

Ból i piękno: od psychopatologii do estetyki kontaktu¹

Gianni Francesetti

Tłumaczenie: Marek Misiak

Korekta: Iwo Tarkowski

Artykuł oryginalnie ukazał się w:

British Gestalt Journal

2012, Vol. 21, No. 2, 4–18

Abstrakt

W niniejszym artykule zgłębiam koncept piękna w terapii Gestalt, podkreślając kluczowe znaczenie kryterium estetycznego w tym modelu. Ocena estetyczna, stanowiąca niezbędny komponent w pracy każdego terapeuty Gestalt, jest procesem poprzedzającym świadomą refleksję, a także prewerbalnym, zlokalizowanym u korzeni Gestaltung, w wymiarze, w którym wyłaniają się podmiot i świat. Omawiam też nową, oryginalną koncepcję psychopatologii i psychoterapii: cierpienie psychopatologiczne jest w niej rozumiane jako nieobecność na granicy kontaktu. Terapia polega zatem na przywracaniu obecności do spotkania poprzez proces, który przekształca nieobecność w ból, a ból w piękno. Opisuję zaangażowanie terapeuty w „destylowanie piękna” z relacyjnych historii i dynamiki relacjonowanych przez klienta z perspektywy egzystencjalnej, starając się nadać sens ludzkiemu cierpieniu i naszej pracy jako terapeutów. Wreszcie w świetle powyższego ujmuję etyczne podstawy psychoterapii, co pozwala uniknąć ryzyka redukcjonizmu, z którym się obecnie mierzymy – a konkretnie sprowadzania psyche do fenomenu biologicznego lub intymistycznego (tj. czysto indywidualnego – do wewnętrznych myśli czy uczuć danej osoby).

Słowa kluczowe: piękno, ból, estetyka, kontakt, Gestaltung, ocena wewnętrzna, psychopatologia, etyka, egzystencjalizm, redukcjonizm

*Ból jest niczym innym
jak tylko zaskoczeniem,
że się nie spotkaliśmy.
(Alda Merini, *Aforismi e magie*^a)*

*Spośród wszystkich grzechów psychologii tym najbardziej śmiertelnym
jest zaniedbanie piękna.
(J. Hillman, 1997, s. 56)*

François Cheng rozpoczyna pierwszą ze swych pięciu medytacji o pięknie tymi słowami:

^a Dosł. *Aforyzmy i magia* – tomik niethumaczony na język polski. Podstawa przekładu: Alda Merini, *Aforismi e magie*, BUR Biblioteca Univerzale Rizzoli, 2013.

W tych czasach powszechnego cierpienia, przypadkowej przemocy oraz katastrof naturalnych i ekologicznych, mówienie o pięknie może się wydawać nie na miejscu, osobliwe, niestosowne, wręcz prowokacyjne – prawie że skandaliczne. Ale to właśnie z tego powodu widzimy, że piękno, jako przeciwieństwo zła, znajduje się na drugim biegunie rzeczywistości, z którą musimy się mierzyć. (2009, s. 5)

Byłoby zatem niestosownym mówić o pięknie? Czy byłoby to powierzchowne i bezużyteczne, stanowiłoby prawie że pustą rozrywkę odwracającą uwagę od tego, co naprawdę się liczy, co jest ważne, konkretne i pilne? Aby oddać hołd Palermo, gdzie odbył się III Kongres SIPG (Società Italiana. Psicoterapia Gestalt), zacytuję, w charakterze odpowiedzi na powyższe pytanie, fragment dialogu z filmu *Sto kroków*^{b2}, którego bohaterem jest Giusesse „Pessino” Impastato, młody mężczyzna z Cinisi (miejscowość na Sycylii niedaleko Palermo), który przeciwstawił się mafii i został zamordowany w 1978 roku. Pessino, siedząc z przyjacielem na stoku jednej z gór otaczających lotnisko Punta Raisi i patrząc w dół na brzydotę nielegalnie wzniesionych budynków w dole, mówi:

Bardzo łatwo jest zniszczyć piękno... Zamiast angażować się w walkę polityczną i organizować demonstracje powinniśmy pomagać ludziom rozpoznawać piękno i bronić go. Piękno jest ważne – wszystko inne z niego wypływa.

Pessino Impastato, symbol obywatelskiej walki z mafią, nie jawi się tu jako człowiek koncentrujący się na rzeczach jałowych i daremnych lub kosmetycznych tylko i powierzchownych. W zupełnie innym kontekście James Hillman pisze (1997, s. 56): „*Spośród wszystkich grzechów psychologii tym najbardziej śmiertelnym jest zaniedbanie piękna.*”. Piękno zatem możemy uznać za kluczowe z punktu widzenia psychologii i etyki, jak wskazuje także François Cheng, kontynuując myśl zacytowaną powyżej: nakierowanie na piękno nie jest jałową grą, ale „pilnym i trwającym zadaniem” (2009, s. 5). W jakim jednak sensie piękno może być tak ważne? A dalej – o jakim rodzaju piękna tu mówimy?

W moich rozważaniach chcę zgłębić temat piękna w terapii Gestalt – i w ten sposób skupić się, a następnie podjąć próbę rozwinięcia koncepcji stanowiącej jeden z kamieni węgielnych naszego modelu.

Moje rozważania podzieliłem na cztery węzłowe zagadnienia:

1. Piękno: kamień węgielny teorii terapii Gestalt.
2. Ból: cierpienie psychopatologiczne jako raczej nieobecność niż ból.
3. Od psychopatologii do estetyki kontaktu. Destylowanie piękna: perspektywa egzystencjalna.
4. Etyka estetyczna: *ethos* i *polis* jako korzenie i horyzont estetyki.

^b *I cento passi*, Włochy 2000, reż. Marco Tullio Giordana.

1. Piękno: kamień węgielny teorii terapii Gestalt

*Piękno jest prawdą, prawda pięknem, — oto
Co wiesz na ziemi, i co wiedzieć trzeba.*

(J. Keats, *Oda na grecką urnę*, przeł. Zenon Przesmycki "Miriam")

Jako terapeuci codziennie widzimy przekształcające efekty naszej pracy. Zdarzają się momenty, gdy interwencja terapeutyczna w nurcie Gestalt ujawnia swe piękno w magii, która z niej emanuje, i w śladach piękna, które tworzy i zostawia po sobie. Po terapii często można usłyszeć w grupach następującą informację zwrotną: „Teraz, gdy wszystko przepracowałaś, jesteś naprawdę piękna: twoje rysy twarzy nigdy nie były tak odprężone i harmonijne, w twoich oczach rozbłysło nowe światło, a ciało nabrało gracji.”

1.1 Ocena wewnętrzna lub estetyczna

Rozważania rozpoczynamy od wskazania, że założyciele naszego nurtu umieścili piękno w samym sercu teorii terapii Gestalt poprzez zidentyfikowanie wewnętrznego kryterium oceny zdrowia człowieka:

Są dwa rodzaje oceny: wewnętrzna i porównawcza. Ta pierwsza jest obecna w każdym trwającym akcie; jest ostatecznym kierunkiem procesu, niedokończoną sytuacją zmierzającą ku ukończeniu, napięciem zmierzającym ku orgazmowi, etc. Standard oceny wyłania się z samego działania, a ostatecznie jest działaniem samym w sobie jako całością.

W ocenie porównawczej standard oceny jest zewnętrzny w stosunku do samego aktu – działanie jest oceniane w odniesieniu do czegoś innego. (Perls et al., 1994, ss. 65–66)

To właśnie jedna z koncepcji, która czyni nasze podejście tak rewolucyjnym – nawet dziś, sześćdziesiąt lat później. Znaczy ona, że zdrowie człowieka może być wyrażane i postrzegane poprzez jakość kontaktu, bez odwoływania się do żadnych zewnętrznych kryteriów porównawczych: siła, gracja, rytm, płynność i intensywność kontaktu organizmu ze środowiskiem, proces, w którym figura zaczyna formować sama siebie w stosunku do tła – podsumowując, to piękno kontaktu jest miarą zdrowia. Zostaje tu zatem zidentyfikowane estetyczne kryterium oceny kontaktu, trwającego spotkania, sytuacji i zdrowia (Joe Lay w: Dan Bloom, 2003; Robine, 2006; 2007; Spagnuolo Lobb, 2011)³. Jako gestaltysty wszyscy poszukujemy właściwej, dobrej formy – jesteśmy alchemikami szukającymi cennego kruszcu spontanicznie wyłaniającego się z kontaktu, odpowiedniego kształtu, który jest jego pięknem (Zinker, 1978). W istocie, Laura Perls (1992) podkreśla, że fundamentalne założenia terapii Gestalt są jednocześnie filozoficzne i estetyczne.

To właśnie w tym momencie pojawia się wstępny problem: ocena porównawcza – którą my, rewidując koncepcję diagnozy w terapii Gestalt (Francesetti and Gecele, 2009; 2010) określamy mianem zewnętrznej – odbywa się przede wszystkim na poziomie refleksji. Jednak czy także ocena

wewnętrzna – w takim zakresie, w jakim stanowi ona niemniej jednak formę oceny, a zatem osądu – jest również zjawiskiem zachodzącym na poziomie refleksji? I właśnie w tym punkcie naszych rozważań pojęcie estetyki udowadnia swą przydatność. Ocena wewnętrzna jest w rzeczywistości „estetyczna” – i to właśnie jest koncepcja, którą musimy szerzej zgłębić.

W XVIII wieku twórca estetyki jako dyscypliny, Alexander Gottlieb Baumgarten, zdefiniował ją jako „naukę o poznaniu zmysłowym”^c. Jest to wyraźny oksymoron, w którym termin „poznanie” wygląda dziwnie przy przymiotniku „zmysłowe”, ale całość odnosi się właśnie do „poznania zmysłowego” (Desideri, 2011). W Wieku Rozumu zaczęto dostrzegać godność i znaczenie poznania zmysłowego, a nie wyłącznie rozumowego. Słowa „estetyka” – o starożytnej etymologii, ale stworzone na początku XVIII wieku – zaczęto często używać ramach podejścia stosowanego szczególnie (ale nie wyłącznie) w badaniach nad sztukami pięknymi. Ukształtowały się dwa główne znaczenia tego terminu: pierwsze redukowało i ograniczało estetykę do refleksji o sztuce, drugie wiązało się z zastosowaniem tego pojęcia do dóbr konsumpcyjnych, a w szczególności do ludzkiego ciała. Obie te tendencje bazują na odnoszeniu koncepcji estetyki i piękna do obiektu poznania – ja jednakże będę trzymał się z dala od powyższych znaczeń, szukając poczucia piękna na obszarze przekraczającym rozróżnienie na obiekt poznania i podmiot poznający.

Termin „estetyka” został sformułowany przez samego Baumgartena, który użył go po raz pierwszy w 1735 roku w dziele „Refleksje o poezji” (*Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*)^d, w którym wysunął tezę, że tak jak istnieje nauka bazująca na treściach intelektualnych (tj. logika), tak samo powinna istnieć nauka badająca dane uzyskiwane ze zmysłów, nazywana estetyką (D’Angelo, 2011, s. 16).

W rzeczy samej, w grece klasycznej *aisthēsis* znaczy „doznanie, wrażenie”, zatem estetyka oznaczałaby wiedzę pozyskiwaną poprzez zmysły. An-estetyk to z kolei substancja farmakologiczna lub procedura przytępiająca zmysły. Stąd możemy od razu połączyć zjawisko estetyczne z obecnym w teorii Gestalt pojęciem świadomości (*awareness*) – tj. z koncepcją świadomości jako zdolności do świadomego odbierania wrażeń zmysłowych, do odczuwania pobudzenia na granicy kontaktu. Jak przypomina nam Margherita Spagnuolo Lobb (2003a; 2004), angielski przymiotnik *awake* (przebudzony, ale także świadomy) jest spokrewniony z rzeczownikiem *awareness* (świadomość).

1.2 Ocena estetyczna u korzeni Gestaltung: przedrefleksyjny i prewerbalny wyłaniający się proces

Jeśli estetyka nie jest procesem bazującym na refleksji, ale stanowi raczej wiedzę uzyskiwaną przez zmysły, to co właściwie napotykamy zmysłowo na granicy kontaktu? Gdzie możemy umieścić ocenę estetyczną? Naturalne (jak określiłby to Husserl) empirystyczne, pozytywistyczne podejście mówi, że istnieje już ukonstytuowany organizm, który, napotykając

^c Tak jest to oddawane w przekładach dzieł Kanta, który cytował Baumgartena [przyp. tłumacza].

