



## Postać Antoniego Kępińskiego w refleksji filozoficznej Józefa Tischnera

Krzysztof Andrulonis  
(Uniwersytet Warszawski)

**Abstrakt:** W 2022 roku upłynęło 50 lat od śmierci Antoniego Kępińskiego, wybitnego krakowskiego psychiatry. Na tle przedstawicieli swej dziedziny wyróżniał się kładzeniem nacisku na podmiotowe traktowanie pacjenta, utrzymywanie z nim partnerskich relacji opartych na wzajemnym zaufaniu i szczerości oraz upatrywaniem przyczyn schorzeń psychicznych przede wszystkim w zaburzeniach hierarchii wartości. Jego idee były ważną inspiracją dla środowiska nie tylko medycznego, lecz i humanistycznego. Jednym z pierwszych autorów, który dostrzegał znaczenie refleksji antropologicznej Kępińskiego, był Józef Tischner. Celem artykułu jest zatem ukazanie, w jakich perspektywach filozoficznych lokował on dorobek intelektualny krakowskiego psychiatry, jak rozwijał obecne w jego pracach wątki, a także w jaki sposób korzystał z nich przy okazji rozwijania własnych koncepcji.

**Słowa kluczowe:** Kępiński, Tischner, aksjologia, nadzieja, metabolizm energetyczno-informacyjny

### The figure of Antoni Kępiński in the philosophical reflection of Joseph Tischner

**Abstract:** In 2022, 50 years have passed since the death of Antoni Kępiński, an outstanding psychiatrist from Krakow. Against representatives of his field, he distinguished himself by emphasizing the subjective treatment of the patient, maintaining partnership with him based on mutual trust and honesty and seeing the causes of mental illness primarily in disturbances in the hierarchy of values. His ideas were an important inspiration not only for the medical community, but also for the humanities. He was one of the first authors who recognizes the importance of Kępiński's anthropological reflection was Józef Tischner. The aim of the article is therefore to show in what philosophical perspectives he placed the intellectual output of the Krakow psychiatrist, how he developed the threads present in it, and how he used them when developing his own philosophical concepts.

**Key words:** Kępiński, Tischner, axiology, hope, energy and information metabolism

## 1. Wprowadzenie

W 2022 roku – dokładnie 8 czerwca – przypadła 50. rocznica śmierci wybitnego krakowskiego uczonego, cenionego lekarza psychiatry – Antoniego Kępińskiego. Zasadne wydaje się zastosowanie w tym miejscu – być może nieprecyzyjnego –

określenia „uczony”; chociaż bowiem nosił on tytuł profesora nauk medycznych, w istocie jego rozumienie człowieka i przynależnej mu natury znacznie wykraczało poza sferę zainteresowania medycyny klinicznej. W następujących słowach pisze o tym jeden z jego uczniów – Andrzej Jakubik:

Charakteryzowała go postawa otwarta, połączona z dużą tolerancją i zrozumieniem ludzkich błędów, słabości i poszukiwań. W stosunkach z ludźmi na pierwszym miejscu stawiał szacunek, więź uczuciową, prawdomówność i wzajemne zrozumienie<sup>1</sup>.

Taki stosunek do drugiego człowieka zaowocował u niego głębokimi przemyśleniami na temat wielu aspektów ludzkiego funkcjonowania. Jak sądzi Jakubik, Kępińskiemu nie powinno się przyznawać miana filozofa – bynajmniej nie z powodu słabości jego licznych koncepcji, lecz raczej dlatego, że sam autor nigdy nie wykazywał ambicji zmierzających w tym kierunku<sup>2</sup>. Myśli, które spisał w postaci kilku niezwykle cennych książek w ostatnich dwóch latach swojego życia, naznaczonych ciężką chorobą nowotworową, nie miały mieć charakteru abstrakcyjnych i systematycznych rozważań. Wręcz przeciwnie – Kępiński pragnął, aby jako suma wniosków wyciągniętych z osobistych kontaktów z rozlicznymi pacjentami psychiatrycznymi służyły one lepszemu zrozumieniu takich osób oraz dokonaniu istotnych zmian w stosowanych wobec nich metodach terapii<sup>3</sup>. Biograf wybitnego krakowskiego medyka nie odżegnuje się jednak od mówienia w jego przypadku o „filozofowaniu”:

Z poczucia zagadkowości i nieoznaczoności ludzkiego istnienia zrodziło się swoiście „kępińskie” filozofowanie o człowieku, swoiście „kępińska” forma stawiania ogólnych pytań ześrodkowanych na naturze ludzkiej, miejscu czło-

<sup>1</sup> A. Jakubik, *Dzielo*, w: A. Jakubik, J. Masłowski, *Antoni Kępiński – człowiek i dzieło*, Warszawa 1981, s. 216.

<sup>2</sup> Tamże, s. 284–285.

<sup>3</sup> Istotowy związek praktyki oraz teorii w przypadku Kępińskiego dostrzegał również Józef Tischner, któremu poświęcona będzie dalsza część analizy. Świadczą o tym następujące słowa: „Pisał znakomicie o melancholii, schizofrenii, hysterii, o psychozach i lękach. Jego prace zawierają niesłychane bogactwo wiedzy o człowieku – wiedzy, która ma również filozoficzne i humanistyczne znaczenie. Przede wszystkim jednak miał umiejętność praktycznego wykorzystania teorii. To, co praktyczne i teoretyczne, łączyło się w nierozdzielną całość” – J. Tischner, *Pytanie o metodę*, w: A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*, Kraków 1999, s. 5.

wieka w świecie przyrody i w społeczeństwie, stosunku człowieka do drugiej jednostki, do grupy społecznej i do wytworów własnej działalności<sup>4</sup>.

Nie powinno więc dziwić zainteresowanie, jakie wywołał Kępiński wśród polskich humanistów w okresie kilku lat po jego śmierci, gdy sukcesywnie ukazywały się kolejne publikacje jego autorstwa. Jak zauważa Krystyna Rożnowska, choć refleksje uczonego przybrały ostateczny kształt dopiero w ostatnich dwóch latach jego życia, naznaczonych śmiertelną chorobą, to w istocie są one owocem jego długoletniej pracy nad poszczególnymi zagadnieniami. Autorka bardzo trafnie wypowiada się o ogólnym klimacie, w który wprowadzają czytelnika dzieła Kępińskiego:

Czyta się je lekko, z zaciekawieniem typowym raczej dla beletrystyki, są jednak tylko pozornie łatwe, proste, fragmentami wręcz banalne – w istocie zawierają głębokie myśli, których zrozumienie wymaga koncentracji i wysiłku intelektualnego. To poważne studia nad psychiką ludzką. Wykraczają treścią poza obszar psychiatrii w różne dziedziny nauki: biologię, filozofię, etykę, mówią o najtrudniejszych problemach egzystencjalnych. Trafiają do czytelnika, bo dotyczą jego życiowych rozterek, własnych problemów psychicznych oraz relacji z innymi ludźmi i zmuszają do głębszych rozważań nad naturą ludzką. Przykuwają uwagę także dzięki nieuchwytnemu klimatowi, jaki tworzy w nich Kępiński swym talentem literackim. A może dlatego, że pracował nad nimi z taką determinacją i poczuciem misji, wyrывая czas śmierci<sup>5</sup>.

W cytowanych słowach nieprzypadkowo pojawiają się nawiązania do filozofii i etyki – krakowski lekarz pozostawił na tym polu liczne cenne refleksje, które inspirowały polskich filozofów. Spośród nich zaś szczególnie twórczo skorzystał z dorobku Kępińskiego ks. Józef Tischner<sup>6</sup>. Autor *Świata ludzkiej nadziei* starał się zachęcić innych do sięgania po twórczość interesującego nas tu psychiatry,

<sup>4</sup> J. Jakubik, *Dzieło*, dz. cyt., s. 293.

<sup>5</sup> K. Rożnowska, *Antoni Kępiński. Gra z czasem*, Kraków 2018, s. 158–159.

<sup>6</sup> Zarówno wpływ poglądów Kępińskiego na filozofię Tischnera, jak i podziw tego ostatniego dla krakowskiego medyka jako człowieka podkreślane są przez biografów obydwu tych postaci. Zob. K. Rożnowska, *Antoni Kępiński...*, dz. cyt., s. 227–232; W. Bonowicz, *Tischner. Biografia*, Kraków 2020, s. 367–375. *Filozofia dramatu* ks. Tischnera jest również przywoływana i komentowana przez badaczy dorobku naukowego Kępińskiego w kontekście poszukiwania możliwości filozoficznego rozwinięcia jego koncepcji; zob. m.in. A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył...*, dz. cyt., s. 105–117; B. Kolek, *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, Kraków 2009, s. 74–75; J. Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele*

a ponadto sugerował możliwe konteksty, w ramach których można by rozpatrywać zaproponowaną przez Kępińskiego wizję człowieka.

