było pytanie o granicę między uogólnioną rolą, funkcją lekarza a jego intymnością i indywidualnością w relacji do pacjenta.

3) Błąd moralnej oceny. By mógł wydarzyć się autentyczny dialog, trzeba wyzbyć się władzy. Kępiński pisał: „Obserwuje się tu dziwny paradoks władzy: im większy wpływ chce psychiatra na chorego wywrzeć, tym mniejszy wpływ wywiera” [3, s. 265]. Błąd moralnej oceny to także błąd sędziego. Nie wolno nikogo z góry osądzać. „Wartościując napotkanego człowieka z góry determinuje się własne w stosunku do niego nastawienie emocjonalne. [...] Nie trzeba dodawać, że takie nastawienie z góry bywa nieraz krzywdzące i utrudnia wzajemny kontakt” [5, s. 50].

I jeszcze kolejne warunki autentycznego dialogu, które nie pojawiają się wprost u Bubera, a wynikają bezpośrednio z praktyki lekarskiej. Pierwszy to umiejętność słuchania: „Słuchający jest łącznikiem między światem dawnym a obecnym” [3, s. 166]. Kolejny warunek to chęć zrozumienia. „Chęć zrozumienia łączy się zawsze z chęcią zbliżenia i — vice versa — nie można niczego poznać z dystansu [...]. Zbliżenie do chorego oznacza wysiłek, by wejść w jego świat, przyjmować jego uczucia niezależne od ich znaku, nie zajmować stanowiska potępiającego” [3, s. 216]. Wreszcie trzecim, niezmiernie ważnym

warunkiem jest uczuciowa atmosfera. „Atmosfera więc lub klimat jakiegoś środowiska byłby jakby całością związków uczuciowych w nim panujących, które każdy wchodzący w dane środowisko odbiera całościowo jako siłę przyciągającą lub odpychającą” [3, s. 217]. Specyficznym wymiarem tej atmosfery jest intymność [5, s. 105–106].

Emmanuel Levinas

Kolejnym myślicielem bliskim Antoniemu Kępińskiemu mógłby być Emmanuel Levinas. Nie próbowano dotąd łączyć ich ze sobą. Ponowna lektura dzieł Kępińskiego odkryła przede mną to zdumiewające podobieństwo. Źródłowym doświadczeniem, podobnie jak dla Levinasa, stało się dla profesora Kępińskiego doświadczenie obozu Auschwitz. Pisał „Więzień obozu koncentracyjnego, przestając być oficjalnie człowiekiem, musiał być też pozbawiony tego aspektu człowieczeństwa” [3, s. 22]. Podobnie jak Levinas sądził, że do dzisiaj jeszcze nie rozliczyliśmy się ze zła popełnionego podczas II wojny światowej: „Wbrew może nadziejom wielu ludzi, Oświęcim, Hiroszima, japońska wojna bakteriologiczna — największe zbrodnie ostatniej wojny — nie zbladły pod wpływem lat, a ciężar odpowiedzialności, który obarcza nie tylko głównych winowajców, ale w pewnej mierze cały świat cywilizowany, nie stał się lżejszy” [3, s. 25]. Obydwaj w podobny sposób postrzegali ogrom i specyfikę zła Auschwitz. Levinas pisał: „Po raz pierwszy w historii był ludzki nic nie znaczący. Nie jest to wróg, z którym trzeba walczyć, więzień, którego można wymienić. Jest [on] przedmiotem do zniszczenia. Nazistowski horror nie wynika z nienawiści określonej jakości, lecz z nienawiści do innego człowieka” [7, s. 16–17]. Kępiński pisał: „W obozie hitlerowskim [...] człowiek był zredukowany do »numeru«, o jego wartości decydowała użyteczność. Nawet po śmierci więźnia decydowała zasada użyteczności surowca” [3, s. 97]. „Co jest zatem nowego w złu, którego doświadczył człowiek w XX wieku? Kiedyś nawet przeciwnik nie przestawał być człowiekiem. Natomiast Żydów tępiąno tak jak szczury lub insekty” [3, s. 104]. „Czy można czuć się winnym wymordowania milionów much? Prawdopodobnie do ostatniej chwili przed śmiercią nie zauważyli oni [naziści] swego błędu myślenia, że skutkiem dziwnych kolei losu, chorobliwych ideologii, przestali widzieć w człowieku człowieka” [3, s. 106].