^d Dzieło nietłumaczone na polski [przyp. tłumacza].

już ukonstytuowany świat, poznaje go. Zmysły tego organizmu rejestrują obiekty obecne w danym (do poznania) świecie. Fenomenologia, wraz z psychologią Gestalt, wskazują nam, że tak nie jest. Raczej współtworzymy świat i podmiot w naszych zmysłach w stopniu tak radykalnym, że jeden świat i jeden podmiot istnieją tylko w jednym niepowtarzalnym wrażeniu:

Będąc bezwzględnie pierwszym, ostatnim i jedynym w swoim rodzaju, każde wrażenie jest narodzinami i śmiercią.
(Merleau-Ponty, 2003, s. 293)

Percepcja nie przychodzi do nas jako zdarzenie w świecie – zdarzenie, do którego możemy odnieść kategorię przyczynowości – ale raczej jako re-kreacja lub re-konstrukcja świata w każdym momencie.
(*ibidem*, s. 283)

I jeszcze: „wrażenie jest w dosłownym sensie wspólnotą” (*ibidem*, s. 289). Jedną z największych rewolucji w fenomenologii jest zrozumienie, że pozorna stabilność „ja” (*myself*) i „świata” jest w rzeczywistości owocem ciągłego stwarzania: „Podmiot nie jest czymś, co bezpiecznie posiadamy – by go posiadać, musimy wciąż na nowo go zdobywać” (von Weizsäcker, cyt. za: Ballerini, 2011, s. 107). Jesteśmy tego szczególnie wyraźnie świadomi, gdy przeżywamy doświadczenie psychotyczne lub napotykamy je u kogoś innego, co pozwala ujawnić niestabilność tego stwarzania. Oczywista stabilność świata, zwykle przyjmowana za pewnik, wysuwa się w doświadczeniu psychotycznym na pierwszy plan właśnie dlatego, że zostaje utracona. Jak pisze Husserl:

Realny świat istnieje tylko w [horyzoncie] stale wyznaczanej wstępnie presumpcji, że doświadczenie stale będzie przebiegać w jednakowym stylu konstytutywnym.^e
(Husserl, 1969, s. 251–252)

Nie oznacza to, że powinniśmy popaść w absolutny (łac. *absolutus*⁴) postmodernistyczny relatywizm, w którym jednostka kreuje własną rzeczywistość wedle uznania. Współtworzenie nie jest samowystarczającą formą tworzenia, lecz raczej procesem, w którym sam podmiot wyłania się z tła, jednocześnie wytwarzając je i samemu będąc stwarzanym⁵. W zmysłach zatem nie ma „wyraźnego ego”, które napotyka „zdefiniowane obiekty”, ale raczej korzeń *Gestaltung*: procesu współtworzenia zjawisk doświadczeniowych, w ramach którego wciąż wyłaniają się nieukształtowane jeszcze ego i niezdefiniowane jeszcze obiekty.

W kontekście tej dramatycznej transformacji związanej z perspektywą – od ja/dany świat do bezustannego współtworzenia „mnie (*me*) i świata” – skupię się na jednej tylko kwestii: owo stwarzanie zachodzi bez zastanowienia i ma charakter prewerbalny. Chcę przez to powiedzieć, że nie jest ono rezultatem *funkcji ego*: nikt nie wstaje rano z potrzebą

^e Tłumaczenie za: E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. Grzegorz Sowiński (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2011), s. 245.

zadeklarowania „a teraz stworzę sam siebie” (z wyjątkiem przypadków ciężkiej depresji). Co więcej, stwarzanie to zachodzi w momencie poprzedzającym refleksję, w rejonie doświadczenia, w którym słowa jeszcze się nie wyłoniły. Należy tu wskazać, że przede wszystkim omawiany proces nie dotyczy ani *funkcji ego*, ani *funkcji osobowości* w obrębie *self*, ale jest zlokalizowany dokładnie w obrębie tego, co Goodman określa mianem *id sytuacji* (Robine, 2006; Wollants, 2008), a co kolei Minkowski nazwałby „niejasnym i zawilum” kontekstem, miejscem (*locus*) „wspólnoty percepcyjnej” (Merleau-Ponty), a Desideri przenikliwie – „handlem percepcyjnym”.

W zmysłach, organizm i środowisko bardziej kreują siebie nawzajem niż spotykają się ze sobą: można powiedzieć, że współwyłaniają się⁶.

Ocena estetyczna następuje zatem w momencie formowania się doświadczenia i poprzedza refleksyjne przetwarzanie go. Jest to wiedza natychmiastowa i prewerbalna. Osąd estetyczny ma genezę przed językiem: jest raczej warunkiem wstępnym tego ostatniego, znajdując się w wymiarze tego, co domniemane (Stern, 2004). Rodzi się na granicy światła i cienia, w półcieniach (*in chiaroscuro*), w momencie pełnym niuansów i niejasności, przed oddzieleniem się subiektywności od obiektywności:

Subiektywność sama w sobie nie może być rozumiana jako ustanawiana i formowana przed wyłonieniem się estetycznej krzywizny w percepcyjnej tkance doświadczenia. Możemy nawet posunąć się do odwrócenia tej relacji i spojrzeć na sferę subiektywności, z poczuciem samego siebie (sensus sui), które sfera ta musi zakładać, jako na immanentną „odповідź” na wyłonienie się postawy estetycznej... Musimy zatem mówić raczej o estetycznej genezie subiektywności niż subiektywnej genezie estetyki.

(Desideri, 2011, s. 78)

Odnosimy się zatem do tego, jakie są nasze natychmiastowe odczucia w trakcie danego zdarzenia, nie jak osądzamy te odczucia po fakcie (*a posteriori*) – do tego, jak je przeżywamy, gdy je współtworzymy i nadajemy im formę. Nie możemy dokonywać oceny estetycznej bez zaangażowania w stwarzanie danego obiektu. W tym sensie nie ma czegoś takiego, jak obiekt piękny *per se* – jest tylko doświadczenie wytwarzania piękna w obecności czegoś, co staje się upostaciowieniem piękna. Nie oznacza to, że – jak stwierdził Hume – piękno znajduje się w spojrzeniu patrzącego, ponieważ piękno jest fenomenem wyłaniającym się z doświadczenia i z tego powodu przynależy do wymiaru z maestrią tkanego przez założycieli nurtu Gestalt, którzy przędą delikatną nić, nie popadając ani w subiektywistyczny relatywizm, ani w realistyczny obiektywizm.⁷ W tak rozumianym pięknie możemy uchwycić objawienie (epifanię) świata życia (*lifeworld*, *Lebenswelt*, *mondo-della-vita*), świata społecznego, manifestacji twórczego „uskoku”, który poprzedza wyłonienie się „ja” i „świata”, jedyne zabezpieczenie przed zagubieniem się w uprzedmiotowieniu Innego lub relatywistycznym zanegowaniem go.

Estetyka jest zatem wiedzą już dopasowaną, emocjonalnie dostrojona, już skłaniającą się we właściwym, zamierzonym (*in-tended*) kierunku⁸: świadomością tego, co dzieje się na granicy kontaktu, we współtworzeniu

doświadczenia, tego, co porusza się/jest poruszane w trakcie spotkania i do jakiego stopnia poruszamy się razem, współporuszając jedno drugie i będąc wspólnie poruszonymi emocjonalnie. W istocie rzeczy, emocjonalne współporuszanie polega na tym, że dotyka nas to, co dzieje się z tym drugim, i że poruszamy-się-z drugim. Rezonans to ruch, w którym wzajemnie na siebie wpływamy.

Daniel Stern (2010) w swej ostatniej książce identyfikuje jako fundamentalną jednostkę doświadczenia to, co nazywa *dynamicznymi formami witalności*: to na tych jednostkach, lub gestaltach (*gestalten*), opierają się intersubiektywne dostrojenia afektywne. Ten kierunek badań wydaje się wspierać naszą tezę: formy witalne są oceniane w sposób poprzedzający refleksję, są postrzegane jako holistyczne całości (a zatem faktycznie gestalty), są wyłaniającymi się własnościami samego doświadczenia. Ich parametrami są: siła, ruch, przestrzeń, czas, kierunek/intencjonalność – te same parametry są istotne w procesie wewnętrznej oceny właściwej, dobrej formy. Wiedza estetyczna jest zawsze wiedzą wyłaniającą się (rodzi się natychmiast w danej chwili), efemeryczną (trwa jedynie tyle, co dane doświadczenie) i cielesną (wciela się w zmysły i rezonans ciała). Nie jest ani subiektywna, ani obiektywna. To ostatnie jest kluczowe, ponieważ sugeruje trzeci wymiar, ani subiektywny, ani obiektywny, bogaty w implikacje:

Doświadczenie estetyczne zajmuje obszar pomiędzy dwoma biegunami absolutnej subiektywności i absolutnej obiektywności – strefę intersubiektywności.

(D'Angelo, 2011, s. 116)

To, co dzieje się podczas sesji – czy to z parą, czy z grupą – i co odbieramy jako „piękne”, nie jest ani obiektywnie piękne (piękno nie jest własnością obiektu), ani subiektywnie piękne (dla mnie samego – tak jakby była to kwestia osobistego gustu). Piękno jest dostępne dla każdego, kto jest „obecny w swoich zmysłach” – tj. świadomy i świadomie uczestniczący, zaangażowany w sytuację. Bycie obecnym jest dla nas piękne w takim stopniu, w jakim dotyka nas to, co się dzieje. Nie mówimy tu ani o pięknie obiektu, do którego możemy się zdystansować, ani o pięknie czegoś, co jest „ładne”, miłe, zgrabne, niosące pociechę i kosmetyczne⁹. Gdy zanurzamy się w kontemplację piękna, zmiana zachodzi w naszych oczach i oddechu; piękno nie jest częścią ani obiektu, ani podmiotu, ale jest zjawiskiem wyłaniającym się w kontakcie. Mowa tu raczej o fenomenie, który nas przekształca i ogarnia, którego moc może być jak emocjonalne tsunami, ale może też mieć subtelny, a jednocześnie przenikający charakter, jak wysokogórskie powietrze. Co więcej, ponieważ piękno przekształca, zostawia po sobie ślad. To moc, która w nieunikniony sposób zawsze przekształca, a w konsekwencji dokonuje destrukcji struktury – de-strukturyzacji: nic dobrego ani nowego nie wyłoni się bez wzajemnej agresywnej¹⁰ de-strukturyzacji (zniszczenia, rozpadu) osób zaangażowanych w kontakt. Połączenie między estetyką, świadomością, światem życia (*lifeworld*) i transformacją staje się jeszcze lepiej widoczne, jeśli głęboko

przeanalizujemy etymologię samego terminu „estetyka”, jak zrobił to filolog klasyczny Richard Onians:

Grecki czasownik aisthanomai (dłuższa forma aisthomai – „postrzegać”), od której pochodzi słowo aesthesis, ma ten sam rdzeń, co homeryckie aisto, oznaczające „łapać powietrze” albo „wdychać”. Poprzez podobieństwo z określeniami wskazującymi na „oddech” istot żywych aisthesis ma te same korzenie, co aion – samoodtworzący się czas, a wcześniej „siłę życia” czy „siłę witalną”, przepływającą przez ciała.

(Desideri, 2011, ss. 74–75)

Piękno przemienia zatem i pozostawia ślad. Wyłania się tu także inna centralna relacja: więź między pięknem a obecnością. To właśnie ona doprowadza nas do innego kluczowego punktu naszych rozważań: bólu. To na tej ścieżce napotkamy istotę (esencję) psychopatologii.

2. Ból: cierpienie psychopatologiczne jako nieobecność, a nie ból

Podziwiając piękno perły, nigdy nie zapominajmy, że powstała ona dzięki chorobie muszli.

(K. Jaspers)

2.1 Ból jako kryterium cierpienia w medycynie, nieobecność jako kryterium cierpienia w psychopatologii

W medycynie przeciwieństwem życia jest śmierć. W psychoterapii, która jest zorientowana fenomenologicznie i egzystencjalnie, przeciwieństwem życia nie jest śmierć. Ta ostatnia stanowi raczej konstytutywną część życia – w takim stopniu, w jakim determinuje wyjątkowość i wagę każdego momentu. Jest niezbędną towarzyszką życia, ceną i konieczną.

Przeciwieństwem życia, które jest obecnością, jest zaś nieobecność. W słowach klienta żyjącego w stanie najbardziej chyba radykalnej nieobecności – melancholicznej depresji – słychać tragiczne tony:

Wszystko we mnie jest martwe. Nie ma już życia.

