



Ja aksjologiczne w terapii filozoficznej. Praktyczne implikacje Tischnerowskiej filozofii człowieka

Paweł WALCZAK*

ABSTRACT

The axiological self in philosophical therapy: Practical implications of Tischner's philosophical anthropology: The article considers the category of the "axiological self" in Józef Tischner's philosophy, analysing its potential application in philosophical therapy and its practical implications for contemporary existential challenges. The starting point is the crisis of values and hope, which Tischner identifies as one of the key issues facing modern humanity. In the methodological section, the article discusses Tischner's key categories such as the axiological self and its properties, egotistical solidarity and hope. The analysis compares Tischner's approach with other therapeutic traditions, including Viktor Frankl's logotherapy and Irvin D. Yalom's existential psychotherapy. The author argues that the experience of the axiological self can play a fundamental role in the process of discovering one's own value and overcoming existential crises. The article focuses on practical implications, particularly for psychotherapy and education, where axiological philosophy can support the process of regaining hope, dignity and the meaning of life. The author emphasizes the importance of dialogue between philosophy and psychotherapy, emphasizing their shared goal: liberation from fear and suffering. The article concludes with the reflection that Tischner's thought offers a unique perspective, combining a profound philosophical diagnosis of the human condition with practical guidance for contemporary forms of therapy, as well as serving as an inspiration for both philosophy and psychotherapy.

KEYWORDS

existentialism, philosophical therapy, egotistical solidarity, crisis of hope, ethics and psychotherapy, Antoni Kępiński

* Dr, adiunkt, Instytut Filozofii, Uniwersytet Zielonogórski. E-mail: p.walczak@ifil.uz.zgora.pl.

TARAPEUTYCZNY WYMIAR FILOZOFII TISCHNERA

W 1977 roku redakcja miesięcznika „Znak” przeprowadziła ankietę, w której zaprosiła przedstawicieli ówczesnego środowiska filozoficznego do odpowiedzi na pytanie: „Czym jest filozofia, którą uprawiam?”. W tej wyjątkowej sondzie wypowiedzieli się m.in. Władysław Tatarkiewicz, Izydora Dąbska, Antoni S. Stępień czy Andrzej Grzegorzcyk. Jednym z respondentów był Józef Tischner, który w swoim eseju tak odpowiada na postawione w tytule sondy pytanie:

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 to, o czym myśleć trzeba, nie przychodzi u nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka.

Kiedyś filozofia rodziła się z podziwu wobec otaczającego nas świata (Arystoteles). A potem także z wątpienia (Kartezjusz). A teraz, na naszej ziemi, rodzi ona się z bólu. O jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzać (Tischner, 1977: 1358).

Józef Tischner w swojej wypowiedzi stawia ważne pytanie o rolę i źródło filozofii, zwracając uwagę na to, że filozofia powinna koncentrować się na tym, co z jego perspektywy jest naprawdę istotne, czyli na tym, co odpowiada na palące pytania człowieka w jego egzystencjalnym doświadczeniu. Wybór przedmiotu namysłu nie jest przypadkowy ani dowolny — jest uwarunkowany rzeczywistością, w której żyjemy. Ważnym akcentem w przytoczonej wypowiedzi jest myśl, że źródłem tego, o czym myśleć trzeba, nie są abstrakcyjne teorie czy dzieła filozoficzne, ale konkretne doświadczenie drugiego człowieka — jego „twarzy”, która odzwierciedla ból i troskę o własny los. Tischner odchodzi tym samym od klasycznej wizji filozofii jako poszukiwania prawdy poprzez abstrakcyjne rozważania, a także od romantycznej wizji filozofii jako wyrazistego, niemal intuicyjnego zachwyty światem. W zamian proponuje ujęcie, które zakłada, że myślenie filozoficzne rodzi się z doświadczenia braku, biedy czy problemu — to właśnie te elementy egzystencji stają się punktem wyjścia dla refleksji. Bieda — w sensie szeroko rozumianej trudności czy cierpienia — jest dla Tischnera pierwotnym impulsem do refleksji. Bieda ta ma wymiar zarówno fizyczny, jak i duchowy; dotyczy zarówno jednostkowej egzystencji, jak i kondycji wspólnoty. W tym kontekście filozofia staje się próbą zaradzenia biedzie — narzędziem, które człowiek rozwija, aby znaleźć sens w cierpieniu i wyjście z problematycznych sytuacji.