Choć problem obecności myśli Kępińskiego w dorobku Tischnera był podejmowany przez wielu autorów<sup>7</sup>, to jak dotąd nie doczekał się szerszego opracowania – niniejszy artykuł ma na celu uzupełnienie istniejącej luki poprzez dogłębne przeanalizowanie tych dzieł autora *Myślenia według wartości*, w których odwołuje się on do twórczości psychiatry, będącej inspiracją dla jego własnych filozoficznych dociekań. W swojej analizie wskażę, w jaki sposób fenomenologiczna z ducha orientacja terapeutyczna oraz filozoficzna Kępińskiego wpływała na rozważania Tischnera dotyczące szeroko pojętych etyki i antropologii. Zwrócę szczególną uwagę na to, jak rozstrzygnięcia autora *Schizofrenii* wpływają na filozoficzny obraz człowieka wyłaniający się z dzieł krakowskiego filozofa oraz w jakiej mierze pozwalają go wzbogacić o wątki z zakresu psychiatrii zorientowanej humanistycznie. Wskażę też na znaczenie, jakie miały dla Tischnera odnajdywane u Kępińskiego zapisy subtelnych wejrzeń w doświadczenie ludzi umysłowo chorych, których zdaniem lekarza od osób zdrowych nie oddziela żadna wyraźna granica. Między innymi dzięki temu, jak postaram się pokazać, myśli krakowskiego psychiatry nie pozostały jedynie przyczynkiem do rozważań autora *Filozofii dramatu*, lecz stały się ich integralnym i nieredukowalnym elementem.

## 2. W „seminarium myśli” Kępińskiego – podstawowe płaszczyzny myślowego porozumienia

Tischner dostrzegął w refleksji autora między innymi takich książek jak *Lęk* i *Melancholia* zarys oryginalnej propozycji z zakresu filozofii człowieka. O znaczeniu tej myśli najlepiej świadczy fakt, że filozof postanawia do niej powrócić w odpowiedzi na ankietę czasopisma „Znak”, zatytułowanej *O filozofii, którą uprawiam*.

---

Kępińskiego, Toruń 2015, s. 67–72; E. Stawnicka, *Filozofia człowieka Antoniego Kępińskiego*, Zielona Góra 1999, s. 126–127.

<sup>7</sup> Por. m.in. z pozycjami bibliograficznymi wskazanymi w przyp. 6. Temat będący głównym polem zainteresowania artykułu najszerzej jak dotąd opisał Wojciech Bonowicz w biografii poświęconej osobie Józefa Tischnera. Zawarte tam spostrzeżenia, choć bardzo interesujące i świadczące o wysokim poziomie rozpoznania tematu przez autora, z uwagi na ich charakterystyczny dla narracji biograficznej kształt, domagają się jednak uzupełnienia oraz doprecyzowania; zob. W. Bonowicz, *Tischner...*, dz. cyt., s. 367–375.

To jedna z nielicznych metafizycznych wypowiedzi autora *Myślenia według wartości*, więc poglądy w niej wyrażone mają tym większe znaczenie:

W moim przekonaniu to pierwsza po polsku odczuta, po polsku napisana, z polskiej dobroci płynąca, a zarazem uniwersalnie mądra, polska filozofia człowieka. Zarazem jakiś niezwykle sposób ratowania człowieka przed światem i przed samym sobą. Dodajmy: dzieło rozchwytywane przez ludzi i zarazem cudownie nieobecne na kartach ostatnich prac poświęconych filozofii człowieka<sup>8</sup>.

Tischner dostrzega w myśleniu Kępińskiego specyficzny pierwiastek dobroci i wyczulenia na drugiego człowieka, który nieprzypadkowo wiąże z polsnością, pojmowaną na sposób aksjologiczny – wcześniej jako przykład doświadczeń, z których powinno wyrastać rodzime myślenie o istocie ludzkiej, podaje świadectwo ojca Maksymiliana Marii Kolbego, który oddał się na śmierć w obozie koncentracyjnym w zamian za innego więźnia, ojca rodziny<sup>9</sup>.

W biografii krakowskiego psychiatry wojna odbiła wyraźne, a jednocześnie szczególne na tle innych przedstawicieli jego pokolenia, piętno. Brał udział w kampanii wrzesniowej, później został internowany na Węgrzech, skąd na szczęście udało mu się uciec. Stamtąd przez Francję podążył do Hiszpanii, gdzie ujęły go i osadziły w obozie koncentracyjnym w Miranda de Ebro władze frankistowskie<sup>10</sup>. Zdaniem Tischnera to właśnie ten okres w biografii polskiego uczonego przyniósł najistotniejsze „seminarium myśli”, które ukształtowało jego poglądy na człowieka:

*Ethos*<sup>11</sup> myślenia Kępińskiego rodził się ze spotkania z wojną. Kępiński otarł się o wojnę bezpośrednio, później wrócił do niej w badaniach byłych więźniów obozów koncentracyjnych. [...] Kępiński wynosi z obozów koncentracyjnych pewną nadzieję, nadzieję tym dla nas cenniejszą, że wypróbowaną. Głównym odkryciem, którego nadzieja ta pragnie strzec, jest, że człowieczeństwo człowieka wyłania się i pozostaje w bezpośrednim związku z wewnętrzną wolnością, do jakiej czuje się on zdolny. Ta kluczowa prawda, którą zawiera

<sup>8</sup> J. Tischner, *O filozofii, którą uprawiam*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 8.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> J. Masłowski, *Człowiek*, w: J. Masłowski, A. Jakubik, *Antoni Kępiński...*, dz. cyt., s. 49–75.

<sup>11</sup> Do analizy tego pojęcia w kontekście dokonywanej przez Tischnera twórczej interpretacji myśli Kępińskiego przyjdzie nam jeszcze powrócić w dalszej części artykułu.

owa „filozofia wypróbowanej nadziei”, nawiązuje swą treścią do o wiele starszej tradycji, mieszcząc się w niej doskonale. Wyrasta ona z polskiej tradycji humanistycznej, z polskiego stylu myślenia o człowieku i praktyki z człowiekiem, a zarazem z doświadczeń polskiej nadziei, której historia nie oszczędzała sytuacji granicznych<sup>12</sup>.

Gdy do doświadczeń obozowych dołączyły wnioski wyciągnięte z wieloletniej praktyki lekarskiej, opartej na bezpośrednich kontaktach z pacjentami, otworzyła się możliwość stworzenia autentycznej, bo wyrastającej z bezpośredniego doświadczenia, filozofii człowieka. Tischner wypowiadał się o niej następująco:

[Z]rozumiałem, że można robić filozofię człowieka, opierając się na doświadczeniu, na tym ogromie konkretnej wiedzy na temat człowieka, którą ma Kępiński. Pomysł tworzenia w taki sposób filozofii bardzo mnie pociągnął. [...] Jego opisy były fenomenologiczne: wprowadzał w doświadczenia, których nie wymyślał<sup>13</sup>.

Należy zwrócić szczególną uwagę na ostatnie słowa przywołanej wypowiedzi, jako że autor *Filozofii dramatu* posługuje się w tym miejscu myślą fenomenologiczną w sposób swoisty. Z pewnością nie ma na myśli metody znanej z pism Edmunda Husserla, gdyż w pracach Kępińskiego próżno szukać rozważań opartych na metodycznie przeprowadzanych redukcjach fenomenologicznych. Jak się zdaje, Tischner wiąże tutaj rozumienie fenomenologiczności ze słynnym hasłem wspomnianego niemieckiego filozofa: „Zurück zu den Sachen selbst!” (niem. „Z powrotem do samych rzeczy”). Mniej istotna okazuje się warstwa szczegółowa projektu Husserla, bardziej zaś chodzi o ogólne nastawienie tej filozofii. Tischner zdaje się dostrzegać w fenomenologii przede wszystkim możliwość powrotu do bezpośredniego oglądu istot rzeczy w całej ich złożoności, które to podejście jest skontrastowane z oderwanymi od życiowego konkretności rozważaniami natury abstrakcyjnej. W tym sensie pisma Kępińskiego istotnie są na wskroś fenomenologiczne.

Współdzielenie z autorem *Lęku* orientacji fenomenologicznej nie było jedyną przyczyną zainteresowania się jego myślą przez krakowskiego filozofa. Mieli również wiele wspólnego w zakresie ogólnego nastawienia względem drugiego

<sup>12</sup> J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 453.

<sup>13</sup> J. Tischner, „Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!”. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska, Kraków 2015, s. 128–129.

człowieka. Tischner kładł wyjątkowy nacisk na etyczne, związane z doświadczeniem drugiego w jego emocjach i sytuacji egzystencjalnej, uwarunkowania podejmowanych wątków refleksji. Jedno z pryncypiów swojej metody filozoficznej formułował w następujący sposób:

Wydaje mi się, że przed wszelkim filozofowaniem, zwłaszcza u nas, trzeba dokonać istotnego wyboru: trzeba wybrać z tego, o czym myśleć można, to, o czym myśleć trzeba. Ale o czym myśleć trzeba, nie przychodzi u nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka<sup>14</sup>.

Nie inaczej było w przypadku Kępińskiego, który za pierwszy i – jak można przypuszczać – najpoważniejszy błąd psychoterapeutyczny uznawał dążenie do źle pojętej „naukowej obiektywności”, czyniącej z pacjenta przedmiot leczenia, a przez to zamykającej możliwość partnerskiego dialogu<sup>15</sup>. Postawa ta wydaje się prawie identyczna względem właśnie przedstawionej, różni się jedynie tym, że została wyrażona w innym kontekście.