Wszystko jest mechaniczne. Moje ruchy nie są już moje.

Są martwe. Ja jestem martwy.

W medycynie, przeciwieństwem dobrego samopoczucia (*well-being*) jest złe samopoczucie (*ill-being*) – złe w sensie fizycznej choroby (*being ill*) i bólu^f. Aby pozbyć się bólu, operowanemu podaje się znieczulenie, czyli anestetyk. Dentyści uczą nas, że gdy ząb boli, oznacza to, że coś jest nie tak i trzeba się nim zająć. Taka właśnie jest funkcja bólu w fizjologii – stanowi on sygnał, że trzeba się o coś zatroszczyć.

^f Gra słów nie do oddania w pełni po polsku. Po włosku *ben-essere è il mal-essere* [przyp. tłumacza].

W psychoterapii, która jest zorientowana fenomenologicznie i egzystencjalnie, ból nie jest przeciwieństwem zdrowia (*well-being*), lecz niezbywalnym elementem życia, ściśle z nim splecionym. Przeciwieństwem zdrowia jest – i tym razem – nieobecność.

W rzeczy samej, szczytowe nasilenie piękna spotkania, a zatem jego zdrowia, zbiega się z czasem ze szczytowym nasileniem bólu, który jest wyzwalany poprzez kontakt. Podczas terapii klienta wyzwolenie ostrego bólu może korespondować z estetycznym szczytem spotkania.

W tym właśnie zawiera się antropologiczna wizja terapii Gestalt: osoba zdrowa i pełna sił vitalnych musi być w pełni obecna w swych zmysłach, a nie znieczulona (an-estetyzowana). Jeśli bycie obecnym we własnym życiu jest bolesne, odczuwanie bólu jest zdrowe. Piękno nie zawsze jest łatwe, „miłe i przyjemne” czy atrakcyjne. Jak ujął to jeden z klientów w momencie, gdy osiągnęliśmy przełomowy punkt w terapii:

...teraz wezmę pióro i napiszę do ciebie. Piękno wymaga wykrzesania z siebie trochę energii. Gdy na nie patrzę, widzę, że jest zrobione z łez, śliny, potu i wymiocin... Szczerze mówiąc, sądziłem, że będzie zrobione ze światła. Może na tym właśnie polegał mój błąd?

Coś radykalnego dzieje się, gdy przechodzimy z obszaru medycyny w domenę psychopatologii: takie przejście to olbrzymi skok, który być może dopiero czeka na odpowiednie ujęcie i omówienie. W istocie przechodzimy wówczas z wymiaru, w którym możemy (często skutecznie) poznawać rozumowo w kontekście osób i obiektów, do wymiaru, gdzie niemożliwe jest wyizolowanie osoby z pola relacyjnego, które ją konstytuuje. Stwierdzenie, że osoba „jest zanurzona” w to pole nie wystarczy – pole relacyjne jest prawdziwie tym, co „ustanawia, konstytuuje” osobę.

Redukcjonizm ma tendencję do przysłaniania, zacierania tego właśnie aspektu. W najgorszym wypadku nie bierze on w ogóle pod uwagę, że nie da się nas jako podmiotów „oderwać” z sytuacji relacyjnej – i odrywa nas od naszych ciał, redukując nas tylko do mózgow. Jak stwierdza Alva Noe (2010), jesteśmy naszymi mózgami w takim samym stopniu, jak pieniądze są celulozowymi cząsteczkami tworzącymi banknoty.⁸

Znieczulenie (anestezja) stanowi linię podziału między dwoma wymiarami – medyczną domeną ciała-obiektu i psychoterapeutyczną wizją ciała żyjącego (Galimberti, 1987; Borgna, 1988). Anestezja może być komponentem dobrego samopoczucia w przypadku *Körper* (niem. ciało, tu rozumiane w sensie anatomicznym – tak, jak widzi np. dentysta pacjenta w fotelu dentystycznym), ale nie w przypadku *Leib* (niem. ciało, tu rozumiane jako ciało żyjące). Jak można kochać, będąc znieczulonym?

Psychopatologia zatem, w odróżnieniu od patologii jako gałęzi medycyny, nie może pomijać wymiaru relacyjnego bez poświęcania się obiektywizacji podmiotu (jak wiemy co najmniej od czasów Jaspersa) i paradoksowi (Jaspers, 1963). Jeśli lokalizujemy nas samych w wymiarze relacyjnym, wydarzenie psychopatologiczne nie jest subiektywnym bólem. Dla przykładu, ból żaloby jest dobry dla zdrowia i stanowi tego zdrowia

⁸ Współcześnie w większości państw świata banknoty wykonywane są z tworzywa na bazie celulozy, a nie z papieru [przyp. tłumacza].

oznagę. Nieobecność bólu w narcystycznej niemożności kochania stanowi psychopatologiczną i egzystencjalną tragedię.

Wydarzenie psychopatologiczne stanowi nieobecność na granicy kontaktu. Nieobecność ta manifestuje się jako coś an-estetycznego (znieczulającego – wł. *an-estesia*) i niepoetyckiego (ang. *apoetic*, wł. *a-poesia*). Znieczulenie (anestetyk) to nieodczuwanie, niepoetyckość (*a-poesis* – gr. *poesis* oznacza „tworzenie”, zatem *apoesis* to brak aspektu twórczego) oznacza niebycie kreatywnym. Estetyka i poezja, w tym zakamarku świata życia (*lifeworld*), są nierozdzielnie związane we współistnieniu. Poezja to specyficzna działalność psychoterapeuty: jej uzdrawiające słowa są poietyczne^h (tj. twórcze, sprawcze), są słowami obdarzonymi ciałem, dotykalnymi słowami, które dotykają i przekształcają, ponieważ są naczyniami pełnymi piękna już od momentu powołania ich do istnienia. Jednak istnieją także mówiące gesty, cisza brzemienna kontaktem i komunikacją.

2.2 Trzy formy nieobecności

Przyjrzyjmy się różnym rodzajom nieobecności, a w konsekwencji – różnym typom psychopatologii (Francesetti et al., w druku). Możemy zdefiniować trzy podstawowe ich formy.

2.2.1 Pierwsza forma

Od naszego pierwszego spotkania jej obecność w kontakcie z moją obecnością od razu wytwarzała wyraźną atmosferę niepewności, napięcia – klimat, w którym wszystko może się zdarzyć. Tragedia wisiała nad nami jak katowski topór. Silne było poczucie, że coś niewyobrażalnego i katastrofalnego może się nam przydarzyć w każdym momencie.

Oddycham... Staram się wytrzymać lęk i znieść tę przytłaczającą, złowrogą atmosferę, ale co jakiś czas poddaję się nagłym chwilom zagubienia. Wciąż przypomina mi się sesja z innym klientem, lata wcześniej, podczas której poczułem nagle, że pokój się trzęsie (lub ja się trzęsę). Przez ułamek sekundy byłem dezorientowany, a potem, patrząc na siebie, obaj zdaliśmy sobie sprawę, że właśnie nastąpiło niewielkie trzęsienie ziemi. W takim właśnie klimacie rozpoczęło się pierwsze spotkanie z Marią:

T: Dzień dobry.

M: Dzień dobry.

Cisza.

T: Jak się tu znalazłaś?

^h Nie „poetyczne” – to ważne rozróżnienie [przyp. tłumacza].

M: Córka mnie tu przyprowadziła... Tak, myślę, że to była moja córka... Na ile się orientuję, to była ona.

Sposób, w jaki wypowiada te słowa, które są jak werbalne tiki, wrzuca mnie w świat, w którym nic nie jest stałe ani spójne. To wir kruchych obiektów z papier mâché, które wciąż rozpadają się na kawałki. Nie ma żadnej pewności – prawdziwie i ontologicznie.

T: Twoja córka Anna?

M: Tak, o ile wiem, moja córka nazywa się Anna...

Maria nie przechodzi przez swoje ciało w poszukiwaniu tych odpowiedzi. Tak jakby nic nie osadziło się w pewności pamięci, doświadczenia, czucia. Wszystko jest konkretnie możliwe, zatem nic nie jest nabyte i jej odpowiedzi są wynikiem dedukcji niezakorzenionych w tym, co możemy wspólnie nazwać cielesnością lub realnością.

Pierwszy rodzaj nieobecności polega zatem na braku ukonstytuowania jako podmiot. To właśnie dzieje się w doświadczeniach psychotycznych (Spagnuolo Lobb, 2003; Spagnuolo Lobb i Francesetti, w druku). Paradoksalnie, w tej nieobecności znajduje się też unikalna i niezwykle silna forma obecności. Gdy ją napotykamy – jeśli nie wycofamy się z granicy kontaktu – natychmiast nas uchwyci, zarazi, ogarnie lub przytłoczy. W tym właśnie leży nieukonstytuowanie się podmiotu, ale także potężna obecność odczuwalna w klimacie momentu – podmiot potencjalnie tam jest, pęd do jego ustanowienia jest niewiarygodnie silny, ale brakuje ścieżki wiodącej do jego ukonstytuowania się, przynajmniej w danym polu relacyjnym. Jeśli spojrzymy w oczy osoby w stanie psychotycznej udręki, zobaczymy jakby coś „po tamtej stronie” – otchłań. My z kolei poczuwamy się nadzy, jakby ktoś nas omijał lub w pewien sposób przez nas przechodził, ignorował nasze „ja”. Psychotyczne spojrzenie jest dekonstruujące, gdyż zanurza nas w wymiar, w którym subiektywności nie zostały jeszcze ustanowione. W wymiarze tym nie sposób jest współtworzyć samego siebie w jakimkolwiek sprecyzowanym sensie, ale sama praca współtworzenia może jak najbardziej zachodzić, choć zakłócone jest osiągnięcie zdefiniowania podmiotu. Zanurzamy się we wciąż trwający i wciąż daremny wysiłek ustanowienia świata z wyraźnymi i połączonymi ze sobą granicami, w tyglu białego żaru, w którym każda możliwość pojawia się i rozpuszcza. To kraina szaleńców, którą opuściły ukonstytuowane podmioty i obiekty, ponieważ ten świat poprzedza ustalenie czegokolwiek definitywnego. Jednak to właśnie ta specyficzna cecha – nieobecność i silnie oddziałująca potencjalna obecność – pozwala nam w pewnych chwilach być artystami, poetami, ludźmi niezwykle kreatywnymi. I – zgodnie z tym, co pisał Heidegger – to właśnie jest ta sekretna prawda dostępna szaleńcom, poetom i dzieciom (Blankenburg, 1971; Salonia, 2001; Borgna, 2011): to świadectwo prawdziwości cudu, którym pulsujemy w tym świecie pomiędzy (Buber, 1996; Francesetti, 2008); zainteresowanie (zgodnie ze znaczeniem łacińskiego rdzenia *inter-esse* – „być pomiędzy, być wewnątrz czegoś”), która obnaża i dezorganizuje arogancję indywidualności. Zanim

staniemy się zdefiniowanymi podmiotami, jesteśmy zjawiskami wylaniającymi się w polu, pulsującymi życiem.

2.2.2 Druga forma

Mężczyzna po pięćdziesiątce mówi mi: „Nie mam żadnych konkretnych problemów – po prostu zwykle życiowe zmartwienia. Ale wydaje mi się, że nie żyję naprawdę. Mam pięćdziesiąt lat, a moje życie nie ma smaku. Zawsze jestem niezadowolony. Ostatnio poczułem jakiś rodzaj szczęścia, który już unosił się we mnie, był już na wysokości gardła, ale tam się zatrzymał. Moje ciało usztywniło się, poczułem wewnątrz chłód – a potem nic już nie czułem.”

T: „A jak się pan czuje teraz, gdy mi pan o tym mówi?”

M: „Nic konkretnego nie czuję... Jest OK... Normalnie... Tak mi się wydaje...”

Drugi sposób, w jaki możemy być nieobecni, polega na tym, że konstytuujemy siebie jako podmioty, ale jesteśmy nieobecni dla naszych zmysłów – znieczuleni (*anaesthetized*). Taką właśnie nieobecność przeżywamy podczas naszych doświadczeń neurotycznych¹¹. W tym przypadku trudno jest nam zdefiniować samych siebie w procesie współtworzenia i w konsekwencji potencjalności pola zostają wykorzystane tylko częściowo. Pole jest słabe, ponieważ jest znieczulone (*anaesthetized*). Tak w pierwszym, jak i w drugim typie nieobecności interwenują obronne modalności pola, których zadaniem jest uczynienie niemożliwego do zniesienia cierpienia znośnym, co z kolei czyni nieobecność nieświadomą. Nieobecność znika w niepamięci samej siebie.