Tischner podkreśla, że filozoficzne myślenie nie rozpoczyna się na poziomie czysto teoretycznym jako abstrakcyjna spekulacja. Człowiek zaczyna myśleć nie dlatego, że pragnie czystego poznania, lecz dlatego, że staje wobec trudności czy pytania, które dotyka go bezpośrednio. To twarz drugiego człowieka — pełna niepokoju i cierpienia — staje się impulsem do refleksji i zmusza do pytania o to, jak zaradzić tej sytuacji. W ten sposób filozofia, w ujęciu Tischnera, wywodzi się z potrzeby radzenia sobie z problemem, który jest odczuwany jako naglący i realny.

Z powyższych założeń wynika kolejny kluczowy element tischnerowskiej metafizologii: filozofia ma w swej istocie charakter terapeutyczny. Nie oznacza to, że filozofia sprowadza się do psychologicznej terapii, lecz że jej celem jest zaradzenie egzystencjalnym problemom człowieka. Zadaniem filozofa jest więc nie tylko analizowanie i interpretowanie rzeczywistości, ale także odpowiadanie na ludzki ból i cierpienie. Filozofia staje się dialogiem z człowiekiem w jego najbardziej intymnych doświadczeniach — doświadczeniach braku, niespełnienia i bólu. Jakość filozofii, jak mówi Tischner, jest determinowana przez jakość bólu, który próbuje ona zrozumieć i wyrazić oraz któremu próbuje zaradzić.

Józef Tischner, podobnie jak Viktor Frankl, Antoni Kępiński czy Irvin D. Yalom, podejmuje refleksję nad kondycją współczesnego człowieka, rozpoczynając od diagnozy kryzysów, które dotyczą ludzkiej egzystencji. Wszyscy ci myśliciele i terapeuci wskazują na fundamentalne problemy w sferze duchowej, mentalnej i moralnej, które są źródłem cierpienia jednostki oraz społecznych napięć. Każdy z nich nie tylko dostrzega trudności, lecz również proponuje sposoby ich przezwyciężenia, czyniąc ze swojej refleksji narzędzie terapeutyczne.

Tischner, Frankl, Kępiński i Yalom, choć wywodzą się z różnych tradycji intelektualnych, dostrzegają podobne problemy trapiące współczesnego człowieka. W ich diagnozach wyraźnie widać trzy główne obszary kryzysu: brak nadziei (Tischner), poczucie braku sensu (Frankl, Yalom) oraz wszechobecny lęk (Kępiński, Yalom).

Viktor Frankl diagnozował współczesnego człowieka jako dotkniętego frustracją egzystencjalną i pustką egzystencjalną. Frankl twierdził, że każda epoka zmaga się z własnym rodzajem „nerwicy” (Frankl, 2024: 1), a dla czasów współczesnych jest nią nerwica noogenna — zaburzenie wynikające z braku sensu w życiu (Frankl, 2020: 153–157). Człowiek, który nie potrafi odnaleźć celu swojego istnienia, wpada w stan wewnętrznej pustki, co prowadzi do depresji, apatii czy destrukcyjnych zachowań. Frankl, podobnie jak Tischner, dostrzega wagę relacji człowieka ze światem wartości — według niego terapia

musi polegać na przywróceniu poczucia sensu poprzez odnalezienie wartości, które nadają kierunek ludzkiej egzystencji (Frankl, 2024: 22–23).

Z kolei Antoni Kępiński widział we współczesnym człowieku jednostkę zdominowaną przez lęk, który paraliżuje jej życie i prowadzi do różnego rodzaju zaburzeń psychicznych (Kępiński, 2002a: 5). W ujęciu Kępińskiego lęk nie jest jedynie reakcją na konkretne zagrożenia, lecz staje się również wszechobecnym uczuciem wynikającym z niemożności uporania się z niepewnością i chaosem współczesnego świata. Podobnie jak Tischner, Kępiński widzi kryzys w trudności odnalezienia sensu i porządku w życiu. Jednak w jego ujęciu źródłem tego kryzysu jest lęk przed utratą kontroli nad rzeczywistością i samego siebie.