Podobnie jak Levinas, odwoływał się Antoni Kępiński do idei odpowiedzialności. Pisał: „W społeczeństwie »maszynowym« ginie poczucie odpowiedzialności, podstawowe — jak wiadomo — dla normalnego rozwoju człowieka; wypełnia się tam tylko rozkaz, jest się automatem, rozwój zostaje zatrzymany, człowiek ulega skarlłowaceni. Poczucie winy związane z popełnionymi zbrodniami zmniejsza się lub całkowicie niweluje, gdyż trudno je mieć w stosunku do przedmiotu” [3, s. 27]. I w innym miejscu: „Każda decyzja jednak, gdy dotyczy drugiego człowieka, jest obciążona ciężarem dużej odpowiedzialności. Można nawet postawić pytanie, w jakim stopniu ma się prawo brać tę odpowiedzialność na siebie” [3, s. 62]. Odpowiedzialność rozumiał jednak nie tak radykalnie jak Levinas. Była ona bliższa rozumieniu Romana Ingardena, bardziej czynna niż bierna.

To, co go łączyło z Levinasem, to także wyczulenie na innego. Często w jego tekstach obecna jest kategoria „innego”. Pisał: „Często wystarczy drobny szczegół: inny kolor skóry, haczykowany nos, odmienny krój ubrania, obcy język itd., aby dany człowiek był postawiony poza granicami tego, co bliskie i zrozumiałe, stał się obcy, a nieraz wrogi.

Trudno odpowiedzieć na pytanie, skąd się bierze taka łatwość oceny drugiego człowieka, dzięki której na podstawie błahej nieraz cechy z miejsca jest się ustawionym po prawicy lub po lewicy” [3, s. 38]. Pojęcie innego wyprowadził od łacińskiego *varius*, które jest także źródłem słowa *wariat* [3, s. 198]. Inny, według profesora, zasługuje przede wszystkim na zrozumienie i akceptację. „Jedną z podstawowych umiejętności psychiatrycznych — pisał — jest zdolność zrozumienia i wczucia się w drugiego człowieka niezależnie od tego, czy człowiekiem tym będzie geniusz, czy też idiota. Każdy z nich ma swój sposób widzenia siebie i otaczającego świata, i dla psychiatry zarówno jeden, jak i drugi jest interesujący i zasługuje na wysiłek. Z każdym z nich musi starać się rozmawiać jego własnym językiem, tzn. przyjąć w miarę możliwości jego sposób patrzenia na rzeczywistość” [5, s. 155]. Inność innego nie może być nam dostępna przez poznanie. Levinas pisał o redukcji innego do tego, co tożsame, już znane, natomiast Kępiński — że proces poznawczy często łączy się ze zniewoleniem i zniszczeniem przedmiotu obserwacji” [3, s. 44]. Za szczyt etycznej odpowiedzialności uznał, podobnie jak Levinas, śmierć za innego, choć nie używał pojęcia substytucji. Odwoływał się tu do przykładu Kolbego, Janusza Korczaka, dr Haliny Jankowskiej [3, s. 99].

Józef Tischner

Trudno powiedzieć, czy ks. Józef Tischner pozostawał pod wpływem Antoniego Kępińskiego, czy odwrotnie? A może wzajem się inspirowali? Obydwaj byli wyczuleni, szczególnie uwrażliwieni na obecność innego człowieka. Być może i Tischner, i Kępiński pozostawali pod wpływem drugiego imperatywu Immanuela Kanta, traktowania człowieczeństwa jako celu i bezinteresowności dobra.