Terapeuta napotyka te nieobecności na granicy kontaktu; napotyka je estetycznie, poprzez zmysły. Terapeuta – obecny dla swych zmysłów, w pełni zaangażowany we współtworzenie kontaktu, uwikłany we wspólne tkanie tkaniny relacji – czuje te nieobecności. To doznanie już jest aktem terapeutycznym, ponieważ sprawia, że zapomniana nieobecność wylania się raz jeszcze jako figura w polu relacyjnym. Nie ma znaczenia, że nie dzieje się to jeszcze w umyśle klienta. Przywołana nieobecność już jest obecnością. Warto tu pamiętać, że łaciński czasownik *ricordor*, z którego wywodzi się współczesne włoskie *ricordare*ⁱ, oznacza dosłownie „przywracać do serca”. Ten właśnie fakt przemieszczenia nieobecności między nami czyni cud przekształcania jej w obecność. *Aisthesis* staje się tu *poesis*, czucie staje się tworzeniem.

2.2.3 Trzecia forma

Klient P. jest trzydziestopięcioletnim mężczyzną o bardzo napiętej postawie; jego uśmiech dziwnie nie pasuje do twardości jego spojrzenia. Gdy pozwalam sobie odczuwać go, czuję lęk. Czuję jego sarkazm¹² jak raniący mnie pazurami. P. został do mnie skierowany po tym, jak znął się nad swoją dziewczyną.

ⁱ Pamiętać (przyp. tłum.)

Mówi mi z sardonicznym chłodem: „Gdy jestem blisko z kobietą, nie czuję niczego poza własną przyjemnością. To moja przyjemność jest tym, co mnie interesuje. Na początku nie ma żadnych problemów. Potem w pewnym momencie ona zaczyna mi się ciągle sprzeciwiać, a tego nie mogę znieść. Nie ma po temu powodu, więc się wściekam. Wtedy ona chce sobie pójść. Dlaczego nie rozumie, że musi ze mną zostać? Jeśli nie rozumie po dobroci, to może zrozumie, gdy użyję siły.”

„I mówi pan, że w którymś momencie zawsze tak się dzieje w pana relacjach?”

„Tak... Ale musi pan wiedzieć, że ja po prostu traktuję kobiety jak prostytutki, bo one wszystkie są dziwkami. Nie zdają sobie z tego sprawy, bo jestem cwany, ale zawsze je wykorzystuję. A gdy wreszcie to do nich dociera, jest już za późno – już je wykorzystalem...”

Trzecia forma nieobecności zajmuje często bardzo marginalne miejsce w psychoterapii, ponieważ jest mało prawdopodobne, że ci, którzy jej doświadczają, poproszą o fachową pomoc, a ich terapia jest bardzo trudna. Omawiany typ doświadczenia nieobecności wiąże się z nieodczuwaniem cierpienia drugiej osoby. To odczuwanie tych, którzy, sami nie czując cierpienia, zadają je innym. Do tej kategorii zaliczają się ciężkie przypadki narcystyczne i socjopatyczne, a także zachowania antyspołeczne. Na tym polega tragedia tych, którzy nie odczuwają cierpienia innych i dlatego je zadają. Ból tych, którzy nie czują bólu, staje się sprowokowanym cierpieniem, bólem, który wylania się u innych. Torturujący wyrażają swą nieobecność w wywoływaniu cierpienia u torturowanych. Stanowi to przekształcenie cierpienia-nieobecności w zadane cierpienie, a tego z kolei w cierpienie-ból. Ten stan – pozbawienia jakiegokolwiek możliwości odczuwania bólu drugiej osoby – powinien zostać w pełni dostrzeżony w psychopatologii. Student zapytał mnie raz podczas seminarium: „A gdzie umieścimy złych ludzi? Oni też istnieją!”. W tych doświadczeniach może być obecne znieczulenie na ból innych, a nawet na doświadczenie przyjemności z zadawania innym bólu.

3. Od psychopatologii do estetyki kontaktu. Destylowanie piękna: perspektywa egzystencjalna

*Nie wiem, jak wiersz
nabiera kształtu.
Biorę błoto
mego życia
i czuję się
jak wielki rzeźbiarz*

(Alda Merini, *Eternamente vivo*)^j

^j Przekład własny tłumacza. W oryginale: *Io non so come prende forma / una poesia. / Io prendo il fango / della mia vita / e mi sento / un grande scultore.* Źródło przekładu: Alda Merini, *Eternamente vivo*, Sperling & Kupfer, 2010.

3.1 Wyłaniające się i upodmiotowione piękno

Piękno, o którym mówimy, wyłania się z obecności na granicy kontaktu. Nie istnieje wcześniej (preegzystencja) ani nie jest zdolne do przetrwania bez kontaktu. Jest efemeryczne, przemijające, nie jest obiektem (*non-objectual*). Jest jak unosząca się w powietrzu melodia, której nie sposób jest zredukować do dźwiękowych wibracji smyczków i perkusji: choć od nich zależy jej istnienie, udaje jej się wydostać na wolność do intersubiektywnej czasoprzestrzeni, gdzie pochłania samą siebie. Nie jest zatem trwała. W jakim celu zatem podejmujemy trud tworzenia piękna? Ponieważ, jak już powiedzieliśmy, przekształca nas ono i pozostawia po sobie ślad. Wraz z pełnią spotkania, którą odczuwamy jako piękną, wytwarzamy dobra relacyjne, tj. dobra niematerialne wynikające z relacji (Cavaleri 2003; 2007). Powstają one poprzez doświadczenie, które może wiązać się z bólem lub przyjemnością – co nie ma znaczenia – ale zawsze jest estetyczne: odczuwane i rzeczywiste.

Ponieważ jest czymś wyłaniającym się, nie przynależy do spotykających się osób, ale raczej wytwarza samo siebie jako realizację potencjalności na granicy kontaktu. Nie należy ani do mnie, ani do ciebie. Jest oddechem, który powstaje między nami. Po grecku oddech to *Psyche*, tj. psyche, dusza. Psyche (jak przedstawił ją w *Metamorfozach* Apulejusz) jest najpiękniejszą postacią w całej mitologii klasycznej (Hillman 2002, s. 12). To wydarzenie, które wibruje między nami w kulminacji spotkania, ożywia nas, nakarmione w takim samym stopniu naszymi ograniczeniami, jak i potencjalnościami. Dusza naszego stykania się ze sobą jest tym zdarzeniem, które istnieje, ale nie trwa. Jako terapeuci jesteśmy twórcami piękna – w tym sensie wytwórcami dusz (*soul-makers*). Jaką relację można zidentyfikować między wyłaniającym się pięknem a pięknem obiektu?

Dzieło sztuki będące obiektem – *Nenufary* Moneta, *Sagrada Família* Gaudiego, *Pietà* Michała Anioła, albo cytowane w tej pracy wiersze Aldy Merini – mogą być rozumiane w kontekście cudownej zdolności formy materiału do służenia jako nośnik tego chwilowego wywołania wibracji duszy, wehikułu przenoszącego to wywołanie poprzez przestrzeń i czas. Jednak zawsze konieczny jest współtwórca (*co-creator*) – który nigdy nie jest po prostu odbiorcą pola – tj. ktoś, kto delektując się dziełem, wibruje w jego formie. Osoba ta występuje w roli tego, który tworzy dane dzieło ponownie (*re-creator*) – i jest to coś dosłownie nowego, nigdy wcześniej nieznanego – w tu i teraz danej sytuacji, ponieważ delektując się dziełem, dokonuje jakby resuscytacji zawartego w nim oddechu, tj. odżywia je. Dzieło sztuki, w którym nikt nawet na moment się nie zakochuje, pozostaje tylko możliwością – jego oddech zamiera, oczekując zmartwychwstania. Żyjąca sztuka ujawnia się w kontakcie. Minać ją bez przyjęcia i objęcia jej piękna znaczy uczynić ją martwą. Gdy piękno dzieła zostaje przyjęte i objęte, zostaje też przywrócone do życia. Jak pisze Denham-Vaughan (2009), kontakt z pięknem może być dla nas wsparciem w najczarniejszych godzinach.

3.2 Destylowanie piękna

Jeśli odżywiamy się w kontakcie z pięknem – które zawsze współtworzymy – i to właśnie jest cel, w dążeniu do którego kontakt i intencjonalność teleologicznie nas popędzają, pobudza nas także inny, tak samo silny impuls, tj. dążenie do otaczania wciąż stopnia piękna i nieobecności napotkanych w naszych momentach kontaktu. W tym sensie jesteśmy żywymi dziełami sztuki, jako że stanowimy nośniki przenoszące poprzez czas i przestrzeń ulotny oddech będący produktem naszych spotkań¹³. Napisałem „stopień piękna i nieobecności”, ponieważ w naszej naturze jest zachowywanie w nas samych obu z nich. Nie tylko piękno nigdy nie ginie – nieobecność także nie (co, jak mogliśmy zauważyć, składa się na cierpienie psychopatologiczne). Nieobecność stanowi formę żyjącego cierpienia przenoszonego dalej, do kolejnych momentów kontaktu i poszukującego odpowiedniego momentu, by zostać dostrzeżonym i przekształconym w piękno spotkania. Jako terapeuci jesteśmy współtwórcami takich sprzyjających okazji, takiego *kairosu*¹⁴. Przenoszenie zakłóconych intencjonalności do ich konkluzji oznacza wywoływanie ich przekształcenia się w piękno. Może to przekraczać ograniczenia indywidualnego istnienia i mieć sens także wówczas, gdy intencjonalność zostaje zapoczątkowana przez jedną osobę i jest przenoszona dalej przez kolejną. Koncepcja ta może wyjaśniać niektóre przykłady międzypokoleniowej lojalności, gdy jakaś osoba stara się ukończyć zamierzenie rozpoczęte przez jej przodków, albo gdy ktoś rozpoczyna przedsięwzięcie, którego owoców sam nigdy nie zobaczy. Kilka miesięcy temu klient opowiedział mi o przykładzie takiej sytuacji, który wydaje mi się szczególnie piękny. Zeszłego lata na farmę w prowincji Cuneo w Piemoncie (w północnych Włoszech) przyszedł piechotą starszy mężczyzna i poprosił o przenocowanie przez jedną noc w stodole. Powiedział gospodarzom, że przyszedł piechotą z Francji i że idzie tak już od ponad miesiąca, aby zostać Szalonym Pielgrzymem (*le Pelerin Fou*). Podjął się następującej misji: osiem wieków wcześniej grupa pielgrzymów wyruszyła z Francji do Ziemi Świętej. Przemaszerowali przez Francję i Włochy, a następnie odплыnęli statkiem z Apulii (region w południowych Włoszech). Niestety, okręt rozbił się, a wielu z nich zginęło. Ocalałych sprzedano w niewolę i żaden z nich nigdy nie dotarł do celu. Ów Szalony Pielgrzym zamierzał dotrzeć do Jerozolimy – najpierw podążając ich śladami, a następnie dokańczając ich pielgrzymkę. Czy można powiedzieć, że takie przedsięwzięcie jest szalone lub głupie? Czy też stanowi ono świadectwo lojalności wobec tkaniny życia rozwijającej się na przestrzeni dziejów? Czy ów pielgrzym jest głupcem, czy zaświadcza o możliwości, że nasze przerwane wędrówki mogą zostać kiedyś podjęte przez innych?¹⁵

Podczas seminarium o żałobie potraktowałem proces żałoby w kontekście raczej relacyjnym niż indywidualistycznym (Francesetti, 2011) i przedstawiłem pomysł, że proces ten polega na dawaniu życia dobrom relacyjnym zbudowanym z tymi, których już z nami nie ma. Podkreśliłem także, że jest to potężny impuls, którego doświadczamy na wiele różnych sposobów – np. czując potrzebę włączenia gestów zmarłej osoby, należących do niej obiektów i tego, czego nas nauczyła, w nasze życie. Uczestniczka podzieliła się następującym spostrzeżeniem: jej dziadek zmarł przed jej

narodzinami, ale w rodzinie o nim nie rozmawiano i w tajemnicy była ciekawa wszystkiego, co go dotyczyło. Gromadziła wszelkie dostępne o nim informacje i wszystkie należące do niego rzeczy w sekretnym miejscu. „Była to moja tajemna obsesja!” – powiedziała. Porzuciła tę „obsesję” bez wyraźnego powodu, gdy miała siedemnaście lat. Dopiero wiele lat później dowiedziała się, że właśnie wtedy jej ojciec poszedł na terapię, aby przepracować śmierć swojego ojca (a jej dziadka). Podczas naszego seminarium zdała sobie sprawę, że gdy miała siedemnaście lat, jej ojciec przejął odpowiedzialność za pamięć o dziadku i w polu rodzinnym została ona zwolniona z zadania podtrzymywania jego wspomnień.