Twórca koncepcji terapii w ujęciu egzystencjalnym Irwin D. Yalom, analizując źródła kryzysu kondycji psychicznej człowieka współczesnego, łączy elementy wskazywane przez Frankla i Kępińskiego. W ujęciu Yaloma cierpienie człowieka pochodzi w przeważającej mierze z konfrontacji z jego własną egzystencją, a zwłaszcza z tymi aspektami bytu, które są źródłem „ostatecznego zatroskania”: śmiercią, samotnością, sensem życia i wolnością (por. Yalom, 2023). Na podstawie swojej wieloletniej praktyki psychoterapeutycznej autor *Psychoterapii egzystencjalnej* stwierdza, że tym, co człowieka współczesnego dręczy najbardziej, jest lęk przed śmiercią (Yalom, 2022: 191).

Według Tischnera główną bolączką współczesnego człowieka jest kryzys nadziei (Tischner, 1977: 1356). Nadzieja, będąca dla człowieka fundamentalnym źródłem motywacji i energii do działania, staje się krucha i podważona w świecie, który doświadcza dezintegracji wartości. Tischner wskazuje, że człowiek traci zdolność do refleksowania nad wartościami, które mogłyby ukierunkować jego życie. W tym sensie kryzys nadziei ma charakter aksjologiczny — polega na niemożności odnalezienia trwałego sensu w świecie wartości i na niezdolności do ich afirmacji. W tym kontekście filozofia Tischnera jest nie tylko diagnozą, ale i drogą wyjścia z kryzysu. Proponuje pewien rodzaj terapii aksjologicznej, która polega na odzyskaniu zdolności do życia w świecie wartości.

KONCEPCJA JA AKSJOLOGICZNEGO

Twórczość Józefa Tischnera najczęściej dzieli się na dwa główne okresy: aksjologiczny i agatologiczny. Większość badaczy uważa, że największe odkrycia i osiągnięcia tego wybitnego filozofa znajdują się w jego późniejszej agatologii, szczególnie w koncepcji filozofii dramatu, która stanowi najpełniejsze i wyraziste ukazanie kluczowych dla Tischnera idei (por. Szary, 2005: 3–6; Glinkowski, 2003: 19). Jednak w moim odczuciu na uwagę zasługuje wcześniejszy okres jego

twórczości, związany z kategorią Ja aksjologicznego. To właśnie ta koncepcja, wypracowana na początku filozoficznej drogi Tischnera, wydaje się najbardziej oryginalnym wkładem w myśl współczesną, a jednocześnie pozostaje niedoceniana. Co więcej, kategoria Ja aksjologicznego otwiera ciekawe możliwości w kontekście rozumienia filozofii jako swoistej terapii filozoficznej, co czyni ją niezwykle inspirującą także dla współczesnych czytelników i badaczy.

Rozważając kwestie antropologiczne, Tischner rozpoczyna od pytania o najbardziej źródłowe doświadczenie własnego Ja:

[...] trzeba najpierw uchwycić człowieka jako takiego w jego właściwym człowieczeństwie. W tym celu należy zapytać, które z doświadczeń samego siebie człowiek uważa za najbardziej własne? W którym odnajduje lub wierzy, że odnajdzie swą specyfikę? (Tischner, 2000a: 101)

Tematyka ta sytuuje się na przecięciu trzech dziedzin filozofii: ogólnej teorii świadomości, filozofii wartości oraz filozoficznej egologii, czyli teorii ludzkiego Ja. Tischner zwraca uwagę na wieloznaczność terminu „Ja”, który może odnosić się do psychicznej całości ludzkiej osobowości i specyficznej głębi tej osobowości, a także podmiotu pełniącego społeczne funkcje. W literaturze poświęconej fenomenologicznej egologii, jak zauważa Tischner, dotychczas nie udało się uchwycić najbardziej fundamentalnego znaczenia tego pojęcia ani wskazać na pierwotne doświadczenie, które stanowi istotę Ja. Tischner podkreśla: „Pierwszym zadaniem fenomenologii jest poszukiwanie kluczowych znaczeń pojęć oraz podstawowych doświadczeń danego przedmiotu” (Tischner, 2000c: 149). Stąd wyłaniają się kluczowe pytania: Jakie znaczenie Ja należy uznać za najbardziej podstawowe? Które z doświadczeń Ja jest najgłębsze i najbardziej pierwotne?