Innym wartym uwagi czynnikiem, który sprawiał, że proponowana przez Kępińskiego wizja antropologiczna jawiła się Tischnerowi jako warta uwagi, była podzielana przez nich wrażliwość aksjologiczna, która nakazywała im poszukiwać rozstrzygnięć zagadnień kluczowych dla funkcjonowania człowieka na polu wartości. Autor *Melancholii* traktował człowieka jako jedność biopsychiczną, której fizjologia warunkowana jest przez metabolizm energetyczny, psychika zaś przez metabolizm informacyjny. Działanie pierwszego z nich opiera się na dwóch prawach biologicznych – podtrzymania istnienia organizmu oraz przedłużenia gatunku. W sytuacji niemożności zapewnienia przez jednostkę realizacji obydwu z nich priorytet zyskuje pierwszy spośród wymienionych popędów<sup>16</sup>. Drugi typ metabolizmu odpowiada za wymianę bodźców emocjonalnych i komunikatów semiotycznych z otoczeniem, a w szerokim sensie w ogóle za rozumienie rzeczywistości. Do tej ostatniej jednostka nie ma dostępu bezpośredniego – tworzy sobie jej obraz psychiczny, któremu na mocy zasady realności przyznaje charakter godnej zaufania reprezentacji.

Zasadnicze znaczenie ma charakter związku łączącego dwa typy metabolizmu – ten o charakterze informacyjnym pełni funkcję przygotowawczą do wejścia

<sup>14</sup> J. Tischner, *O filozofii...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>15</sup> A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył...*, dz. cyt., s. 21.

<sup>16</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1985, s. 170–172.

w metabolizm energetyczny. Innymi słowy, realizacja intencjonalnych czynności fizjologicznych w sposób konieczny jest uwarunkowana uprzednią aktywnością psychiki. Ta ostatnia odpowiedzialna jest głównie za recepcję oraz selekcję bodźców napływających z otoczenia, które składają się na obraz świata oraz – wtórnie – obraz układu, bez którego jednostka nie byłaby w stanie zaspokajać swoich potrzeb biologicznych. Moment aksjologiczny w tym procesie występuje w jego kluczowej fazie – o doborze bodźców składających się na obraz układu decyduje istniejąca w warstwie psychicznej człowieka hierarchia wartości, zmienna w zależności od aktualnego kształtu jego kolorytu emocjonalnego<sup>17</sup>.

W tym sensie człowiek okazuje się przede wszystkim bytem myślącym według wartości – parafrazując tytuł jednego z bardziej znanych esejów Tischnera. Wizja ta musiała być bliska krakowskiemu filozofowi, znanemu między innymi jako autor koncepcji Ja aksjologicznego, czyli najbardziej podstawowego sposobu przeżywania własnego Ja, polegającego na odkryciu, że jest się samemu w sobie pewną swoistą wartością<sup>18</sup>. W nie mniejszym stopniu inspirująca dla Tischnera była psychofizyczna wizja człowieka – aspekt cielesności ludzkiego bytu, wyrażający się w formie Ja somatycznego, został przez niego uznany za integralną część ludzkiej tożsamości, odsłaniającą się w procesie analizy fenomenologicznej jej istoty<sup>19</sup>.

Na zakończenie tej części oddajmy raz jeszcze głos krakowskiemu filozofowi. Pewnego razu został zapytany wprost o to, w jakiej mierze zainteresowanie

<sup>17</sup> Tamże, s. 186–188. Warto dodać, że w innych pracach Kępiński wprowadza dodatkowo rozróżnienie na idealną i realną hierarchię wartości – pierwsza z nich występuje w świadomości człowieka na kształt zbioru idei regulatywnych o trwałym charakterze, druga z kolei zależy od aktualnej sytuacji układu psychofizycznego, w związku z czym może ulegać dynamicznym zmianom. Istotny wpływ na metabolizm informacyjny wywiera, jak się zdaje, przede wszystkim realna w danej chwili hierarchia wartości. Por. J. Maciuszek, *Obraz człowieka...*, dz. cyt., s. 108–118.

<sup>18</sup> Por. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 163. Pełną analizę fenomenologiczną, prowadzącą autora do wydobycia Ja aksjologicznego jako najbardziej głębinowego i kluczowego momentu eidosu człowieka, można znaleźć w rozprawie habilitacyjnej ks. Tischnera, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. 131–412.

<sup>19</sup> Szczególnie wymowne są w tym kontekście następujące słowa: „wśród wielu różnorodnych doświadczeń Ja istnieje także doświadczenie Ja jako pewnej »psycho-fizycznej całości przestrzennej«, ograniczonej danymi pamięci, wyobraźni perspektywnej i świadomości cielesności. Wyrazem tego doświadczenia jest znaczeniowe *a priori* »się« egotycznego. Patrząc poprzez pryzmat tego *a priori* na siebie samych, widzimy siebie jako nieokreśloną, przestrzenną, z ciałem związaną, somatyczną »całość«” – J. Tischner, *Fenomenologia...*, dz. cyt., s. 181.



psychiatrią, w jego biografii związane przede wszystkim ze znajomością postaci i dzieł Kępińskiego, wpłynęło na kształt jego filozofii. Odpowiedział wówczas: „Nie umiem odpowiedzieć na to pytanie. Jedno jest pewne: zacząłem uwzględniać tę rzeczywistość, a ani Husserl, ani Heidegger jej nie uwzględniali”<sup>20</sup>. Świadectwo potwierdzające prawdziwość tych słów znajdujemy w jego twórczości.

### 3. Myśl Kępińskiego jako alternatywa dla psychoanalizy Freuda

O znaczeniu, jakie przypisywał refleksji krakowskiego psychiatry autor *Świata ludzkiej nadziei*, najlepiej świadczą nazwiska twórców, z których dziełami ją porównywał, chętnie przyznając jej na pewnych polach wyższość. Na liście tej znaleźli się między innymi Kant, Marks, Nietzsche, Sartre, Freud czy Heidegger. Zwłaszcza w przypadku dwóch ostatnich myślicieli Tischner uważał, że pomijali oni w swoich analizach bardzo istotne wątki, które znalazły z kolei rozwinięcie u autora *Melancholii*.

Freudowi krakowski filozof zarzucał przede wszystkim ograniczenia immanentnie wpisane w jego wizję człowieka, które nie pozwalały mu dostrzec całej złożoności jego funkcjonowania. Komentuje ten fakt w charakterystycznym dla siebie, lecz uzasadnionym z punktu widzenia metody filozoficznej<sup>21</sup>, metaforycznym stylu:

Zawsze u Freuda widziałem mentalność hydraulika: człowiek u niego jest jak kocioł, w którym jest woda, jest ciśnienie, jest parcie... Natomiast w teorii Kę-

<sup>20</sup> J. Tischner, „Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!”, dz. cyt., s. 130.

<sup>21</sup> Por. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 510–526. Autor przeprowadza w tym miejscu analizę kilku znanych z historii filozofii metafor, z jaskinią Platona na czele, z której wyprowadza następujące wnioski – stwierdziwszy intencjonalny charakter myślenia i idącą z nim w parze metaforyczność języka (tamże, s. 517), konstatuje, że „radikalna metaforyzacja świata widzialnego oznacza odebranie światu rangi absolutnie istniejącego świata” – w ten sposób rodzi się filozoficzne „myślenie z wnętrza metafory”, które dzięki wspomnianym wcześniej uwarunkowaniom jest zdolne abstrahować od treści świata widzialnego i dopuścić możliwość, że w istocie rządzi się on innymi prawami, niż podpowiadałoby podejście realistyczne. W tym ruchu „odebrania temu, co bezpośrednie, pozorowi istnienia absolutnego” (tamże, s. 526) Tischner upatruje możliwość rozwoju filozofii. Przeciwna metoda myślenia, „którego celem i racją jest bezwzględna afirmacja aktualnego świata”, doprowadza do sytuacji, w której „realizm staje się nie tylko filozofią, ale jest już chorobą, a zasada ścisłej jednoznaczności języka [...] nie tyle dyrektywą, która ma ułatwić porozumienie, ile rezygnacją z przemyslenia sensu ukrytego w wielkich metaforach europejskiej filozofii” (tamże, s. 526).

pińskiego było miejsce i na teorię informacji, i na samowiedzę, wiedzę, auto-kontrolę, a do tego znac w niej było również ogromną wrażliwość na duchowość, na wewnętrzne życie człowieka<sup>22</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że tym, co szczególnie przekonuje Tischnera w wizji Kępińskiego, jest jej fenomenologiczna orientacja, nienazwana w tym miejscu wprost, lecz wspomniana przez krakowskiego filozofa w innych, przytoczonych wcześniej słowach. Choć trudno zarzucić Freudowi brak zainteresowania konkretnymi przypadkami chorych, to jednak psychoanaliza zdaniem Tischnera w zbyt dużej mierze podatna jest na podporządkowywanie ogromnego bogactwa skomplikowanych przypadłości poszczególnych pacjentów uniwersalizującym kategoriom eksplanacyjnym, takim jak id, ego, superego, libido czy wyparcie. Jak się zdaje, taki właśnie zarzut skrywa się pod dość enigmatyczną metaforą „mentalności hydraulika”. Krakowski psychiatra oferuje coś zupełnie innego. Jego opisy są o wiele pełniejsze i wierniejsze stanowi rzeczywistości, stosowane zaś przez niego pojęcia są na tyle subtelnie skrojone, że nie powodują istotnej modyfikacji opisywanych przez siebie treści jednostkowych.