Jak stwierdza Cavaleri (2007), otaczamy troską nasze dobra relacyjne – ale obejmują one także cierpienie w relacjach, które przeżyliśmy: niesiemy w nas zarówno dobre, jak i złe jako promieniujące potencjalności naszej własnej obecności. To promieniowanie wynika z napotkanego (i zawsze współtworzonego) piękna. Jednak mówimy tu także o potencjalnym promieniowaniu, które wybucha proporcjonalnie do cierpienia, które otaczamy troską. Cierpienie, przez które przeszliśmy, jest potencjalnie eksplozją światła.

Jak pisze Alda Merini, waga jednego jest dokładnie taka sama, jak drugiego: piękno jest niczym innym jak odsłonięciem upadłego cienia i światła, które zostało z niego wyzwolone. Ostatecznie, niesiemy w sobie ślady cierpienia z pól, przez które przeszliśmy, poszukując właściwego momentu na przekształcenie ich z bólu w piękno. Proces ten składa się z destylowania bólu z nieobecności, a następnie piękna z bólu – i można stwierdzić, że stanowi istotę naszej pracy psychoterapeutycznej. W terapii dwie osoby spotykają się w jednym pomieszczeniu. Wychodząc z tkanin swego życia – każdy z własnej – podejmują swoje zranione i przerwane intencjonalności, aby ożywić nagie włókna danego im dotąd życia i utkać nowe wątki. Wykonują swoją destylującą rolę tak uważnie, że czasem – jak ujął to jeden z moich klientów – „można usłyszeć, jak trawa rośnie”. Destylują ból tak, jakby była to „jedyna możliwa dla nich misja”. Dlatego nieuchronnie jesteśmy włączeni w proces żałoby. W trakcie jego trwania ból jest destylowany w nowe życie; w tym procesie wypracowane zostają dwie nowe lojalności: wobec życia, które toczy się dalej w rytmie naszego serca, i wobec relacji, którą przeżyliśmy, a która musi nadal płynąć w naszych żyłach (Vázquez Bandín, 2009; Francesetti, 2011).

Ból jest obecnością, podczas gdy cierpienie psychopatologiczne jest nieobecnością. Paradoksalnie, im więcej cierpienia, a zatem więcej nieobecności i zdrętwienia, tym większy potencjał bólu, a zatem i obecności. Im więcej psychopatologicznego cierpienia obecnego w kliencie, tym więcej bólu zostało poniesione dalej – bólu, który może użyźnić wspólny grunt. Cierpienie staje się żyjącym bólem i nowym oddechem tam, gdzie dostępne jest wsparcie relacyjne niezbędne, aby tak się stało. Cierpienie okazuje się natomiast szkodliwe, gdy tego wsparcia brakuje. Wydaje się, że można tu sformułować ogólną zasadę życiową: ci, którzy destylują ból w obecność, nie powinni robić tego sami. Jak pisze Paul Valéry, nie przybywamy do celu sami – co stanowi znaczący kontrast z narcystycznym refrenem, że „człowiek rodzi się i umiera sam”.

3.3 Trudne wyzwania: jakie jest relacyjne znaczenie zadawania bólu?

Co jednak można powiedzieć o bólu tych, którzy sami zadają ból innym? Tych, którzy torturują, znęcają się, gwałcą i mordują? Jakie relacyjne znaczenie możemy w takich przypadkach wskazać? W wizji radykalnie relacyjnej możemy dojść do uchwycenia podstawowej intencjonalności takiego aktu: ból, którego nie można przeżyć/poczuć samemu, jest zadawany innej istocie, aby to ona go poczuła. Inna istota ma możliwość go przekształcić. Takie zachowanie wywołuje w nas oczywiście odczucie wstrętu, ponieważ reagujemy na nierozzerwalną perwersyjność tego procesu: niewinni są zmuszani do cierpienia bólu i przemocy, aby ból innej osoby mógł zostać przekształcony. Poniższe słowa Simone Weil naświetlają ten problem:

Cierpiąca niewinna ofiara zna prawdę o kacie. Kat nie zna tej prawdy. Zło, które niewinna ofiara odczuwa w sobie, znajduje się w kacie, ale kat nie jest w stanie go odczuć. Niewinna ofiara może poznać zło tylko w formie cierpienia. To, czego zbrodniarz nie odczuwa, to jego własna zbrodnia... To niewinna ofiara może poczuć piekło... Każda zbrodnia jest przeniesieniem zła z tego, kto działa, na tego, który odczuwa skutki tego działania. (Weil, 1952, s. 122 i 124)

O przekształceniu nieobecności w ból i piękno Weil pisze następująco:

Falszywy Bóg przemienia cierpienie w przemoc. Prawdziwy Bóg przemienia przemoc w cierpienie... Cierpliwość polega na nieprzekształcaniu cierpienia w zbrodnię. To już wystarczy do przemienienia zbrodni w cierpienie... Czystość jest absolutnie niezniszczalna jako czystość w tym sensie, że żadna przemoc nie może jej uczynić mniej czystą. Jest jednak bardzo krucha w tym rozumieniu, że każdy atak zła sprawia, że cierpi; każdy grzech, który jej dotyka, zamienia ją w cierpienie... Zło czynią ci, którzy nie mają wiedzy o tej rzeczywistej obecności. W tym sensie jest prawdą, że nikt nie jest nikczemny z własnej woli... To, co czyni żywe byty i rzeczy bardziej rzeczywistymi jest dobrem; to co im tę cechę odbiera – złem. (ibidem, s. 122 nn.)

Piękno jest koniecznością, która, pozostając zgodna z własnymi prawem i tylko z nim, jest posłuszna dobru. (ibidem, s. 204).

Ból jest przenoszony, dopóki nie zostanie przekształcony: jak przypomina nam Jean-Paul Sartre, „ważne jest nie to, co ze mną zrobiono, lecz to, co ja sam zrobiłem z tym, co ze mną zrobiono”.

Ujęcie psychopatologii jako nieobecności pozwala nam na odróżnienie jej od bólu istnienia (bólu egzystencjalnego) – i tym samym na rozróżnienie naszych działań terapeutycznych od towarzyszenia osobom doświadczającym cierpienia egzystencjalnego. Niemniej jednak z tej perspektywy symptom jest skryzalizowanym indywidualnym wyrazem nieobecności, która, gdy jest

dekonstruowana w trakcie terapii, zabiera nas na powrót do egzystencjalnych i relacyjnych wydarzeń. Na przykład: atak paniki, jest niezrozumiałym indywidualnym symptomem, ale gdy zostanie zdekonstruowany, doprowadza nas z powrotem do nieświadomej i niemożliwej do zniesienia samotności (Francesetti, 2007). Klienci w ich psychopatologicznym cierpieniu wnoszą ze sobą swe cierpiące pola relacyjne do kliniki terapeutycznej i proszą o pomoc, która przychodzi, poprzez te pola relacyjne, z samej tkanki życia (Francesetti, 2011).

Osoby cierpiące na depresję tworzą figurę z bólu wywołanego nieobecnością drugiego. W ten sposób wyłaniają to cierpienie z pola relacyjnego na światło dzienne, pomagając nam rozpoznać i uleczyć to cierpienie. Proces uzdrowienia dotyka pola relacyjnego jako takiego, a w rezultacie tła świata jako takiego. Każdy taki proces uzdrowienia ma potencjał chronienia wszystkich ludzkich istot. Klienci cierpiący na depresję (choć do pewnego stopnia to samo można by powiedzieć o każdym ludzkim cierpieniu) dźwigają na swoich i tylko swoich barkach brzemie, które jest znacznie większe niż oni sami (tj. jest transcendentne – przekracza ich). Dotyka ich ból należący do całego świata i który został na nich przeniesiony w trakcie ich interakcji relacyjnych. Za każdym razem, gdy udaje im się przemienić to cierpienie w świadomość, zaradność, nowe twórcze przystosowanie lub miłość, w jakimkolwiek zakresie, uzdrawiają cierpienie całego świata. Przerывают łańcuch przekazywania cierpienia przez relacje i pokolenia – to znaczące osiągnięcie o fundamentalnie etycznym charakterze.

3.4 Perspektywa egzystencjalna: piękno jako siła napędzająca ewolucję

Ten kliniczny sposób patrzenia na cierpienie i poszukiwanie piękna współgra z historyczną perspektywą o teleologicznym charakterze – innymi słowy, z perspektywą, która obejmuje ideę ewolucji i kryteria ewolucyjne. Można ją z kolei połączyć z koncepcjami Alfreda Whiteheada (1979), zgodnie z którymi teleologia (celowość) świata jest skierowana na tworzenie piękna. Mamy tu do czynienia z Darwinowską ideą ewolucji z wykorzystaniem innego kryterium: przetrwają nie najlepiej przystosowani, ale najlepiej umiejący przekształcać ból w nowe życie. Współczesna biologia podkreśla, że także inne kryteria napędzające ewolucję powinny być brane pod uwagę – przede wszystkim te związane ze współpracą, której znaczenie wzrasta wraz ze stopniem ewolucyjnej złożoności (Keltner, 2009; Nowak i Highfield, 2012). W takiej perspektywie przetrwają nie najsilniejsi, ale najbardziej zdolni do nawiązywania współpracy, tworzenia więzi. Spróbujmy jednak teraz pójść tą drogą jeszcze dalej i zaproponować nowe kryterium ewolucji: piękno. Jak przypomina nam antropolog Francesco Remotti (2011), Darwin doszedł w końcu do przekonania, że ogrom energii przeznaczanej przez zwierzęta, a przede wszystkim przez ludzkość na tworzenie piękna jest uderzający. Pozostawił jednak bez odpowiedzi pytanie o ewolucyjne znaczenie tego bezustannego, wysiłku, który nierzadko kosztuje życie. Z perspektywy, którą tu przedstawiam, możemy stwierdzić, że celem naszego życia jest destylowanie i tworzenie piękna. Ono po nas pozostanie. Jest trwalsze niż

nasze życie, ponieważ jednocześnie należy i nie należy do nas. Zostało ono stworzone wraz z drugim człowiekiem, a drugi człowiek będzie je niósł dalej, razem z nami, ponieważ stało się ono ciałem i krwią, którą jest ożywiony. Będzie płodne w każdym kolejnym momencie kontaktu. Zapewni naszą obecność nawet w naszej nieobecności: to, co powierzyliśmy opiece innych, na czym widnieje podpis nasz i drugiego (*con-signed* – wspólnie podpisany, naznaczony)^k, przekracza (en. *transcend*) nas już na zawsze. Przejście od bólu do piękna jest także przejściem od indywiduum do relacji: ból przeżywa pojedyncza osoba, piękno zaś jest współtworzone.

Dlaczego nie uznać tworzenia piękna za główny napęd ewolucji? I – za Whiteheadem – nie spojrzeć na ewolucję jako na kreatywną destylację bólu w piękno, w którą wszyscy jesteśmy zaangażowani?

Jedna z moich klientek, która była brutalnie maltretowana jako dziecko, pewnego dnia powiedziała mi w skrajnym gniewie: „*Co możesz zrobić? Co ci się wydaje, że możesz? W obliczu całego zła tego świata nie możesz nic! To, co robisz, jest bez znaczenia w zderzeniu z tym horrorem!*”. W tym momencie miała rację. Jednak to właśnie ta sama klientka kilka lat później ujęła terapię w kontekście destylacji, o której pisałem wyżej: jako proces destylowania bólu z nieobecności, a następnie życia z bólu. Możliwość bycia każdego dnia świadkiem cudów życia i postrzeganie tego jako naszej „jedynnej i możliwej misji” to idea, która nadaje dalsze i fundamentalne znaczenie naszym codziennym działaniom terapeutycznym. Jak powiedział jeden z moich klientów: „*Destylacja to starożytna i tajemna sztuka – jednak jest to nasza prawdziwa i możliwa misja. Destylujemy ból, aby delektować się aromatem wolności.*”.