W eseju *Filozofia i ludzką sprawę człowieka* Tischner (2000a) analizuje trzy sposoby ujmowania źródłowego doświadczenia Ja, które zaproponowali Edmund Husserl, Martin Heidegger i Paul Ricoeur. Husserl rozpatruje Ja jako transcendentálny, pozaświatowy podmiot konstytucji sensów, który porządkuje rzeczywistość, nadając jej znaczenia. W tym ujęciu realne Ja staje się jednym z efektów tej konstytucji. Heidegger natomiast wprowadza koncepcję *Dasein*, którego rdzeniem jest troska. Człowiek, będąc zatroskany o własne bytowanie, kształtuje swoje Ja poprzez decyzje egzystencjalne prowadzące do stania się sobą (*Selbst*). Tischner zauważa jednak, że jest to w gruncie rzeczy wyjaśnienie formalne i brakuje u Heideggera odpowiedzi na pytanie, o co właściwie chodzi w tej trosce (Tischner, 2000a: 103–105). Ricoeur z kolei opisuje Ja jako wolność uwikłaną w dramatyczną grę między winą, upadkiem a nadzieją wyzwolenia.

Dla niego tajemnica człowieka jest ukryta w wielkiej mitologii człowieka, która ujawnia głębokie doświadczenia ludzkości i ich sens. Tischner podkreśla, że choć każda z tych koncepcji odsłania ważny fragment doświadczenia egotycznego, dotyczą one głównie granicznych sytuacji i nie rozjaśniają w pełni „człowieczeństwa codziennego życia” (Tischner, 2000a: 107). W różnych odsłonach tego doświadczenia Ja przybiera różne formy: od Ja transcendentalnego, przez Ja zatroskane o swą bytowość, aż po Ja uwikłane w grę wolności i winy — każda z nich dotyka jednak tylko wycinka ludzkiej egzystencji. Kluczowe jest jednak pytanie o mechanizm przemian ludzkiej egotyczności. Poszukując na nie odpowiedzi, Tischner dowodzi, że za ów proces konstytuowania się takiej lub innej postaci Ja odpowiada mechanizm egotycznej solidaryzacji, który stanowi szczególny przypadek Husserlowskiej konstytucji sensu.

Egotyczna solidaryzacja, według Tischnera, to proces, w którym Ja utożsamia się z obszarem, który pierwotnie był jedynie „moim” lub stanowił całkowicie zewnętrzny teren egotyczny, przez co nabiera on znaczenia integralnego składnika Ja (Tischner, 1971: 69). Proces ten ilustruje przykład ręki, która w akcie pisania staje się częścią Ja, ale w przypadku choroby może zostać z tego Ja wyłączona. Solidaryzacja konstytuuje różne postaci Ja, takie jak Ja somatyczne, transcendentalne czy osobowe, zależnie od przedmiotu i kierunku procesu. Tischner wiąże ją z aksjologicznym uwarunkowaniem, które determinuje, co z „mojego” staje się tym, co „jest mną”. Proces solidaryzacji jest możliwy dzięki przeżywaniu siebie jako wartości, co pozwala na utożsamienie z aksjologicznie nacechowaną treścią. Przejście od „mojego” do tego, co „jest mną”, nazwane redukcją egologiczną, ma charakter ontologiczny i aksjologiczny, ponieważ dokonuje się poprzez odkrycie własnej natury w relacji do wartości. Tischner pisze:

Racją usprawiedliwiającą to, że moje staje się mną, dodajmy: jedyną racją, jest wartość, jaką moje posiada dla mnie. Jestem w tym, co dla mnie stanowi jakąś wartość. Ontologiczny obszar mojego Ja jest wyznaczony przez obszary wartości, z którymi potrafiłem wejść w związek absolutnej solidaryzacji (Tischner, 2000c: 153).