Istotną składową nastawienia terapeutycznego Kępińskiego było położenie mocnego nacisku na zdolność rozumienia jako ważny aspekt dialogicznie kształtowanej psychoterapii, której owocem stały się późniejsze uwagi antropologiczne autora. W *Psychopatologii nerwic* można przeczytać, że zdolność zrozumienia chorego jest, obok wiary i cierpliwości, trzecim znaczącym elementem w leczeniu nerwic. Okazuje się to bardzo istotne, ponieważ „w trakcie rozmów z chorym nie tylko psychiatra uzyskuje jego obraz, ale też przed chorym odsłania się prawda o nim samym”. Niewiele dalej psychiatra pisze: „wiedza o sobie, jaką chory uzyskuje w ciągu rozmów ze swym psychiatrą, jest ich wspólnym dziełem”<sup>23</sup>. Słowa te są niezbitym dowodem na konieczność uwzględnienia dialogiczności jako cechy terapii, która powinna dowartościować znaczenie autorefleksji chorego wspomaganą przez rozmowę z lekarzem. Nadanie kategorii rozumienia tak dużego znaczenia skłania również do ujmowania myśli i działalności lekarskiej Kępińskiego w kategoriach hermeneutycznych – choć autor nie wspomina o tym wprost, to jednak do tego nurtu zbliża go chociażby założenie o nieskończoności i permanentnej niepełności procesu poznawczego<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> J. Tischner, *„Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!”...*, dz. cyt., s. 128.

<sup>23</sup> A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, Warszawa 1979, s. 246–247.

<sup>24</sup> Tamże, s. 246.

W kontekście tych samych rozważań Kępiński zarzuca psychoanalizie niedostateczne rozpoznanie wewnętrznego skomplikowania aksjomatów, na których się opiera – można zakładać, że Tischner w pełni podzielał te obiekcje:

Klasyczna psychoanaliza opiera się na założeniu, że wydobyte zepchniętej w nieświadomość prawdy o sobie usuwa niejednokrotnie objawy nerwicowe. Z drugiej strony każdy psychiatra ma okazję zetknąć się z chorymi, którzy dzięki wieloletnim nieraz kontaktom z psychiatrami mają duży wgląd w swoje nerwicowe mechanizmy, co bynajmniej nie zmniejsza ich nerwicowych cierpień. [...] Można na te zastrzeżenia odpowiedzieć, że prawda o sobie nie pomaga wówczas, gdy nie jest prawdziwa. Kiedy jednak jest ona prawdziwa? Jeśli, jak czynią to psychoanalitycy, koncentrujemy się na tym, co zostało stłumione i zepchnięte ze świadomości, to, czy za prawdę mamy przyjąć to, co jest w głębi i co nas niejednokrotnie przeraża, czy też to, co na wierzchu, co jest wprawdzie akceptowane, ale nie jest całą prawdą o nas?<sup>25</sup>

Końcowe pytanie pozostaje bez odpowiedzi – Kępiński ogranicza się do wskazania pewnej nieoczywistości, której być może nie da się w łatwy sposób usunąć. Bliższy, jak pisze dalej, jest mu Pascalski model człowieka jako syntezy sprzeczności<sup>26</sup> – psychoanaliza wydaje się organicznie niezdolna do uszanowania takiego stanu rzeczy, przez co poważnym zagrożeniem dla jej miarodajności staje się możliwość projekcji jednoznacznych rozstrzygnięć na faktycznie znacznie bardziej skomplikowane przypadki kliniczne.

#### 4. Kępiński a Heidegger – wrażliwość na ludzkie doświadczenie

Przejdźmy teraz do oceny, jaką Tischner przyznaje propozycjom Heideggera, porównując je z dorobkiem Kępińskiego. Krakowski filozof pisze następująco:

U Heideggera jest bardzo interesująca analiza lęku i strachu, ale kiedy przeczytałem *Lęk* Kępińskiego, byłem zafascynowany: Heidegger wyróżnił dwa rodzaje lęku, a Kępiński chyba z pięćdziesiąt! Wtedy pomyślałem: „Jak ten facet umie czytać ludzkie doświadczenie!”<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Tamże, s. 247–248.

<sup>26</sup> Tamże, s. 249.

<sup>27</sup> J. Tischner, „Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!”..., dz. cyt., s. 128.

U niemieckiego filozofa znajdujemy zróżnicowanie na *Angst* i *Furcht* – trwogę i lęk. Pierwsza z nich cechuje się ukierunkowaniem na – mniej lub bardziej określony – obiekt, z kolei drugi nie ma swojego przedmiotu – stanowi on pewnego rodzaju „nicość”. Konkretyzuje się ona w postaci zerwania więzów uczestnictwa w świecie oraz konfrontacji z nagim faktem istnienia siebie i świata, co wiedzie ku świadomości nadchodzącej śmierci. Pod jej wpływem świat, w którym jesteśmy zanurzeni, traci swoje dotychczasowe znaczenie. Ponadto każdy lęk może się cechować odmiennym promieniem – kieruje się on bądź ku podmiotowi lękającym się i staje się wówczas „lękiem o”, bądź też ku temu, co lęk wywołuje – wówczas jest to lęk „przed czym”<sup>28</sup>.

Nie wnikając w szczegóły analizy filozoficznej prowadzonej przez Heideggera, można bez wątplenia stwierdzić, że Kępiński proponuje dużo bardziej dogłębną i precyzyjnie określoną typologię lęków. Wyróżnia siedem zasadniczych jego rodzajów: nerwicowy, depresyjny, schizofreniczny, psychoorganiczny, oligofreniczny, urojeniowy i biologiczny; część z nich rozpada się dodatkowo na odmiany<sup>29</sup>. Już na przykładzie tych kategorii widać, że obecność lęku towarzyszy właściwie wszystkim dolegliwościom psychicznym, którymi Kępiński zajmował się też w innych książkach i które obserwował we własnej praktyce zawodowej. Nabyte doświadczenie pozwoliło mu ponadto stwierdzić, że przeżycie lęku jest naturalnym aspektem istnienia człowieka, czymś wpisanym w porządek metabolizmu energetyczno-informacyjnego. Dzieje się tak, ponieważ wszystkie jego odmiany kulminują się ostatecznie w obawie przed śmiercią, uniwersalnej dla każdej osoby ludzkiej<sup>30</sup>.

Można się zastanawiać, na ile cytowana opinia Tischnera wyrażona w wywiadzie rzece uwarunkowana była emocjonalnym nastawieniem do lektury dzieła Kępińskiego, a na ile rzetelnym porównaniem jego propozycji z rozstrzygnięciami autora *Bycia i czasu*. W związku z tym niełatwo stwierdzić, w jakim stopniu można ją traktować jako rzeczywiście wartościującą wobec tych dwóch podejść – z pewnością jednak różnice występujące między nimi są trudne do przeoczenia.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 199–201, 261–269.

<sup>29</sup> A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1987, s. 9–11. Bardziej szczegółową analizę pojęcia lęku w pracach Kępińskiego, zwłaszcza w kontekście doświadczenia zbliżającej się śmierci, można znaleźć między innymi w: B. Kolek, *Sens życia...*, dz. cyt., s. 57–138.

<sup>30</sup> B. Kolek, *Sens życia...*, dz. cyt., s. 247. Ta ostatnia myśl stanowi zresztą ważne podobieństwo względem refleksji Heideggera na ten sam temat.

## 5. Antropologia Kępińskiego jako możliwość podkreślenia wagi dialogicznego wymiaru bycia człowieka

Przeciwstawienie ustaleń Kępińskiego dotychczasowej tradycji filozoficznej w celu ukazania przewag jego sposobu myślenia o człowieku pojawia się w myśli Tischnera raz jeszcze w kontekście analizy przestrzeni obcowania z drugim człowiekiem. Wątek ten można traktować jako rozwinięcie stworzonej przez krakowskiego filozofa teorii otwarcia intencjonalnego i dialogicznego.

Autor *Filozofii dramatu* zauważa, że poznanie przedmiotów radykalnie różni się od zgłębiania tajemnicy drugiego człowieka. W pierwszym przypadku dąży się bowiem do zdominowania obiektu poznania w celu wyzyskania jego mechanicznych właściwości. Jest to możliwe, ponieważ nie dysponuje on świadomością własnego istnienia. Zupełnie inaczej dzieje się w wypadku człowieka, któremu – jak twierdzi Tischner za Gabrielem Marcellem – należy „pozwoić być” w dialogicznym obcowaniu. Ujęcie to jest jego zdaniem obecne również w myśleniu Kępińskiego, twierdzącego, że dialog poznawczy musi być dialogiem „na równych prawach”. Wynika to wprost z pierwszego spośród trzech wymienianych przez krakowskiego psychiatrę najczęstszych błędów psychoterapeutycznych. Polega on na przyjęciu jako wzorca źle pojętej „naukowej obiektywności”, która doprowadza do uprzedmiotowienia pacjenta i zmiany typu relacji z poziomej (partner-skiej) na pochyłą, zbudowaną, opierającą się na władzy i podporządkowaniu<sup>31</sup>.