Taki pogląd przywołuje także podstawowe pytanie egzystencjalne, które bardzo zajmowało naszych założycieli (Laura Perls, 1992; Goodman, 1968a; 1968b): kluczową kwestię teodycei¹⁶ – *unde malum?* (Skąd się bierze zło?) O to właśnie pytał Hiob, niewinny i prawy człowiek, któremu Bóg odebrał wszystko: majątek, dzieci i zdrowie (Poma, 2005). Jeśli Bóg jest dobry i wszechmogący, to czy dobrzy powinni cierpieć? To pytanie dotyczy każdego z nas, gdy zdajemy sobie sprawę, że cierpimy. Możliwą, a jednocześnie radykalną odpowiedzią jest, że bez obecności zła nie mogłyby istnieć owoce transformacji – „destylacji” cierpienia w piękno, nieobecności w obecność. W tym procesie powstaje specjalna, unikalna cecha miłości, która może narodzić się tylko w ograniczonych bytach, takich jak nasze ludzkie „ja” (*our human selves*). Żaden Bóg, właśnie z racji swej wszechmocny, nie mógłby wytworzyć tej miłości. Jeśli Bóg istnieje, potrzebuje do tego nas. Powstanie miłości z bezsilnego bólu jest możliwe tylko dla ograniczonej istoty, która jest z racji swej konstytucji zanurzona w takim cierpieniu i właśnie dlatego ma możliwość jego destylacji. Ta wizja ujawnia wysiłek, w którym uczestniczy cała ludzkość: kreowanie unikalnej miłości, którą możemy wytworzyć my i tylko my. W takim stopniu, w jakim pociąga nas pogoń za pięknem, mamy pewność, że będziemy twórczy. Według słów Bhagawadgity: „Każdy podąża Moją ścieżką pod każdym względem”¹ (4:11).

^k Po włosku jest *con-segnato* – *segnato insieme*, co można by też oddać jako „wspólnie naznaczone” [przyp. tłumacza].

¹ Tłumaczenie za: *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana*, tłum. Joanna Sachse, Ossolineum, 1988.

Wydaje mi się, że poniższe fragmenty z listów Emmanuela Mouniera (1995), którego siedmiomiesięczna córka znalazła się w wegetatywnym stanie po zarażeniu się zapaleniem opon mózgowych, stanowią wspaniały wyraz spotkania z bólem i jego przemieniającą siłą. Doświadczając jednej z najmocniejszych form egzystencjalnego cierpienia, Mounier pisze:

11 kwietnia 1940 roku. Tak jak ty, czuję wielkie znużenie i wielki spokój, w pomieszeniu. Czuję się tak, jakby to, co prawdziwe i pozytywne, zostało nam dane przez spokój miłości naszej córki, która słodko przekształca się w ofiarowanie, w transcendentną czułość, która jest jej częścią, która wraca do niej i przekształca nas wraz z nią. Wydaje mi się, że zmęczenie należy tylko do ciała, które jest tak kruche w obliczu tego światła, i ze względu na fakt, że wszystko, co było dla nas nawykowe, zawłaszczające wobec naszej córki, jest teraz konsumowane w jeszcze piękniejszym rodzaju miłości (s. 62)

28 sierpnia 1940 roku. Czuję smutek, który głęboko mnie dotknął, ale był łżejszy, delikatniejszy i jakby przemieniony, odmieniony (transfigured). Nie mogę opisać swej reakcji na to inaczej niż jako adorację. (s. 66)

4. Etyka estetyczna: ethos i polis jako korzenie i horyzont estetyki

Piękno jest koniecznością, która, pozostając zgodna z własnymi prawem i tylko z nim, jest posłuszna dobru. (S. Weil)

Omówiliśmy, jak piękno znajduje się w samym sercu psychoterapii Gestalt, a także relację między estetyką, psychopatologią i praktyką terapeutyczną. Zarysowaliśmy także pewne podstawy włączenia kryterium estetycznego jako przewodnika dla intencjonalności terapeutycznej (Bloom, 2010; 2011). Zastanówmy się teraz, jakiego rodzaju relację można prześledzić między tymi pojęciami oraz etycznym wymiarem psychoterapii. Od samych jego źródeł nasz model stanowił wcielenie wizji, która jest, obok innych jej aspektów, etyczna i polityczna. Jakie powiązanie można wskazać w terapii Gestalt między estetyką i etyką, gdy etyka jest rozumiana jako to, co kieruje wszystkimi naszymi działaniami, z terapeutycznymi włącznie? I jaka jest relacja między działaniami terapeutycznymi a wspólnotą?

Dostrześliśmy, że przyjęcie piękna na granicy kontaktu już oznacza nastawienie na działanie – a właściwie już samo jest działaniem. Diagnostyka i terapia są tu zbieżne. Tak jak wyróżniamy zewnętrzny (*extrinsic*) i wewnętrzny (*intrinsic*) proces diagnostyczny (Francesetti i Gecele, 2009; 2010), tak samo możemy mówić o zewnętrznej (*extrinsic*) i wewnętrznej (*intrinsic*) etyce. Ta pierwsza kieruje naszym zachowaniem terapeutycznym w oparciu o wytyczne sformułowane przez społeczność profesjonalistów w zasadach i kodeksach praktyki. Ta druga wyłania się jako orientacja bezpośrednio z kontaktu (Bloom, w druku). Ocena estetyczna już jest orientacją na działanie terapeutyczne: nie potrzebujemy żadnego zewnętrznego punktu odniesienia, aby wiedzieć, co robić podczas spotkania.

Z tego powodu, jak wskazuje Sichera (2001) – cytując Arystotelesa – nasza praca terapeutyczna to *phronesis* (stgr. φρόνησις). Nie jest to ani *episteme* (tj. nie wynika z ogólnych zasad, na podstawie których decydujemy, co robić w danym momencie – tak mógłby postępować matematyk), ani *techne* (nie wdrażamy znanej już techniki o udowodnionej skuteczności, jak np. rzemieślnicy). Działanie terapeutyczne to *phronesis* – zdolność do działania we właściwy sposób na bazie nowej orientacji, która wyłania się z każdej nowej sytuacji. Każde działanie, w jego poprawnym terapeutycznie przebiegu, w jego etosie i dobru, wypływa z estetycznej oceny na granicy kontaktu. Z tego powodu, gdy jesteśmy zaangażowani w dążenie, którego piękno nas dotyka, natychmiast czujemy, że to, co się dzieje, jest dobre i prawdziwe. W tak rozumianym naszym doświadczeniu piękna – tj. nie jako związanym z obiektem, ale raczej wyłaniającym się i relacyjnym – piękno zbiega się z dobrem i prawdą. Już od starożytnej Grecji w naszej kulturze, a także w językach wielu innych kultur, np. w chińskim (Cheng, 2009) i hebrajskim¹⁷, piękno, dobro i prawda są nie tylko powiązane, ale nierozdzielne splecione do tego stopnia, że nakładają się na siebie wzajemnie. Włoski przymiotnik *bello* pochodzi z łacińskiego zdrobnienia przymiotnika *bonus* – tj. dobry. I być może to nie tylko przypadek, że w psychoterapii Gestalt mówimy o „dobrej (właściwej, odpowiedniej) formie”.

Jak ujęła to Laura Perls, dobra/właściwa/odpowiednia forma wypływa z zaangażowania: z naszego zaangażowania w nawiązanie kontaktu, z zaangażowania naszej własnej energii tworzenia i agresywności – naszej gotowości do dekonstruowania i zgody na bycie dekonstruowanym, z akceptacji granic i ograniczeń sytuacji, z przyjęcia ich, aby twórczo je przekształcić. Wszystko to czyni terapię Gestalt doświadczeniową, eksperymentalną i egzystencjalną (*experiential, experimental and existential*) (Laura Perls, 1992; Bloom, w druku).

Właściwe działanie, które wyłania się z estetyki momentu, nie rodzi się ani przypadkiem, ani w izolacji od reszty świata; tło także jest implikowane. Im bardziej grunt (tło) jest bogate w osady własnego doświadczenia terapeuty, jego podejścia terapeutycznego, jego relacji ze społecznością profesjonalistów, do której należy itp., tym bardziej będzie on w stanie odżywiać swą obecność. Wszystko to spełnia rolę niezbędnej „osoby trzeciej” („trzeciej strony” – *third party*)^m, która odżywia i stabilizuje terapeutę, aby się nie zatracił – czy to w narcystycznie dzikiej postaci terapii, czy to w zlaniu się z klientem w formie *folie à deux*. Wewnętrzna etyka rodzi się jako bliźniak wewnętrznej oceny. W tym sensie w terapii Gestalt możemy mówić o etyce estetycznej, w której odczuwanie jest działaniem, *aisthesis* stanowi *poesis*. Oba te elementy wypływają z tworzenia doświadczenia, gdzie podmioty kształtują same siebie i wytwarzają swój własny, unikalny i niepowtarzalny kontakt. Etyka jest nierozzerwalnie wcielona w sytuację – nasza etyka to etyka zlokalizowana/usytuowana (*situated ethics*; Bloom, w druku).

W postrzeganiu sytuacji terapeutycznej jako ustanawianej – zawsze i nieuchronnie – przez „trzecią stronę” (*third party*) obecną jako grunt (tło), dochodzimy w końcu do relacji tej sytuacji z polityką, jako że *polis* to „trzecia strona” *par excellence*. To właśnie chroni psychoterapię przed dwoma

^m „Third party” nie ma po polsku jednego odpowiednika. Po włosku jest *il terzo* zapisany kursywą – „ [ten] trzeci” [przyp. tłumacza].

zagrożeniami, wyraźnie widocznymi w naszych czasach – przed zredukowaniem psyche do zjawiska biologicznego lub intymistycznego.

4.1 Pierwsza forma redukcjonizmu: psyche jako indywidualne zdarzenie biologiczne

Pierwszy rodzaj redukcjonizmu w swych konkretnych przejawach wykazuje skrzywienie w stronę jakiegoś konkretnego obszaru nauki – przybiera zatem formę farmakoterapeutyczną, statystyczną, diagnostyczną lub nastawioną przede wszystkim na dane biologiczne. Jedną z wersji tego redukcjonizmu jest obserwowana ostatnio „*neuro-mania*” – by zacytować określenie, którego użyli Legrenzi i Umilta (2009), dwaj badacze z obszaru neuronauki, którzy ostrzegają przed widocznymi ostatnio próbami wyjaśniania wszystkich ludzkich zachowań i zjawisk w życiu wewnętrznym człowieka poprzez sprowadzanie ich do połączeń neuronowych. Jak celnie wskazał Luciano Mecacci – inny badacz o tej specjalności, uczeń noblisty Aleksandra Lurii – większość badań w neuronaukach nic nie wnosi do naszej wiedzy psychologicznej; ustalenia w tym obszarze pozwalają raczej zrozumieć biologiczne korelaty procesów opisanych już wcześniej w psychologii¹⁸. Fakt, że sami neuronaukowcy byli tymi, którzy ujawnili nadużycia ich dyscyplin w obszarze psi, wyraźnie świadczy o istnieniu pokusy biologicznego redukcjonizmu. Zbyt często neuronaukowe wyjaśnienia są przywoływane by wyjaśnić coś, co już wiemy, tak jakby były czymś nowym; mogą być też zbędnie przytaczane w celu posłużenia się danymi eksperymentalnymi na innym poziomie.ⁿ Poprzez powyższą krytykę nie chcę zasiewać wątpliwości w sens badań na polu neuronauki – która, prawdę powiedziawszy, dużo robi dla potwierdzenia prawdziwości teorii Gestalt – jako takich. Doradzałbym natomiast ostrożność, jeśli chodzi o śliskie epistemologiczne aspekty, które czasem towarzyszą neuronauce – np. istnieje tendencja do uznawania danego zjawiska za „prawdziwe”, jeśli ma ono mierzalny biologiczny korelat, tak jakby tylko to, co może wykryć z perspektywy „trzeciej strony” (*third party* – zewnętrznego obserwatora) było prawdziwe, a perspektywa pierwszoosobowa była niewystarczająca do uchwycenia fenomenów doświadczeniowych (Skonick Weisberg et al., 2008; Gallagher and Zahavi, 2009; Spagnuolo Lobb and Francesetti, 2010a; 2010b). Jak piszą Monti i Motterlini:

Gdy zajrzemy za kurtyną neurobelkotu, znajdziemy tam nic innego, jak tylko wiekową już pułapkę redukcjonizmu. Neuronauka neuroobrazów uwodzi nas iluzją możliwości prześledzenia (a zatem również wyjaśnienia) makrozjawisk psychologicznych niejako „do tyłu” – do ich nerwowych mikrokomponentów, wskazania konkretnych, uchwytanych podstaw fenomenów behawioralnych. Umożliwia więc nie tyle rozumienie, co iluzję rozumienia – a złudzenie to bierze się z pomylenia poziomu opisu – tj. poziomu obrazu – z poziomem wyjaśnienia... Gdy zafascynowani wpatrujemy się w rezultaty badań mające formę

ⁿ Może tu chodzić np. o przedstawianie/wyjaśnianie wyników eksperymentalnych za pomocą neuronauki, podczas gdy eksperymentów dokonywano w celu walidacji określonych tez [przyp. I. Tarkowski].

kolorowych obrazów pracy mózgu, pamiętajmy, by nasze własne mózgi też pracowały. (2012, s. 29).