Sfera egologiczna jest zatem sferą aksjologiczną, w której poczucie wartości egotycznej stanowi podstawę konsjentywności i realności Ja. Centralnym punktem tego procesu jest aksjologiczne Ja, które warunkuje możliwość solidaryzacji i odsłania głębsze warstwy ludzkiego doświadczenia.

W ten sposób Ja aksjologiczne zostaje odsłonięte jako warunek możliwości konstytuowania się różnorodnych odmian doświadczeniowych Ja. Tischner określa je jako fenomenologiczne przecucie siebie jako swoistej wartości. Pisze:

Ja aksjologiczne jest ja pierwotnym. Znaczy to, że ja pierwotne nie jest ja realnym, czasoprzestrzennym bytem, lecz irreálną wartością. Realne istnienie człowieka stanowi mniej lub bardziej udaną próbę czasoprzestrzennej realizacji tej wartości (Tischner, 2000a: 111).

WŁASNOŚCI JA AKSJOLOGICZNEGO

Ja aksjologiczne posiada cztery kluczowe cechy: prywatność, irreálność, radykalną indywidualność i absolutną pozytywność. Prywatność aksjologicznego Ja wyraża się w doświadczeniu braku, które Tischner opisuje za pomocą metafory „głodu aksjologicznego”. Ten głód różni się od głodu fizycznego, ponieważ nigdy nie zostaje zaspokojony — jest związany z ciągłym dążeniem do realizacji wartości przedmiotowych i ich wypełnienia w świecie. Tischner wskazuje, że Ja aksjologiczne ujawnia niewypełnioną głębię aksjologiczną, która kieruje człowieka ku wartościom, prowadzi do ich projektowania i realizacji w otaczającym świecie (Walczak, 2007: 93).

Irreálność Ja aksjologicznego oznacza jego szczególny status ontyczny — jest ono pośrednie pomiędzy bytami realnymi a wartościami idealnymi. Tischner podkreśla, że Ja aksjologiczne posiada transcendencję względem czasu i przestrzeni, co zbliża je do Husserlowskiego Ja transcendentalnego. Dopiero w procesie solidaryzacji, gdy Ja angażuje się w realizację wartości w konkretnych sytuacjach, przybiera ono realne formy Ja społecznego. Ta urealniona postać Ja aksjologicznego jest zawsze związana z określonym światem wartości, który uznaje za zobowiązujący, oraz z „białymi plamami aksjologicznymi” — obszarami, w których wartości mają zostać urzeczywistnione (Walczak, 2007: 94).

Radykalna indywidualność Ja aksjologicznego polega na jego jedyności i niepowtarzalności wyrażonej w określeniu „moje ja”. Ta indywidualność odróżnia Ja od powszechnych wartości przedmiotowych, czyniąc je warunkiem możliwości głębokich relacji międzyludzkich, takich jak miłość. Tischner podkreśla, że miłość rozwija się na płaszczyźnie aksjologicznej indywidualności, a wszelkie schematy uogólniające są jej wrogiem, ponieważ niweczą jedność i odrębność jednostkowego Ja (Walczak, 2007: 95).

Absolutna pozytywność Ja aksjologicznego oznacza, że nie posiada ono żadnego negatywnego odpowiednika. W przeciwieństwie do wartości przedmiotowych, które mają swoje antywartości, Ja aksjologiczne nie doświadcza w swoim egotycznym polu wartości negatywnej. Wręcz przeciwnie — Ja drugiego człowieka jawi się jako wartość pozytywna i wyznacza zobowiązanie aksjologiczne. Dla Tischnera aksjologiczność Ja jest jego immanentną rzeczywistością — nie

wynika ona z realizacji wartości, lecz stanowi podstawową cechę jego istnienia. Ja aksjologiczne bytujące „w stronę wartości” realizuje swoją naturę poprzez zaangażowanie w świat wartości, odkrywając w tym procesie głębsze warstwy siebie i swojego egzystencjalnego dramatu (Walczak, 2007: 95–96).