Kępiński chętnie posługiwał się metaforą trójkąta psychoterapeutycznego. Przy jego dolnych wierzchołkach znajdowali się psychoterapeuta i pacjent, których łączyła więź dwojga równych sobie ludzi. U szczytu występował zaś obraz chorego, którego zrekonstruowanie było celem aktywności terapeutycznej każdej ze stron<sup>32</sup>. Tischner ustanawiał dla tej relacji przestrzeń jej funkcjonowania, nazywaną „miejscem obecności”, i przeciwstawiał jej „poznanie przez piętnowanie”, dominujące jego zdaniem w filozofii Zachodu:

Poznanie „przez piętnowanie” odznacza się szczególną formą: drugi pojawia się w nim *a priori* w polu promieniowania wartości negatywnych, jako przeciwieństwo tego, kim lub czym powinien być. Poznanie przez napiętnowanie istnieje dzięki formie przeciwieństwa aksjologicznego. Prawda człowieka odsłania się tutaj poprzez fałsz człowieka. [...] Taki sposób rozpoznawania dru-

<sup>31</sup> A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył...*, dz. cyt., s. 20–21.

<sup>32</sup> Tamże.

giego, poprzez formę przeciwieństwa, znajduje także filozoficzne artykulacje. Jedną z nich prezentuje marksizm. Człowiek marksizmu jest człowiekiem klasy społecznej. Między poszczególnymi klasami społecznymi zachodzi relacja przeciwieństwa. [...] U Nietzschego pełna prawda człowieka odsłania się dzięki opozycji człowieka wobec Boga. Kontynuatorem idei Nietzschego jest Sartre. U wczesnego Heideggera dialektyka przeciwieństwa wyłania się z doświadczenia śmierci: „prawda zdecydowania” jest odpowiedzią na przenikającą człowieka śmierć. Podobnie jest w strukturalizmie. U Claude’a Levi-Straussa „opozycyjna funkcja świadomości” konstrytuje przestrzeń społeczną, dzięki której dopiero odsłaniają się prawdy ludzkie. I nie inaczej jest u Karla Jaspersa: dopiero „sytuacje graniczne”, w których waży się ludzkie „być albo nie być”, ukazują to, czym człowiek naprawdę jest. Jednym z nielicznych wyjątków zdaje się Kępiński: prawda człowieka odsłania się tam, gdzie jest jego „miejsce obecności”. W „miejscu obecności” człowiek nie jest ani naszym współpracownikiem, ani przeciwnikiem, ani władcą czy poddanym, lecz tym, któremu najpierw i przede wszystkim po prostu „pozwalamy być”<sup>33</sup>.

## 6. Otwartość i szczerłość jako warunki autentycznego kontaktu z innym

Drugim błędem terapeutycznym wskazywanym przez Kępińskiego, równie istotnym dla Tischnera jak wcześniej wymieniony, jest błąd maski – lekarz psychiatra nie może nakładać na swoją twarz przesłony skrywającej jego prawdziwe uczucia, ponieważ pacjenci chorzy psychicznie, zwłaszcza schizofrenicy, są znacznie skuteczniejsi w rozpoznawaniu prób tuszowania emocji niż ludzie zdrowi. Sztuka psychoterapii polega na kształtowaniu przez terapeutę swoich postaw emocjonalnych w taki sposób, by mógł dzielić się nimi otwarcie z pacjentem bez ryzykowania pogorszeniem jego stanu psychicznego<sup>34</sup>.

Omawiane pojęcie, w rozumieniu zaproponowanym przez autora *Melanchoлии*, zostaje wprowadzone przez Tischnera przy okazji analizy zjawiska zafałszowania procesu epifanii Twarzy innego przez zasłonę lub maskę. Tę ostatnią, w przeciwieństwie do zasłony, cechuje intencja świadczenia nieprawdy, przez co zyskuje ona sens dopiero w obecności drugiego. Jak pisze autor:

<sup>33</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 291–292.

<sup>34</sup> A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył...*, dz. cyt., s. 21.

Intencjonalność maski jest intencjonalnością pokrętną – maska stara się stworzyć uludę będącą przeciwieństwem tego, jakie coś naprawdę jest. [...] Między maską a maskowaną rzeczywistością ujawnia się coś na kształt przeciwieństwa aksjologicznego<sup>35</sup>.

W dalszych partiach tekstu Tischner odróżnia dwa sposoby mówienia o masce w twórczości Kępińskiego. Pierwszy z nich, bardziej ogólny i mniej radykalny, został opisany w następujący sposób:

Przez maskę rozumiemy wtedy nie tyle przeciwieństwo prawdy, ile raczej wydobycie na jaw jakiejś właściwości typowej, na której pokazaniu komuś szczególnie zależy, z pominięciem reszty<sup>36</sup>.

Drugi z kolei służy jako wzorzec opisu jednego z trzech typów masek przywdziewanych przez ludzi w kontaktach z innymi – jest to maska poczucia niezadowolenia, występująca obok masek autoironii i świadomości cierpiętniczej. Kępiński opisuje ją przy okazji analizy schizofrenii, jednak zauważa przy tym, że zjawisko jej występowania ma znacznie szerszy zasięg i obejmuje właściwie ogół życia społecznego. Uczony podawał następującą jej charakterystykę, cytowaną następnie przez Tischnera:

Obserwując siebie, przyjmuje się punkt widzenia otoczenia, a jednocześnie swój własny. Jest się aktorem, na którego patrzą obcy ludzie z widowni i kolidy z za kulis. Niezadowolenie z własnej aktywności wzrasta, im większa jest rozbieżność między wybraną rolą a rolami odrzuconymi, między planem a wykonaniem i między spodziewaną a rzeczywistą reakcją otoczenia. Taką rozbieżność obserwuje się często u chorych jeszcze przed wybuchem schizofrenii. Nurtuje ich niezadowolenie z samych siebie, chcieliby być kimś innym, niż są w rzeczywistości. A w roli, którą zmuszeni są wbrew swej woli odgrywać, wychodzi im wszystko inaczej, niż sobie zaplanują, tym bardziej więc odczuwają jej obcość. Mają wrażenie, że stale umiera ich maska, że nie są na zewnątrz tym, czym są naprawdę, że otoczenie widzi ich złą grę i odczytuje, co za nią się kryje<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 74.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> A. Kępiński, *Schizofrenia*, Warszawa 1972, s. 154, cyt. za: J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 75.

Krakowski filozof zgadzał się z Kępińskim co do bezzasadności ograniczania występowania zjawiska maski poczucia niezadowolenia wyłącznie do osób zmagających się ze schizofrenią. Podobnie przypisuje potencjalną uniwersalność dwóm pozostałym wyróżnianym przez siebie typom masek, które – choć już nie bezpośrednio – nadal pozostają w kręgu inspiracji myślą autora *Melancholii*.

Maska autoironii cechuje się tym, że proces jej zrywania krzyżuje się z jej zakładaniem. Autoironia „polega na zajmowaniu postawy komediowej, a nawet szyderczej wobec siebie samego. [...] Oznacza grę dwiema maskami – maską poddania dla jednych i maską kpiny z tego poddania, przeznaczoną dla drugich”<sup>38</sup>.

Maska świadomości cierpiętniczej z kolei dotyczy człowieka, który wie, że nosi maskę, i podejrzewa, że wie o tym również jego otoczenie, jednak nie może jej zdjąć, ponieważ tylko ona utrzymuje go na powierzchni jakiegoś istotnego dla niego świata. Dzieje się tak, ponieważ stanowi ona jedyną drogę manifestacji cierpienia jej nosiciela w nadziei wzbudzenia w innych miłosierdzia i uzyskania od nich przebaczenia<sup>39</sup>.

## 7. Psychiatria humanistyczna jako inspiracja filozofii nadziei

Niewątpliwie książki napisane przez Kępińskiego w dużej mierze przyczyniły się do wzrostu zainteresowania Tischnera zagadnieniami psychiatrii oraz dostrzeżenia przez niego licznych związków zachodzących między medycznym a filozoficznym sposobem ujmowania człowieka. Za sprawą Hanny Malewskiej z czasopisma „Znak” autor *Świata ludzkiej nadziei* zaczął spoglądać na dokonania naukowe twórcy *Lęku* przez pryzmat zachodnioeuropejskiej filozofii, a także z punktu widzenia możliwości ich etycznej interpretacji<sup>40</sup>. Owocem pierwszej tendencji stał się esej *Filozofia wypróbowanej nadziei*<sup>41</sup>, drugiej zaś – *Ludzie z kryjówek*<sup>42</sup>, napisane odpowiednio w 1974 i 1978 roku. Jak wskazuje sam autor,

<sup>38</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 75–76.

<sup>39</sup> Tamże, s. 76–77.

<sup>40</sup> J. Tischner, „Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!”, dz. cyt., s. 128.