Jeśli zapomnimy, że „nie sprowadzamy się do naszych mózgów” – tj. że nie moglibyśmy przeżywać doświadczeń, które są naszym udziałem, bez ciała i bez świata – poszukiwanie neuronalnych korelatów naszych doświadczeń staje się zbytnim zredukowaniem życia do obwodów elektrochemicznych. Obecność „trzeciej strony” (*third party*) – świata, zawsze obecnego jako tło, zawsze domyślnie włączonego w to, co przeżywamy – pomaga nam nie popaść w ten typ redukcjonizmu.

4.2 Druga forma redukcjonizmu: psyche jako wydarzenie intymistyczne

Drugi rodzaj redukcjonizmu – być może bardziej niebezpieczny, bo mniej ewidentny, wpleciony już w same początki psychoterapii – sprowadza psyche do jednostki i naszego z nią spotkania, cokolwiek wydarza się w gabinecie terapeutycznym. Nasze życie psychiczne – moglibyśmy też nazwać je duszą (w etymologicznym sensie tego słowa, rozumiejąc przez nią to, co nasz ożywia, daje nam życie) – zostaje powołane do istnienia jako zjawisko wyłaniające się w relacji. Trzeba tu podkreślić, że rozumienie psyche jako fenomenu pojawiającego się w relacji diadycznej to wciąż redukcjonizm. Relacja diadyczna z kolei uzyskuje spójność i granice dzięki zakorzenieniu w gruncie jakim jest „trzecia strona” (*third party*) – tu złożonym z licznych uczestników: z *polis* z jej niezliczonymi i czasem istotnymi wariacjami. Doświadczenia jednostek manifestują się w pojedynczej osobie, ale karmią się całym światem.

W naszej praktyce terapeutycznej wspieramy i destylujemy piękno, ale – by powrócić do sprzeciwu mojej klientki opisanego powyżej – może to mieć znaczenie tylko wtedy, gdy nie będziemy zapominać, co dzieje się na zewnątrz. Jeśli terapeuta zgadza się zatroszczyć się o psyche w swoim gabinecie, a nie zadaje sobie pytania o znaczenie tych działań w szerszym, globalnym kontekście, brak mu świadomości jego roli społecznej – i może nawet skończyć się na tym, że będzie dbał o zachowanie *status quo*, stając się współnikiem w utrzymywaniu życia psychicznego w stanie izolacji i odcięcia od świata, budując wokół niego złotą klatkę w ramach praktyki terapeutycznej. Zdradzałoby to porażkę w doradztwie do politycznego zaangażowania psychoterapii – Laura Perls (cytat za: Kitzler w: Spagnuolo Lobb i Amendt-Lyon, 2003, s. 105) podsumowała, stwierdzając, że „prawdziwa psychoterapia jest zawsze do pewnego stopnia subwersywna (wywrotowa) wobec istniejącego porządku”. Psychoanaliza jest niekiedy postrzegana jako konieczne zjawisko w obrębie dziewiętnastowiecznej kultury – potrzebna była przestrzeń dla zjawisk, których nie można było wyrazić w społeczeństwie, a które wywoływały dyskomfort i niepokój. Psychoanaliza może być zatem widziana jako społeczne narzędzie dostosowania jego członków do wymogów mieszczańskiej obyczajowości. Nie biorąc w tym momencie pod uwagę różnorodnych kwestii, które taka perspektywa pomija, prawdą jest, że jeśli psychoterapia utraci świadome połączenie z „trzecią stroną” (*third party*), jeśli jest nieświadoma pozycji,

którą zajmuje w społeczeństwie, to współcześnie ryzykuje stanie się współnikiem społeczeństwa konsumpcyjnego, który raz jeszcze usuwa ze świata autentyczną żywotność, chroniąc ją poprzez budowanie *buen retiro*^o, podczas gdy świat potrzebuje wynikającej z niej kreatywności.

Jak terapia Gestalt może ponownie rozbudzić w sobie polityczny impuls, który naznaczył jej narodziny? Być może odpowiedź to położyć większy nacisk na komunikację między praktyką terapeutyczną a światem, aby wyprowadzić psychoterapię z zamkniętej przestrzeni relacji dwóch osób w jednym pomieszczeniu, a świat wprowadzić do terapii. Poza świadomością politycznej roli, którą odgrywamy (Robine, 2012), innym konkretnym rozwiązaniem może być powrót do pracy grupowej – od małych grup do *Life Focus Groups*, o których wspomina Erving Polster (2007). W erze kryzysu więzi społecznych (*social disconnection*) grupy samorozwojowe znów udowadniają swoją istotność, tak jak w latach siedemdziesiątych. Jest jednak podstawowa różnica: wówczas grupy te stanowiły odpowiedź na impuls wiodący do wyrażania subiektywnych doświadczeń i indywidualnej wolności. Dziś impuls jest radykalnie odmienny: widoczna jest potrzeba doświadczania więzi, sieci przynależności i ograniczeń – a poprzez nie odkrywania nowych dróg oraz siły i prawa do działania w świecie.

Innym podejściem może być praca w instytucjach publicznych, takich jak szkoły. Dlaczego mielibyśmy ograniczać się do terapii jednego nastolatka nękanego atakami paniki, który po licznych przebojach trafił w końcu do naszej praktyki, a nie pójść od razu do szkoły i uczyć tam młodych ludzi, że aby walczyć ze strachem przy wychodzeniu w świat muszą jedynie zadbać o swe sieci przynależności (Francesetti, 2007)? Jeszcze wcześniej zaś konieczne jest uczenie dzieci rozpoznawania i cenięcia własnych doznań, doświadczeń i ról – i używania tej świadomości w ich byciu z innymi. Możemy także przenieść praktykę Gestalt do różnorodnych organizacji i do świata pracy. Terapia Gestalt to szerszy obszar, to coś znacznie więcej niż psychoterapia Gestalt.

Wreszcie, już na innym poziomie, ważne jest znajdowanie sposobów na uczynienie psychoterapii bardziej dostępną dla szerszego grona. To paradoks w społeczeństwie rynkowym, że choć jest tak powszechna potrzeba wsparcia i terapii, jednocześnie tak wielu terapeutów ma problemy ze znalezieniem zatrudnienia. Jeśli posłużyć się terminologią społeczeństwa konsumpcyjnego, musimy połączyć ze sobą popyt i podaż. Innymi słowy, przyjmując polityczną optykę Paula Goodmana, musimy wyjść z psychoterapią do ludzi, na ulice i place, aby opracować „terapię na agorze” (*agora-therapy*), tak potrzebną w naszych czasach.

4.3 “Piękno jest ważne: wszystko inne wypływa niego”¹⁹

Po trzydziestu latach dom mafijnego bossa, na zlecenie którego zginął Pessino Impastato, należy do fundacji, która uczy młodych ludzi z całego świata, jak bronić praw obywatelskich bez użycia przemocy. Ta przemiana wymagała oczywiście wiele bólu i walki. Na takim gruncie możemy ponownie odkryć polityczne znaczenie estetyki – o której mówił Pessino Impastato

^o Dosłownie „azyl”; określenie pochodzi od Buen Retiro – nieistniejącego już ogromnego, otoczonego rozległymi ogrodami pałacu królów hiszpańskich w Madrycie [przyp. tłumacza].

i którą żył aż do końca. Znieczulona (*an-estetyczna*), nieruchoma, nieżywa jakby jednostka może być wydajnym producentem i konsumentem (konsumentem używającym estetycznych obiektów, aby samemu pozostać znieczulonym, tj. *an-estetycznym*), ale nie obywatelem. Jak może być obywatelem ten, który nie współbrzmi, nie rezonuje z polem społecznym, w którym żyje, ten, który nie czuje namiętności, oburzenia, nie czuje potrzeby i konieczności oraz piękna przynależności, współtworzenia dusz?

„Piękno zbawi świat” – napisał Dostojewski. W tej pracy starałem się zdefiniować, jaki rodzaj piękna nas ocali. Podsumowując, chciałbym podkreślić, że piękno pracuje poprzez nas, przez estetykę naszego zaangażowania (Laura Perls, 1992). Świat może zostać zbawiony tylko przez nasze nieustanne, namiętne, wspólne poszukiwanie i pielęgnowanie piękna, które jest odczuwalną formą naszego relacyjnego dziedzictwa. Jak uczy nas terapia Gestalt, właśnie do tego ludzie są stworzeni.

Podziękowania

Pragnę podziękować redaktorom *British Gestalt Journal (BGJ)* i anonimowym recenzentom za wkład w ten artykuł poprzez wskazówki i spostrzeżenia.

Przypisy autora

1. Wykład otwierający na trzeciej konferencji SIPG (Società Italiana Psicoterapia Gestalt – Italian Gestalt Psychotherapy Society), Palermo, 9 grudnia 2011 roku. Opublikowany po włosku w: Francesetti, G., Ammirata, M., Riccamboni, S., Sgadari, N. and Spagnuolo Lobb, M. (red.), *Il dolore e la bellezza. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, FrancoAngeli, Milano, 2013.
2. *Sto kroków (I cento passi)*, Włochy 2000, reż. Marco Tullio Giordana)
3. Patrz także: *International Gestalt Journal – Issue on Aesthetics*, Vol. 30, No.1, 2007.
4. Etymologicznie – wolny od wszelkich ograniczeń i uwikłań.
5. Moim zdaniem to pojęcie nie podpada pod widoczny obecnie nawrót no „nowego realizmu” (*new-realism*; Ferraris, 2012), który ponownie potwierdza dychotomię zdarzeń i ich interpretacji na korzyść tych pierwszych, w kontraście do stwierdzenia Nietzschego, że „nie ma faktów, są tylko interpretacje”^p, które stało się jednym ze sloganów postmodernizmu. Oba te stanowiska wydają się proponować dychotomiczną i uproszczoną logikę w wyraźnym rozróżnieniu między faktami i interpretacjami; uproszczenie to może zostać przełamane w logice współtworzenia, w której subiektywne interpretacje i obiektywne zdarzenia są współtworzone, a zatem nie są ani dane faktycznie (tzn. zgodnie z faktami – *factually*), ani dane do dowolnej interpretacji.
6. Nasze fenomenologiczne rozumienie wydaje się spójne z pojęciem *proto-self*, które sformułował Damasio (2010).

^p Tłumaczenie za: F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Vis-a-Vis Etiuda, 2017.

7. Odwołuję się tu do koncepcji *self* wyłaniającego się w sytuacji (patrz Spagnuolo Lobb, 2001; Wollants, 2008; i Philissson, 2009).
8. Włoski czasownik *intendere*, pochodzący od łacińskiego *in-tendere* – „dostrajać instrument; sprawiać, by jego struny współbrzmiały z sercem”.
9. Rozróżnienie to jest istotne także w estetycznej ocenie dzieła sztuki, na co wskazuje mit o Pigmalionie: możemy cieszyć się pięknem czego, co byłoby potworne, gdyby stało się rzeczywiste – np. obrazem przedstawiającym diabła lub rzeźbą wyobrażającą smoka.
10. Słowo „agresja” pochodzi od łacińskiego *ad-graedior* – przemieszczać się w jakimś kierunku, do czegoś.
11. Te nieobecności, które terapia Gestalt nazywa zakłóceniami kontaktu, są estetycznie odczuwane w kontakcie jako nieobecności we współtworzeniu doświadczenia, które, jak mogliśmy zauważyć, odbywa się nieustannie.
12. Od greckiego *sarkaizein* – „ranić ciało” (Cortellazzo i Zolli, 1983).
13. „Powieść, wiersz, obraz, utwór muzyczny – to wszystko jednostki, tj. byty, w których sama ekspresja jest nieodróżnialna od tego, co jest wyrażane; ich znaczenie, dostępne tylko w bezpośrednim kontakcie, promieniuje z nich bez zmiany ich sytuacji czasoprzestrzennej. To w tym sensie nasze ciało można porównać do dzieła sztuki” (Merleau-Ponty, 1962, s. 175, cytat za: Dastur, 2007, s. 36).
14. *Kairos* – po grecku „właściwy moment”.
15. Słowo „historia” pochodzi od greckiego *histor* – świadek (Cortellazzo, Zolli, 1983).
16. Pojęcie teodycei, ukute przez Leibniza, odnosi się do gałęzi teologii. Jego etymologiczne znaczenie wywodzi się z greckich słów *θεός* (*theós* – bóg) i *δίκη* (*díkē* – sprawiedliwość) – innymi słowy, zajmuje się „doktryną o bożej sprawiedliwości”. Leibniz używa tego pojęcia, gdy mówi o doktrynie mającej na celu uzgodnienie sprzeczności między wiarą w dobroć i wszechmoc bożą a istnieniem zła w stworzeniu.
17. Dziękuję Nurith Levi za zwrócenie uwagi na hebrajski wyraz *yofi* (יפי), oznaczający zarówno piękno, jak i dobro.
18. Artykuł zaprezentowany w formie wystąpienia na Expert Meeting of the FIAP (Federazione Italiana delle Associazioni di Psicoterapia – Italian Federation of Psychotherapy Associations), Rzym, 6 maja 2011 roku.
19. Pessino Impastato. Patrz przypis 2.