Z przedstawionych rozważań Tischner wyprowadza wnioski, które stają się fundamentem jego filozofii człowieka. Ja aksjologiczne ujawnia dwie przeciwstawne formy życia duchowego: „duchową negację” i „duchowe zrodzenie”. Pierwsza z nich, duchowa negacja, wyraża się w doświadczeniach i nastrojach opisywanych przez filozofów egzystencjalnych, takich jak trwoga, strach, nostalgia, samotność, wina, rozpacz czy Kierkegaardowska „choroba na śmierć”. Wspólną cechą tych stanów jest odcięcie człowieka od przyszłości. Tischner stwierdza:

Popadając w rozpacz, Ja aksjologiczne zostaje wytrącone z atmosfery aksjologicznej wytworzonej wokół człowieka przez rozmaite wartości pozytywne, w świetle których Ja odnajduje siebie, a bez których szuka jedynie własnego niebytu (Tischner, 2000b: 200).

Z kolei duchowe zrodzenie, określane również jako „genezis z Ducha”, polega na tym, że Ja aksjologiczne, odpowiadając na „przyciąganie” wartości, nieustannie „tworzy siebie”. Tischner pisze:

Codzienna troska człowieka jest rozpięta między dwoma przeciwieństwami: tym, co człowiekowi zagraża i tym, co człowieka udoskonala i tworzy, między ludzką rozpaczą, która jest chorobą na śmierć, a prawdziwym genezis z Ducha, w trakcie którego człowiek staje się tym, co ma wartość (Tischner, 2000b: 202).

Wybierając wartość, wybieramy także siebie; i na odwrót: w wybranej wartości wybraliśmy siebie. Świadomość głębi wyraża się w trzech kluczowych pojęciach: wolność, Ja i wartości, przy czym Ja aksjologiczne należy rozumieć jako szczególnego rodzaju wartość, która czuje, wie, cierpi i wybiera swoją formę wolności w świecie. Tischner tak podsumowuje swoje rozważania:

Tak oto trzy pojęcia narzucają się jako kluczowe do opisu świadomości głębi: wolność, ja i wartość. [...] Ja jest tym, kto czuje, kto wie, kto cierpi, kto buduje swą dzielność i swe męstwo, wybierając w świecie formę wolności dla siebie. Czym ono jest? Bytem? Substancją? Właściwością czegoś? Wydaje się, że będziemy najbliżsi doświadczeniu, gdy powiemy: jest wartością szczególnego typu, jest Ja aksjologicznym (Tischner, 2000b: 197).

Jestem głęboko przekonany, że rozważania Tischnera nad aksjologiczną naturą egzystencjalnych doświadczeń źródłowych mogą stanowić inspirację dla praktyki terapeutycznej, oferując głęboki wgląd w istotę ludzkiego Ja. Współczesna psychoterapia mierzy się m.in. z wyzwaniami związanymi z kryzysem zdrowia psychicznego wśród młodzieży, problemem samotności, uzależnieniami cyfrowymi oraz nasilonymi zaburzeniami lękowymi i depresyjnymi. Aktualizacja Tischnerowskiej perspektywy w świetle tych zjawisk wymaga reinterpretacji jego diagnozy, aby mogła realnie wspierać proces terapeutyczny. Warto podkreślić, że terapia filozoficzna, w odróżnieniu od psychoterapii, nie koncentruje się na leczeniu zaburzeń psychicznych w sensie klinicznym, lecz na wspieraniu refleksji nad wartościami, sensem życia i miejscem człowieka w świecie. Ma ona charakter dialogu egzystencjalnego, w którym centralnym punktem jest rozumienie siebie jako wartości. Krakowski filozof wskazuje, że Ja aksjologiczne, ujmowane jako pierwotna, niepowtarzalna wartość, którą człowiek pragnie urzeczywistnić w świecie, jest kluczowe dla zrozumienia mechanizmów ludzkiego samopoznania i przemiany. W terapii idea ta może pomagać w odkrywaniu siebie jako wartości, co jest procesem wyzwalającym i otwierającym nowe perspektywy. Tischner podkreśla, że to aksjologiczne Ja, które ujawnia się w procesie solidaryzacji, jest źródłem nadziei oraz podstawą konstituowania różnych form Ja — od transcendentального po osobowe. Zastosowanie tej koncepcji w praktyce terapeutycznej sprzyjałoby głębszemu zrozumieniu egzystencji i wzmacnianiu poczucia własnej wartości u pacjentów. Szczególnie cenne są dociekania Tischnera odnoszące się do sytuacji kryzysowych, w których człowiek doświadcza swoistego zamknięcia na doświadczenie siebie jako wartości. W swojej twórczości poświęca on wiele miejsca opisom fenomenowi upadku człowieka, uwikłania w zło i kłamstwo oraz ostatecznej utraty nadziei. To właśnie te wątki ujawniają terapeutyczny potencjał twórczości autora *Filozofii dramatu*. W tekście poświęconym Kępińskiemu Tischner wprost wskazuje na możliwe relacje między filozofią, zwłaszcza etyką, a psychoterapią.