<sup>41</sup> J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, dz. cyt., s. 434–453. Kolejne cytaty pochodzące z tego eseju będą opatrywane umieszczonym w nawiasie tuż obok treści wyimku skrótem „FWN” oraz odpowiednim numerem strony.

<sup>42</sup> J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, w: tegoż, *To, co najważniejsze*, wyb. i oprac. W. Bonowicz, Kraków 2021, s. 49–75. Kolejne cytaty pochodzące z tego eseju będą opatrywane umieszczonym w nawiasie tuż obok treści wyimku skrótem „LK” oraz odpowiednim numerem strony.



powstawały one pod wpływem czytanych na bieżąco kolejnych publikacji Kępińskiego, a jednocześnie stały się jedną z pierwszych propozycji spojrzenia na myśl polskiego lekarza i uczonego z perspektywy filozoficznej, którą później rozwijali kolejni autorzy<sup>43</sup>. Celowo wyodrębniam ich omówienie z dotychczasowego porządku wyводу, gdyż w przeciwieństwie do analizowanych do tej pory prac antropologia Kępińskiego jest dla nich punktem wyjścia.

W *Filozofii wypróbowanej nadziei* Tischner stara się przeprowadzić analizę sposobu poznania drugiego człowieka, opierając się głównie na rozstrzygnięciach Kępińskiego. Jak zauważa:

Poznanie drugiego wymaga „otwarcia się”. Ale otwarcie to musi być dwustronne: nie tylko drugi musi się otworzyć przede mną, lecz także ja muszę w jakimś sensie „otworzyć się” dla drugiego. Warunkiem poznania personalnego jest szczególna sytuacja „szczerości”, która poprzedza wszelką wymianę słów. Nie jest ona jeszcze poznaniem *sensu stricto*, ona jest warunkiem poznania. (FWN, s. 436)

Całokształt uwarunkowań opisywanego „otwarcia się” Tischner określa mianem ethosu, rozumianego jako miejsce zdomowienia, w którym istota ludzka nie odczuwa potrzeby maskowania się, ponieważ towarzyszy jej poczucie bezpieczeństwa. Choć pojęciem tym nie posługiwał się sam autor *Schizofrenii*, to zdaniem krakowskiego filozofa Kępiński wylicza jego części składowe, które pozostają w ścisłym związku ze wskazanymi przez niego i omawianymi już wcześniej podstawowymi błędami psychoterapii.

Aby więc pozwolić człowiekowi pozostawać w jego ethosie, należy wyrzec się wyrokowania moralnego wobec jego słów i gestów (FWN, s. 436), dostrzeżać w nim przede wszystkim osobę ludzką, a nie przedmiot poddawany procesom poznawczym (FWN, s. 437), i wyrzec się w stosunku do niego postawy pozornej naukowej obiektywności (FWN, s. 439). Ponadto trzeba mu „pozwolić być” (FWN, s. 437) – słowa te, zaczerpnięte z filozofii Gabriela Marcela, zdaniem

<sup>43</sup> Szeroką analizę porównawczą poglądów Kępińskiego z myślą europejską podejmuje w pierwszej biografii uczonego Andrzej Jakubik (zob. tenże, *Dzieło*, dz. cyt., s. 211–385) – można w niej znaleźć porównania między innymi ze stanowiskami św. Tomasza, Kanta, Bergsona, Husserla, Schelera, Bubera, Heideggera czy Merleau-Ponty’ego. Za ziszczenie projektu nakreślonego przez Tischnera, a więc wyodrębnienie i scharakteryzowanie rozproszonej w pismach krakowskiego psychiatry filozofii człowieka, można uznać cytowaną wcześniej książkę Elżbiety Stawnickiej *Filozofia człowieka Antoniego Kępińskiego*.

Tischnera trafnie oddają postulowany przez Kępińskiego stosunek do innego, choć jednocześnie krakowski psychiatra zmierza ku ich konkretyzacji – chodzi o uznanie nie tylko istnienia, lecz i wolności jednostki<sup>44</sup>.

Na skutek uznania człowieka w jego ethosie dochodzi do ujawnienia wymiaru etycznego ukonstytuowanej relacji:

Świadomość sytuacji etycznej budzi się w człowieku wtedy, gdy odkrywa, że przed nim stoi drugi człowiek. Tak więc rezygnuje się tu ze stosowania „etyki normatywnej”, by w ten sposób dopuścić do głosu doświadczenie bardziej podstawowe i bardziej płodne przeżycie, że człowiek jest istotą wolną, która nawet poprzez chorobę szuka swego ethosu – miejsca zadomowienia. (FWN, s. 439)

W dalszej części eseju Tischner przechodzi do analizy dwustronnych oddziaływań między myślą Kępińskiego a filozofią zachodnioeuropejską – z jednej strony jego własne pomysły mogły być nią inspirowane, z drugiej zaś mogą jej zaferować wartościowe uzupełnienia i rozwinięcia. Filozof rozpoczyna od omówienia terminów, którymi autor *Lęku* określa relację poznawczą z pacjentem – „wzucia” i „rozumienia” (FWN, s. 439–442). Tischner opisuje ich uwarunkowania, pochodzące w przypadku wzucia między innymi z tradycji fenomenologicznej, reprezentowanej przez Husserla i Ingardena, ale też z filozofii dialogu, wyrażanej w myśli Lévinasa. W przypadku zaś rozumienia jako inspiracja zostaje wskazana filozofia hermeneutyczna, za której egzemplifikację posłużyły poglądy Heideggera oraz jego pojęcia przedrozumienia i horyzontu rozumienia, jak również Gadamerowskie „mieszanie się horyzontów”.

W odpowiedzi na wyrażoną przez Kępińskiego zachętę do podjęcia filozoficznej refleksji nad schizofrenią Tischner proponuje przeanalizowanie jej na gruncie fenomenologicznej teorii intencjonalności, ujmując ją jako rodzaj zaburzenia poczucia realności, polegający na jego wyolbrzymieniu (FWN, s. 444). Dostrzega na tym polu następujące perspektywy:

[M]ożna ukazać fenomenologicznie, jakim wahaniom i jakiemu różnicowaniu ulega tzw. moment tetyczny aktu intencjonalnego, który jest odpowiedzialny

<sup>44</sup> Zdaniem Jakubika uznanie w drugim jego wolności w zakresie wyboru sposobu „bycia-w-świecie” było jedną z istotniejszych determinant myślenia Kępińskiego o człowieku, a ponadto jednym z czynników pozwalających uznać go za jedyne w Polsce przedstawiciela psychiatrii fenomenologiczno-antropologicznej; zob. A. Jakubik, *Dzieło*, dz. cyt., s. 344.

za uchwytywanie *resp.* stwierdzanie istnienia przedmiotu. Można przyjąć, że zaburzenia poczucia realności są zaburzeniami opisywanego przez fenomenologów „momentu tetycznego” aktu. Niestety jego natura nie jest jeszcze wszechstronnie wyjaśniona. W szczególności niezbadany pozostaje jego wpływ na inne składowe aktu i wpływ innych składowych na niego. (FWN, s. 443)

Myśl Husserla powraca w eseju raz jeszcze w kontekście apodyktyczności doświadczenia własnego istnienia w połączeniu ze zniewalającym, bo transcendentnym, doświadczeniem innego w jego odmienności – jak się wydaje, ta refleksja wyrażona w obszarze filozofii potwierdza postulowaną przez Kępińskiego potrzebę prowadzenia terapii grupowej.

Do kluczowych, jak się zdaje, ustaleń Tischner dochodzi przy okazji analizy zjawiska określonego przez Kępińskiego jako „ośnienie schizofreniczne”:

[W]idzi się wówczas jasno swój prawdziwy cel życia i swoje prawdziwe oblicze. Dla otoczenia jest to wprawdzie urojenie, ale dla przeżywającego niezwykle dar łaski – *charisma*, dzięki któremu znika nękająca każdego człowieka wątpliwość co do prawdziwego obrazu siebie i sensu swego życia<sup>45</sup>.

Zdaniem Tischnera kształt owego zjawiska inspirowany jest zwłaszcza przez dwie wartości – wartość prawdy i wartość samego siebie. Ich niewłaściwe rozpoznanie doprowadza do kryzysu na polu heroizmu – choć chory ma poczucie własnej heroicznego, to nie może ona pociągać za sobą żadnego heroicznego czynu, gdyż świat ujrzany w ośnieniu schizofrenicznym nie odpowiada jego kształtowi rzeczywistości. Gdy dołączyć do tego zjawisko „burzy czasowej”, obserwowane często u osób chorych na schizofrenię, polegające na mieszanii się przedziałów czasowych i kumulowaniu się ich w jednym punkcie (FWN, s. 449–450), okazuje się, że dochodzi do „głębokiego zaburzenia struktury nadziei” (FWN, s. 450). Droga rozumowania prowadząca do ostatniej konstatacji staje się jasna, gdy uwzględni się Tischnerowskie ujęcie relacji zachodzących między nadzieją a heroizmem. O tym ostatnim filozof wypowiada się w następujący sposób:

<sup>45</sup> A. Kępiński, *Schizofrenia*, dz. cyt., s. 160.