Przypomnijmy znane credo filozoficzne księdza Tischnera: „Kiedyś filozofia rodziła się z podziwu wobec otaczającego nas świata (Arystoteles). A potem także z wątplenia (Kartezjusz). A teraz, na naszej ziemi, rodzi się ona z bólu. O jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzać” [8, s. 13]. Natomiast tak pisał ks. Tischner o etyce: „Etyka jako specyficzna gałąź filozofii zajmuje się, jak widać, światem dogłębnie ludzkim. Możemy bez przesady rzec, że jest ona teorią doświadczenia drugiego człowieka, a zarazem doświadczenia samego siebie w świetle wynikającym z obecności drugiego” [9, s. 56]. Spróbuję dokonać eksperymentu i zamienię w tym cytacie słowo etyka na psychiatria: „Psychiatria jako specyficzna gałąź medycyny zajmuje się, jak widać, światem dogłębnie ludzkim. Możemy bez przesady rzec, że jest ona teorią doświadczenia drugiego człowieka, a zarazem doświadczenia samego siebie w świetle wynikającym z obecności drugiego” [9, s. 56]. Tak mógłby też z pewnością napisać profesor Antoni Kępiński.

Początkowo księdza Tischnera interesował świat wartości, jednak w *Etyce wartości i nadziei* zmienił pogląd. „Pierwotnym źródłem doświadczenia etycznego — pisał — nie jest przeżycie wartości jako takich, lecz odkrycie, że obok nas pojawił się drugi człowiek. Prawdziwym źródłem naszych etycznych doświadczeń jest człowiek. Chodzi o to, by dążąc do ukształtowania własnego człowieczeństwa, odnaleźć właściwe dla siebie miejsce wśród ludzi i właściwy sposób odnoszenia się do ludzi. To nie wartości, to nie normy, nie przykazania są »pierwsze«, ale obecność drugiego człowieka. Gdy człowiek ślepnie

na człowieka, być może jego zewnętrzne zachowanie jest poprawne, grzeczne i układne, ale przez to samo nie staje się ono »etyczne«. To nie jest moralność, lecz »odgrywanie« moralności” [9, s. 85]. Natomiast profesor Kępiński stwierdził: „Podstawą wszelkich stosunków międzyludzkich jest traktowanie drugiego człowieka jako człowieka” [3, s. 105]. O wrażliwości na innego człowieka świadczy następujące jego zwierzenie: „Pisząc te słowa zrobiłem coś w rodzaju rachunku sumienia z jednego tylko dnia, spróbowałem zliczyć urazy psychiczne zadane mojemu najbliższemu otoczeniu — zapomniałem powiedzieć »dzień dobry« portierowi, co mogło ujemnie wpłynąć na jego wrzód żołądka, w czasie porannego obchodu byłem w złym humorze, co pacjenci zaraz odczuli i niektórzy z nich mogli zinterpretować jako niechęć żywioną do nich, w czasie egzaminu starałem się studentowi wykazać nie tylko jego niski zasób wiadomości, lecz też niezbyt wysoki poziom intelektualny, co mogło go załamać, jeśli już cierpiał na kompleks niższości, itd. — by wymienić łżejsze przewinienia” [3, s. 148].

Obydwoj nie byli zwolennikami etyki normatywnej. Źródłem rzetelnej moralności jest zawsze doświadczenie drugiego człowieka. Tischner pisał: „Jeśli ktoś zezwoli na to, by stępiła się w nim wrażliwość na drugiego człowieka, cała jego moralność i całe myślenie etyczne zawiśnie w próżni [3, s. 365]. To nie normy są źródłem powinności, lecz obecność drugiego, która zawsze naznaczona jest rysem tragiczności. Inny, podobnie zresztą jak i ja, wystawiony jest na dobro i zło. Dopiero w świetle doświadczenia tej tragiczności odsłaniają się normy: „Spotkanie drugiego człowieka w jego tragiczności otwiera naszą świadomość na świat obiektywnego dobra i zła, obiektywnych wartości i antywartości — obiektywnych, bo wkorzenionych w realne ludzkie tragedie. Aby operować normami z sensem, trzeba dobrze widzieć ów świat. Etyka technologiczna, która usiłuje zaczynać od normy, stawia całą sprawę na głowie” [8, s. 369].