TERAPEUTYCZNE IMPLIKACJE MYŚLI TISCHNERA W DIALOGU Z ANTONIM KĘPIŃSKIM

W 1977 roku ukazuje się ostatnia książka wybitnego polskiego psychiatry Antoniego Kępińskiego, zatytułowana *Psychopatologie* (Kępiński, 2002b). Rok później, już po śmierci Kępińskiego, Józef Tischner publikuje esej *Ludzie z kryjówek* (Tischner, 1989), w którym inspirując się myślą i rozważaniami autora *Psychopatologii* na temat typów, form i rodzajów zaburzeń osobowości,

opisuje proces stopniowej destrukcji poczucia własnej wartości i mentalnego upadku człowieka oraz wskazuje na możliwe drogi wyjścia z tej sytuacji. Dla Tischnera fundamentem i wspólnym punktem odniesienia psychoterapii i etyki jest aksjologiczny charakter opisywanych doświadczeń ludzkich. Przyznaje on, że gdy Kępiński wpłata w samo serce swoich psychiatrycznych analiz kwestię wartości, to ujmuje je inaczej niż sam Tischner, niemniej jednak jego spojrzenie nie ogranicza się do diagnozy medycznej — obejmuje głębszy wymiar społeczny i etyczny, co czyni książkę czymś więcej niż jedynie traktatem naukowym. Psychopatie jawią się jako dzieło z pogranicza dwóch sztuk: medycznej i etycznej, splatając problematykę zdrowia psychicznego z refleksją nad ludzkimi wartościami.

Tischner podejmuje twórczy dialog z ideami Kępińskiego, używając charakterystycznych dla swojego stylu myślenia metaforycznych kategorii przestrzeni, kryjówki czy figury pielgrzyma. Podejmuje w ten sposób istotny z punktu widzenia jego antropologii problem relacji między nadzieją, wolnością i wartościami. Pisz:

Czymże bowiem jest przestrzeń nadziei w naszym ujęciu? Jest ona ukształtowaną przez doświadczenie wartości przestrzeni wolności człowieka z ludźmi i wśród ludzi. Wolność człowieka i przestrzeń nadziei są ze sobą ściśle powiązane. Gdy zmienia się wolność, zmienia się również przestrzeń nadziei, gdy zmienia się przestrzeń nadziei, zmienia się również wolność człowieka. Tak może powstać kryjówka. Kryjówka to miejsce wolności załknionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie. [...] Z naszych dotychczasowych refleksji rodzi się kluczowe pytanie: jak ma dojrzewać wolność człowieka, aby jego przestrzeń była otwartą przestrzenią nadziei? Jak ma wyglądać przestrzeń człowieka, aby jego wolność była wolnością twórczą? Pytania te stawiamy wprost książce Kępińskiego (Tischner, 1989: 473).