Piśmiennictwo

- Ballerini, A. (2011). *Esperienze psicotiche: percorsi psicopatologici e di cura*. G. Fioriti, Roma.
- Bhagavad Gita* (1999). Edited Marcello Meli. Mondadori, Milano.
- Binswanger, L. (1960). *Melancholie und Manie*. Neske, Pfullingen. (przekład włoski: *Melanconia e mania*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.)
- Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizo naturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998.
- Bloom, D. (2003). 'Tiger! Tiger! Burning Bright'. Aesthetic Values as Clinical Values in Gestalt Therapy. W: Spagnuolo Lobb, M. i Amendt-Lyon, N. (red.),

- Creative License. The Art of Gestalt Therapy*. Springer-Verlag, Wien and New York, ss. 63–78.
- Bloom, D. (2010). The Phenomenological Method of Gestalt Therapy: Revisiting Husserl to Discover the 'Essence' of Gestalt Therapy. *Gestalt Review*, 13, 2.
- Bloom, D. (2011). Sensing Animals/Knowing Persons: A Challenge to Some Basic Ideas in Gestalt Therapy. W: Levine Bar-Yoseph, T. (red.), *Advanced Gestalt Therapy*. Routledge, New York.
- Bloom, D. (w druku). Situated Ethics and the Ethical World of Gestalt Therapy. W: Francesetti, G., Gecele, M. i Roubal, J., (red.), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*, FrancoAngeli, Milano.
- Borgna, E. (1988). *I conflitti del conoscere*. Feltrinelli, Milano.
- Borgna, E. (2011). *La solitudine dell'anima*. Feltrinelli, Milano.
- Buber, M. (1923, 1996). *I and Thou*. Touchstone, New York.
- Cavaleri, P. (2003). *La profondità della superficie*. FrancoAngeli, Milano.
- Cavaleri, P. (2007). *Vivere con l'altro. Per una cultura della relazione*. Città Nuova, Roma.
- Cheng, F. (2009). *The Way of Beauty: Five Meditations for Spiritual Transformation*. Inner Traditions, Rochester.
- Cortelazzo, M. i Zolli P. (1983). *Dizionario etimologico della lingua italiana*. Zanichelli, Bologna.
- D'Angelo P. (2011). *Estetica*. Laterza, Roma-Bari.
- Damasio, A. (2010). *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. Pantheon Books, New York.
- Dastur, F. (2007). The Importance of the Concept of Form in Psychopathology. *International Gestalt Journal*, 30, 1, ss. 31–52.
- Denham-Vaughan, S. (2009). Ravishing beauty: In our darkest hour what will sustain us? *British Gestalt Journal*, 18, 2, ss. 28–29.
- Desideri, F. (2011). *La percezione riflessa*. Raffaello Cortina, Milano.
- Ferraris, M. (2012). *Manifesto del Nuovo Realismo*. Laterza, Roma-Bari.
- Francesetti, G. (2007). *Panic Attacks and Postmodernity*. FrancoAngeli, Milano (wydanie włoskie: 2005; wydanie francuskie: 2009; wydanie macedońskie: 2009; wydanie hiszpańskie: 2012; wydanie rosyjskie: w druku).
- Francesetti, G. (2008). La sofferenza della Zwischenheit. Una lettura gestaltica di 'Colpa e sensi di colpa' di Martin Buber. W: Bertolino, L. (red.), *Colpa e sensi di colpa*. Apogeo, Milano.
- Francesetti, G. (2011). Alcune Gestalten delle esperienze depressive. W: Francesetti, G. i Gecele, M., *L'altro irraggiungibile. La psicoterapia della Gestalt con le esperienze depressive*. FrancoAngeli, Milano.
- Francesetti, G. i Gecele, M. (2009). A Gestalt Therapy Perspective on Psychopathology and Diagnosis. *British Gestalt Journal*, 18, 2, ss. 5–20.
- Francesetti, G. i Gecele, M. (2010). Psicopatologia e diagnosi in psicoterapia della Gestalt. *Quaderni di Gestalt*, 23, 1, ss. 51–78.
- Francesetti G., Gecele M. i Roubal J. (w druku). *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*. FrancoAngeli, Milano.
- Galimberti, U. (1987). *Psichiatria e fenomenologia*. Feltrinelli, Milano.

- Gallagher, S. i Zahavi, D. (wyd. 2., 2012). *The Phenomenological Mind*. Routledge, London.
- Goodman, P. (1968a). Human Nature and Anthropology of Neurosis. W: Pursglove, P.D., *Recognitions in Gestalt Therapy*. HarperCollins, New York.
- Goodman, P. (1968b). The Age of Gold. W: Pursglove, P.D., *Recognitions in Gestalt Therapy*. HarperCollins, New York.
- Hillman, J. (1997). *The Soul's Code: In Search of Character and Calling*. Bantam Books, New York.
- Hillman, J. (2002). *Politica della bellezza*. Moretti e Vitali, Bergamo.
- Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic*. Martinus Nijhoff, the Hague.
- Jaspers, K. (1963). *General Psychopathology* (przekład z niemieckiego: J. Hoenig i M.W. Hamilton). Manchester University Press, Manchester.
- Keltner, D. (2009). *Born to be good. The science of a meaningful life*. W.W. Norton & Co., New York.
- Kitzler, R. (2003). Creativity as Gestalt Therapy. W: Spagnuolo Lobb, M. i Amendt-Lyon, N., (red.), *Creative License. The Art of Gestalt Therapy*. Springer-Verlag, Wien and New York.
- Legrenzi, P. i Umiltà, C. (2009). *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*. Il Mulino, Bologna.
- Merini, A. (1999). *Aforismi e magie*. Rizzoli, Milano.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Phenomenology of Perception: An Introduction*. Routledge, New York and London (wydanie angielskie: 1962, Humanities Press, New York).
- Monti, M. i Motterlini, M. (2012). Tutti i colori della neurotruffa. *La Domenica del Sole 24 Ore*, 15 kwietnia 2012, s. 29.
- Mounier, E. (1995). *Lettere sul dolore*. BUR, Milano.
- Noe, A. (2010). *Out of Our Heads: Why you are not your Brain and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. Hill and Wang, New York.
- Nowak, M.A. i Highfield, R. (2012). *Super Cooperators: Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed*. Free Press, New York, London, Toronto and Sydney.
- Perls, F., Hefferline, R. H. i Goodman, P. (1951). *Gestalt Therapy: Excitement and growth in the human personality*. Julian Press, New York.
- Perls, L. (1992). *Living at the boundary*. Gestalt Journal Press, Gouldsboro, USA.
- Philissson, P. (2009). *The emergent self. An existential-Gestalt approach*. Karnac Books Ltd, London.
- Polster, E. (2007). *Psicoterapia del quotidiano*. Centro Studi Erickson, Trento.
- Poma, A. (2005). *Parole vane*. Apogeo, Milano.
- Remotti, F. (2011). L'enigma dell'ornamento. Assunti su alcune pagine di 'The descent of man' (1871). *L'ateo*, 3, ss. 19-24.
- Robine, J.-M. (2006). *La psychothérapie comme esthétique*. L'Exprimerie, Bordeaux. (wydanie angielskie: (2007) Gestalt Therapy as Aesthetics. *International Gestalt Journal*, 30, 1, ss. 9-30).
- Robine, J.-M. (2011). *On the Occasion of an Other*. Gestalt Journal Press, Gouldsboro. (tłumaczenie włoskie: *Il dispiegarsi del sé nel contatto*, FrancoAngeli, Milano, 2011).

- Robine, J.-M. (2011). Psicoterapia della Gestalt 'e' psicopatologia. Nove proposizioni per pensare questo 'e'. W: *La creatività come identità terapeutica. Atti del II congresso SIPG*, Torino, 10–12 October 2008. FrancoAngeli, Milano.
- Robine, J.-M. (2012). *Le changement social commence à deux*. L'Éxprimerie, Bordeaux.
- Rossi Monti, M. (2002). *Percorsi di psicopatologia*. FrancoAngeli, Milano.
- Roubal, J. (2007). Depression. A Gestalt Theoretical Perspective. *British Gestalt Journal*, 16, 1, ss. 35–43.
- Salonia, G. (2001). Disagio psichico e risorse relazionali. *Quaderni di Gestalt*, 32–33, ss. 13–22.
- Salonia, G. (2008). La psicoterapia della Gestalt e il lavoro sul corpo. Per una rilettura del fitness. W: Vero, S., *Il corpo disabitato. Semiologia, fenomenologia e psicopatologia del fitness*. FrancoAngeli, Milano.
- Sichera, A. (2001). A confronto con Gadamer: per una epistemologia ermeneutica della Gestalt. W: Spagnuolo Lobb, M. (red.), *La Psicoterapia della Gestalt. Ermeneutica e clinica*. FrancoAngeli, Milano.
- Skolnick Weisberg, D., Keil, F.C., Goodstein, J., Rawson, E. i Grey, J. R. (2008). The Seductive Allure of Neuroscience Explanations. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 470–477.
- Spagnuolo Lobb, M. (2001). The theory of Self in Gestalt Therapy: A Restatement of Some Aspects. *Gestalt Review*, 5, 4, ss. 276–288.
- Spagnuolo Lobb, M. (2003a). Therapeutic meeting as improvisational co-creation. W: Spagnuolo Lobb, M. i Amendt Lyon N. (red.), *Creative License. The Art of Gestalt Therapy*. Springer-Verlag, Wien and New York.
- Spagnuolo Lobb, M. i Amendt-Lyon, N. (red.) (2003). *Creative License. The Art of Gestalt Therapy*. Springer-Verlag, Wien and New York.
- Spagnuolo Lobb, M. (2004). L'awareness dans la pratique postmoderne de la Gestalt-thérapie. *Gestalt, Société Français de Gestalt Ed.*, XV, 27, ss. 41–58.
- Spagnuolo Lobb, M. i Francesetti, G. (2010a). Fenomenologia. *Quaderni di Gestalt*, 23, p. 127.
- Spagnuolo Lobb, M. i Francesetti, G. (2010b). Metodo fenomenologico. *Quaderni di Gestalt*, 23, p. 129.
- Spagnuolo Lobb, M. (2011). *Il Now for next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*. FrancoAngeli, Milano.
- Spagnuolo Lobb, M. i Francesetti, G. (w druku). Behind Hercules' Columns. Gestalt Therapy with psychotic experiences. W: Francesetti G., Gecele M. i Roubal J. (red.) (w druku), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*. FrancoAngeli, Milano.
- Stern, D.N. (2004). *The present moment in psychotherapy and everyday life*. W.W. Norton & Co. Inc., London and New York.
- Stern, D.N. (2010). *Forms of Vitality: Exploring Dynamic Experience in Psychology, the Arts, Psychotherapy, and Development*. Oxford University Press, Oxford.
- Vázquez Bandín, C. (2009). Espérame en el cielo. W: *Buscando las palabras para decir*, Ed. Sociedad de Cultura Colección Valle-Inclán Los Libros del CTP, Madrid, ss. 81–106 (tłumaczenie angielskie: *Wait for me in Heaven*).
- Weil, S. (1952). *Gravity and Grace*. Przeł. Arthur Wills. Putnam's Sons, New York.

Whitehead, N.A. (1979). *Science and the Modern World*. Macmillan, New York.

Wollants, G. (2008). *Gestalt Therapy. Therapy of the situation*. Sage Publications Ltd., London.

Zinker, J. (1978). *Creative Process in Gestalt Therapy*. First Vintage Books, New York.