Heroizm człowieka wyrasta z najbardziej intymnych doświadczeń nadziei. Człowiek jest zdolny do heroizmu tylko w imię jakiejś nadziei. [...] heroizm wymaga świata, w którym zachowany jest ruch wartości<sup>46</sup>.

Istnieje jednak wyraźna różnica między nadzieją a heroizmem, uwidoczniająca się w ich aspekcie temporalnym – o ile czas nadziei pozostaje zawsze wychylony ku przyszłości, o tyle czas heroizmu jest czasem teraźniejszym, otwierającym człowieka na działanie tu i teraz. Obserwacja ta nie podważa jednak w żaden sposób istniejącego między nimi związku – heroizm wiąże się bowiem z koniecznością akceptacji cierpienia jako ludzkiego doświadczenia. Czynnikiem nadającym temu poświęceniu sens okazuje się właśnie nadzieja, która ukazuje jego pozytywne skutki w wymiarze zarówno doczesnym, jak i wiecznym. Chociaż więc zwraca się ku rzeczom mającym dopiero nadejść, to jednocześnie kształtuje naszą teraźniejszość<sup>47</sup>. Zaburzenie czasowej struktury przeżycia u osób chorych na schizofrenię doprowadza jednak do niemożności ukonstytuowania się nadziei, która wychyla się zawsze w przyszłość. Ten brak natomiast powoduje, że każda próba heroicznego działania musi zakończyć się fiaskiem – pozostaje ona jedynie na poziomie wspomnianego olśnienia.

## 8. Kim są ludzie z kryjówek?

Postać Kępińskiego powraca w filozofii Tischnera jako motywacja do stworzenia figury „człowieka z kryjówki”, omówionej w eseju opublikowanym w miesięczniku „Znak” w 1978 roku. Wybitny polski filozof akcentuje, że inspiracja dla jego rozważań płynęła z książki *Psychopatie* – rozważaniom tym, mieszczącym się na przecięciu psychologii i psychiatrii, Tischner nadaje znaczenie etyczne.

Rozpoczyna swoją analizę fenomenologiczną od spostrzeżenia, że między doświadczeniem nadziei a doświadczeniem przestrzeni człowieka istnieją ważne powiązania. W obraz człowieka, którego przestrzeń przeniknięta jest nadzieją, wpisuje się pielgrzym: „*ethos* pielgrzyma jest *ethosem* nadziei” (LK, s. 50). Na przeciwnym biegunie znajduje się człowiek z kryjówki, który zagubił rzetelną nadzieję, a przez to padł ofiarą upadku o doniosłym znaczeniu etycznym.

---

<sup>46</sup> J. Tischner, *Wiązania nadziei*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 301.

<sup>47</sup> Tamże, s. 301–302.

Ludzie z kryjówek pędzą życie naznaczone nijakością oraz niepotrzebnym cierpieniem, którego zarówno sami doświadczają, jak i powodują je u innych. Za Kępińskim Tischner wskazuje, że w medycynie ludzi tego typu określa się mianem psychopatów – jednocześnie zaś sugeruje, że określenie to ma charakter etyczny. Otóż ludzie doznający psychopatii „cierpią na chorobę nadziei: ich nadzieją rządzi zasada ucieczki od ludzi” (LK, s. 52). Przypadłość tę Kępiński przybliży w następujących słowach:

[C]harakterystyczną cechą odróżniającą psychopatię od innych cierpień psychicznych jest utrwalenie, niezmienność. „Kolec” psychopatyczny jest jakby skostniały, wymknął się on spod ogólnego rytmu życia: procesów niszczenia i budowy, rytmu śmierci i zmartwychwstania. [...] W psychopatii tendencje perseweracyjne biorą górę nad tendencjami do niszczenia i zmiany struktur czynnościowych<sup>48</sup>.

Tischner proponuje uzupełnić rozważania krakowskiego psychiatry kategorią „przestrzeni nadziei”, która stanowi „ukształtowaną przez doświadczenie wartości przestrzeń wolności człowieka z ludźmi i wśród ludzi” (LK, s. 53). Patologiczne przeżywanie owej przestrzeni charakterystyczne jest między innymi dla osób cierpiących na psychopatię – lecz nie tylko, co zdaje się sugerować autor eseju, mówiąc o etycznej interpretacji myśli Kępińskiego. Dysponowanie zmysłem moralnym można uznać za jedną z konstytutywnych cech człowieczeństwa. Wówczas uzasadnione wydaje się twierdzenie, że każdy człowiek może przeżywać swą przestrzeń na dwa skrajne sposoby – jako obszar nadziei i wolności, niczym wspomniany wcześniej pielgrzym, lub też jako kryjówkę. Ta ostatnia to „miejsce wolności załęknionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie” (LK, s. 53). W osobistym doświadczeniu te dwa wymiary mogą się przenikać.

W dalszym ciągu prowadzonej analizy autor *Świata ludzkiej nadziei* ukazuje sposób funkcjonowania człowieka z kryjówki – jak pisze: „dookoła kryjówki rozpościera się przestrzeń możliwych obcowania z drugim” (LK, s. 54). Cechuje się ona wysokim poziomem sztywności i złożoności, który pozostaje nieprzenikniony dla przybywających innych. Człowiek ukrywający się ma potrzebę kontaktu z drugim, gdyż lęka się jego potencjalnie groźnej samodzielności. Dlatego też dąży do oswojenia przez zawładnięcie, nie zaś przez pełne ufności zrozumienie. Celowo usiłuje uwikłać innego w „przygotowany z góry schemat obcowania”

<sup>48</sup> A. Kępiński, *Psychopatie*, Kraków 2007, s. 10.

(LK, s. 54), aby móc nim w dowolny sposób sterować – raz dążyć do zjednięcia go sobie, innym razem odpychać, lecz zawsze utrzymywać w bezpiecznej odległości, dającej z jednej strony komfort autonomiczności, z drugiej zaś poczucie sprawczości.

Podstawowym przeżyciem dyktującym ten skomplikowany sposób bycia jest lęk. Jak pisze Tischner, we wszystkich psychopatiach „organizacja przestrzeni posiada wyraźnie lękowe zabarwienie [...] barwi ją np. lękliwa tęsknota za drugim, lękliwa ciekawość jego tajemnicy, lękliwa ofiarność za niego, lękliwe oczekiwanie słów prawdy, lękliwa wierność, lękliwa miłość, lękliwa nienawiść” (LK, s. 55). Chociaż doświadczenia z tym związane różnią się w zależności od konkretnego typu psychopatii<sup>49</sup>, ogólna rama lękowego przeżywania świata pozostaje niezmienna. Jego pojawienie się ma swoją konkretną genezę – jest nią przede wszystkim środowisko, które może „zarazić” człowieka lękiem, wydobywając z niego to, co pierwotnie istnieje w nim tylko „w możliwości” (LK, s. 62). Ponieważ więc sytuacja zniewolenia obawą wobec świata i ludzi nie należy do esencji bytu ludzkiego, możliwe jest wyzwolenie z niej. Drogą prowadzącą do tego może się natomiast stać, jak twierdzi Kępiński i wraz z nim Tischner, „głęboki przewrót w sposobie przeżywania wartości” (LK, s. 63).

Nowatorstwo krakowskiego psychiatry polegało między innymi na „wprowadzeniu świata aksjologicznego do fenomenologicznej analizy antropologicznej, a więc uznanie porządku wartościującego [...] za swoistą modalność struktury ludzkiej egzystencji”<sup>50</sup>. Za podstawowy regulator życia jednostki służy indywidualny system wartości, który pojmowany jest w tym przypadku na sposób psychologiczny<sup>51</sup>. Znajduje on jednak swoją podstawową motywację w naturalnym porządku moralnym<sup>52</sup>, który jest dla niego ontologicznym źródłem wartości. Autor *Psychopatii* przywołuje jeszcze dwa inne typy regulatorów – biologiczne, przez które rozumie porządek moralny przekazywany biologicznie, oraz społeczno-kulturowe, oznaczające internalizację norm narzucanych przez otoczenie<sup>53</sup>.

Poszczególne wartości, których znajomość nabywana jest w drodze przeżycia aksjologicznego, grupują się w trzy, ściśle ze sobą powiązane i regulujące

<sup>49</sup> Tischner w charakterze przykładów analizuje histerię, psychastenię i anankastię; por. LK, s. 55–60.

<sup>50</sup> A. Jakubik, *Dzieło*, dz. cyt., s. 359.

<sup>51</sup> J. Maciuszek, *Obraz człowieka...*, dz. cyt., s. 108.

<sup>52</sup> W tym miejscu ujawnia się tomistyczny aspekt filozofowania Kępińskiego, który został poddany analizie przez autora pierwszej biografii Kępińskiego; zob. A. Jakubik, *Dzieło*, dz. cyt., s. 307–319.

<sup>53</sup> Tamże, s. 359.

występowanie postaw „od” i „do”, warstwy – biologiczną, emocjonalną i społeczno-kulturową. Powstaje jednak wątpliwość co do występowania lub też braku hierarchiczności między warstwami<sup>54</sup>, z pewnością zaś u danego człowieka konkretne wartości układają się w dwa typy hierarchii – realną, realizowaną na poziomie biologicznym i emocjonalnym, warunkującą przeszłe i teraźniejsze postępowanie, oraz idealną, istniejącą na poziomie społeczno-kulturowym, mającą charakter świadomy, zwróconą intencjonalnie ku przyszłym celom<sup>55</sup>.