Podobnie twierdził profesor Kępiński. Normy są uniwersalne i nie są w stanie uchwycić indywidualności. „Każdemu zdarza się decydować o losie drugiego człowieka. Decyzje te nie należą do łatwych. I dlatego w takich sytuacjach dużą pomocą są różnego rodzaju normy, z góry określające, jaką decyzję podjąć w danych warunkach. Takimi normami dla sędziego są przepisy prawne, dla lekarza wiadomości z zakresu diagnostyki i prognozy, dla nauczyciela zakres wymagań egzaminacyjnych. Im decyzja ma być bardziej bezstronna, tym silniej trzeba oprzeć się na normach, a wyłączyć momenty natury subiektywnej, zwłaszcza emocjonalnej. Tym samym decyzja przestaje być własną, a staje się decyzją normatywną, tzn. jakikolwiek inny człowiek, opierający się na tych samych normach, wydawałby decyzję identyczną. W tym sensie sprawiedliwość jest ślepa. Człowiek idealnie sprawiedliwy nie patrzy na człowieka, o którym decyduje, swoimi oczyma, ale z punktu widzenia norm, których jest przedstawicielem. [...] Decydując o losie drugiego człowieka nie może on tylko trzymać się norm, ale też musi go widzieć, wczuć się w niego, wyobrazić sobie jego sytuację przeszłą, teraźniejszą i przyszłą itd.” [3, s. 63].

Ksiądz Józef Tischner był twórcą agatologii. „Horyzont agatologiczny to taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty logos — logos dobra i zła, tego, co lepsze i co gorsze, wzlotu i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia” [10, s. 63]. A w rozmowie ze mną stwierdził: „W ontologii, jak wiadomo, na trzecim stopniu abstrakcji piękno, prawda i dobro conventuntur [są zamienne]. Ale my nie żyjemy na trzecim stopniu abstrakcji. W naszym życiu trzy te »wartości« znajdują się

w stanie sporu. Dramat prawdy nie bywa dramatem dobra, a tym bardziej dramatem piękna. Podobnie jest z dramatem dobra i zła. Zło także bywa piękne. Prawda nie zawsze bywa »dobra«. W tej sytuacji człowiek musi wybierać, w czym ma szukać »usprawiedliwienia«. Między innymi na tym polega dramatyzm jego egzystencji” [11, s. 6]. Natomiast profesor Kępiński pisał. „Jednym z paradoksów życia jest może to, że nie ma spraw idealnie dobrych czy złych, że dobre ma cień złego, a złe dobrego” [3, s. 202].

Mam nadzieję, że tych kilka porównawczych myśli przekonało nas, iż profesor Antoni Kępiński był myślicielem dialogicznym.

Piśmiennictwo

1. Jakubik A., Masłowski J. Antoni Kępiński — człowiek i dzieło. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich 1981.
2. Buber M. Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych, tłum. J. Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1992.
3. Kępiński A. Rytm życia. Warszawa: Sagittarius; 1992.
4. Scheler M. Resentyment a moralność. Warszawa: Czytelnik; 1977.
5. Kępiński A. Poznanie chorego, wyd. II. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich; 1989.
6. Simmel G. Dygresja w związku z zagadnieniem, jak możliwe jest społeczeństwo. W: Simmel G, red. Pisma socjologiczne, tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa 2008, s. 424–425.
7. Poirie F. Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous? Lyon: La Manufacture; 1987, s. 16–17.
8. Tischner J. Myślenie według wartości. Kraków: Wydawnictwo Znak; 1982.
9. Tischner J. Etyka wartości i nadziei. W: Tischner J. Wobec wartości. Poznań: W drodze; 1982, s. 56.
10. Tischner J. Filozofia dramatu. Kraków: Wydawnictwo Znak; 1998, s. 63.
11. Spór o istnienie człowieka. Z księdzem profesorem Józefem Tischnerem rozmawia Tadeusz Gadacz. Nowe Książki 1998; 3: 6.

Adres: tgadacz@ifispan.waw.pl