Podstawową przyczyną występowania zaburzeń psychopatycznych są przeobrażenia następujące w istniejącej hierarchii wartości, w różnych jej warstwach, a zwłaszcza narastający rozdźwięk między hierarchią realną a idealną. Sposobem wyjścia z tego stanu jest uporządkowanie metabolizmu energetyczno-informacyjnego – zdaniem Tischnera „styl oparty na harmonijnym przepływie informacji otwiera człowiekowi właściwą przestrzeń nadziei” (LK, s. 69). Warto przy tym zwrócić uwagę, jak pojęcie etyczne (nadzieja) przenika się w tej wypowiedzi z określeniem technicznym ze słownika psychiatrii (przepływ informacji). Nie jest to przypadkowe – Tischner zauważa bowiem dalej, że w tym punkcie cele teorii moralności i medycyny stają się tożsame, choć w inny sposób są werbalizowane: chodzi o poszukiwanie odpowiedzi na pytania o „godność człowieka i groźby świata” (LK, s. 69).

Celem zarówno psychoterapii, jak i etycznego namysłu nad człowiekiem jest postawienie go „w horyzoncie prawdy” (LK, s. 70), co pozwoli mu na przekroczenie progu kryjówki. Nie jest to zadanie łatwe – Tischner opisuje w tym miejscu metodę proponowaną przez Kępińskiego, opartą na teorii metabolizmu, uzupełniając ją jednocześnie z punktu widzenia etyki. Jak zresztą twierdzi:

<sup>54</sup> Zdaniem Jakubika warstwy systemu wartości są równorzędne, natomiast ich hierarchia ma charakter indywidualny; inaczej z kolei twierdzi Maciuszek, którego zdaniem hierarchizacja dokonuje się już na poziomie warstw, przy czym najniższa warstwa biologiczna reprezentuje wartości najsilniejsze, a przy tym najbardziej przyziemne, warstwa społeczno-kulturowa zaś zawiera wartości najwyższe i przy tym najsłabsze, to jest – odrzucane w pierwszej kolejności w razie niemożności ich zaspokojenia. Natomiast Tischner łączy hierarchię wartości z teorią metabolizmu energetyczno-informacyjnego, stwierdzając, że te dwie propozycje teoretyczne opisują to samo doświadczenie z dwóch perspektyw – z punktu widzenia badacza mówi się o przepływie energii i informacji, z kolei sam człowiek odczuwa to jako przeżycie siebie jako wartości, rozpoznanie swej godności. Por. A. Jakubik, *Dzieło*, dz. cyt., s. 360; J. Maciuszek, *Obraz człowieka...*, dz. cyt., s. 114–115; LK, s. 63–69.

<sup>55</sup> J. Maciuszek, *Obraz człowieka...*, dz. cyt., s. 112.

Uchwycmy się słów Kępińskiego, słów, które nie mają jednak znaczenia medycznego, lecz etyczne. Słowo „przetrawić siebie” pochodzi z psychoterapii, ale inne słowa: „prawda”, „godność” i „odwaga” pochodzą z etyki. (LK, s. 70–71)

Człowiek z kryjówki doświadczał swojej godności wyłącznie przez pryzmat emocji egocentrycznych, które zrodziły obsesję obrony, a następnie władzy – co łączyło się z utratą rzetelnej nadziei. Metoda wyjścia z tej sytuacji może się wydawać paradoksalna – należy bowiem zacząć od zniszczenia tego, co dotychczas stanowiło o ludzkiej godności celebrowanej w kryjówce (taki właśnie zdaniem Tischnera radykalny sens skrywa w sobie określenie Kępińskiego – „przetrawić siebie”). Człowiek z kryjówki musi więc „przełamać swoją niewiarę w ludzi” (LK, s. 72) i wyznaczyć prawdę o sobie, zawierając się drugiemu człowiekowi i pobudzając w nim siłę przebaczenia. Tischner niezwykle trafnie ujmuje tę myśl w formie aforystycznej formuły: „Tylko w obliczu kłamcy ma się ochotę zabić. Tylko w obliczu człowieka »z prawdy« ma się ochotę kochać” (LK, s. 72).

Dopiero agatologicznie i aksjologicznie<sup>56</sup> uwarunkowane spotkanie z innym uzdalnia człowieka z kryjówki do zrozumienia niezniszczalności własnej godności, które z kolei jest powiązane z doświadczeniem nadziei „spiralnie: im bardziej niezniszczalna jest godność człowieka, tym szersza go ogarnia nadzieja, im szersza jest jego nadzieja, tym głębsze zrozumienie, że jego godności nic zagrozić nie może” (LK, s. 73). Dopiero zaś ze zrozumienia niezniszczalności własnej godności oraz doświadczenia prawdy jako wartości elementarnej rodzi się odwaga. Pozwala ona człowiekowi przekroczyć próg kryjówki i zmienić swój stosunek do drugiego – relację tę przestaje organizować zasada przeciwieństwa aksjologicznego, jej miejsce natomiast zajmuje „to, że się drugiemu pozwala być” (LK, s. 74).

## 9. Podsumowanie (i nowe otwarcie)

Przeprowadzona analiza nie pozostawia wątpliwości, że postać Antoniego Kępińskiego zajmowała istotne miejsce wśród osób, których refleksja oraz dzieło inspirowały i wzbogacały myślenie Józefa Tischnera o człowieku. Krakowski

<sup>56</sup> Tischner nie wspomina o tych dwóch kolejnych poziomach spotkania w tym eseju, jednak filozoficzna koncepcja spotkania, oparta na dwóch poziomach rozpoznania drugiego, jest stałym aspektem jego filozofii, który można aplikować wszędzie tam, gdzie mowa o zetknięciu dwojga ludzi; por. tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 16–21.



psychiatra był dla autora *Filozofii dramatu* niezwykle ważnym źródłem do odniesień jako twórca głębokiego, wypływającego z bogatego doświadczenia własnej praktyki lekarskiej, a przez to jedyne w swoim rodzaju, holistycznego sposobu filozofowania o naturze ludzkiej. Niemniej istotnym walorem prac Kępińskiego z perspektywy autora *Myślenia według wartości*, ucznia Ingardena, była ich fenomenologiczna orientacja – w takim sensie fenomenologiczności, jaki nakreśliłem w toku wywodu.

Tischner, jak wielu innych polskich humanistów, żywo zainteresował się spuścizną wybitnego uczonego. Jako jeden z pierwszych zaczął apelować o wykorzystanie jej bogactwa i mądrości w charakterze interesującego punktu wyjścia do nowych ujęć w ramach filozofii człowieka, lecz również w celu wypełnienia luk, które pojawiały się w dotychczasowym myśleniu filozoficznym z powodu jego zbyt dużego oddalenia od bazowych doświadczeń ludzkiego istnienia.

W zaprezentowanym artykule omówione zostały głównie te fragmenty dorobku filozoficznego krakowskiego myśliciela, w których wprost odwoływał się on do poglądów Kępińskiego lub dawał ich twórcze rozwinięcia. W istocie jednak można odnaleźć znacznie więcej punktów wspólnych występujących między ich poglądami filozoficznymi – niebezzasadne wydaje się twierdzenie, że ambicją Tischnera, którą jednak zdążył jedynie zarysować w swych publikacjach, było integralne włączenie antropologii filozoficznej Kępińskiego do swojego obrazu człowieka jako istoty dramatycznej. Kwestia ta z pewnością wymaga dalszych badań.

## Bibliografia

- Bonowicz W., *Tischner. Biografia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994.
- Jakubik A., Masłowski J., *Antoni Kępiński – człowiek i dzieło*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1981.
- Kępiński A., *Lęk*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1987.
- Kępiński A., *Melancholia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1985.
- Kępiński A., *Psychopatie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

- Kępiński A., *Psychopatologia nerwic*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1979.
- Kępiński A., *Schizofrenia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1972.
- Kokoszka A., *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*, Wydawnictwo Medycyna Praktyczna, Kraków 1999.
- Kolek B., *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, Impuls, Kraków 2009.
- Maciuszek J., *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2015.
- Rożnowska K., *Antoni Kępiński. Gra z czasem*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018.
- Stawnicka E., *Filozofia człowieka Antoniego Kępińskiego*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Zielonej Górze, Zielona Góra 1999.
- Tischner J., *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. 131–412.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Tischner J., *Filozofia wypróbowanej nadziei*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 434–453.
- Tischner J., *Impresje aksjologiczne*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1975, s. 162–182.
- Tischner J., *Ludzie z kryjówek*, w: tegoż, *To, co najważniejsze*, wyb. i oprac. W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2021, s. 49–75.
- Tischner J., *Myślenie z wnętrza metafory*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 510–526.
- Tischner J., „Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!”. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015.
- Tischner J., *O filozofii, którą uprawiam*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 8–12.
- Tischner J., *Wiązania nadziei*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1975, s. 294–310.