Warto podkreślić, że tak zarysowany problem ujawnia terapeutyczny charakter myśli Tischnera. Oto patologiczna przestrzeń nadziei zamyka człowieka w kryjówce. Według Tischnera zdarzenie to ma doniosłe znaczenie etyczne (Tischner, 1989: 471). W etyce zatem należy szukać dróg wyjścia z tej kryzysowej sytuacji. Czyni to Tischner, gdy pyta o to, w jaki sposób zmienić wolność niedojrzałą w dojrzałą, jak odzyskać utraconą nadzieję, skąd wziąć siłę, aby wyjść z kryjówki. Kluczem do zrozumienia genezy tej przemiany jest niewątpliwie omawiana wcześniej kategoria *Ja aksjologicznego*.

Esej *Ludzie z kryjówek* jest wnikliwą analizą relacji między doświadczeniem nadziei a przestrzenią życia człowieka, ukazującą te zjawiska jako dynamiczny

i złożony proces o głębokich implikacjach etycznych i psychologicznych. Autor wykorzystuje bogaty aparat metaforyczny, aby oddać dynamikę nadziei będącą twórczą siłą, otwierającą człowieka na świat i umożliwiającą realizację jego egzystencjalnych celów. Nadzieja zostaje przedstawiona jako czynnik organizujący przestrzeń życia i relacji międzyosobowych, tworząca pola działania, podejmowania wyzwań i realizacji dążeń. Tischner pisze:

Między doświadczeniem nadziei a doświadczeniem przestrzeni życia człowieka zachodzą głębokie powiązania. Ten, kto ma rzetelną nadzieję, widzi przed sobą przestrzeń otwartą, poprzecinaną drogami, zapraszającą do ruchu. Zapewne dlatego symbolem człowieka przenikniętego nadzieją stał się obraz pielgrzyma. Pielgrzymem jest ten, kto dzięki nadziei czyni właściwy użytek z przestrzeni. Przede wszystkim więc podąża on ku jakiejś przyszłości, w której nadzieja umieściła jego cel. Nie lęka się przy tym porzucać balastu przeszłości, jeśli to jest konieczne do osiągnięcia celu. Zarazem jednak pielgrzym jest tym, kto umie we właściwy sposób podejmować swą terażniejszość, wybierając z niej to, co prowadzi do celu, a porzucając całą resztę (Tischner, 1989: 471).

Sposób funkcjonowania człowieka nadziei jest porównywany do pielgrzymowania — aktywności ukierunkowanej na cel, która wymaga jednocześnie porzucenia balastu przeszłości, twórczego przyjęcia terażniejszości i odważnego spojrzenia w przyszłość. Symbol pielgrzyma oddaje istotę działania człowieka napełnionego nadzieją: dostrzega drogi, które prowadzą go do zamierzonego celu, podejmuje działania, które pozwalają mu zrealizować swoje dążenia. Przestrzeń otwarta przez nadzieję nie jest jednak jedynie miejscem nieograniczonej wolności. Wymaga ona bowiem odwagi i gotowości do porzucania pamięci o doznanych krzywdach lub poczucia winy, które mogą ograniczać człowieka. To porzucenie przeszłości nie oznacza jej zanegowania; przeciwnie — jest to świadome rozliczenie się z przeszłością, selekcja doświadczeń i wartości, które wspierają dalszy rozwój.

W opozycji do przestrzeni nadziei autor wprowadza kategorię kryjówki — metafory stanu, w którym człowiek, tracąc nadzieję, izoluje się zarówno od innych ludzi, jak i od aktywnego uczestnictwa w życiu. Kryjówka staje się przestrzenią lęku, w której człowiek skupia się na ochronie siebie przed światem, lecz jednocześnie ogranicza swoje możliwości rozwoju. Takie zamknięcie jest efektem utraty zdolności postrzegania przyszłości jako źródła możliwości i obietnic. Przeszłość w tej perspektywie jawi się jako ciąg porażek, a terażniejszość i przyszłość tracą swoje inspirujące znaczenie. Czytamy u Tischnera:

Niekiedy coś niedobrego dzieje się z ludzką nadzieją. Nadzieja jakby malała w człowieku, a wraz z tym maleje również przestrzeń jego życia. [...] Człowiek, zamiast kroczyć swoją drogą, czuje się zmuszony szukać gdzieś w przestrzeni kryjówki dla siebie. W kryjówce tej chroni się przed światem i przed innymi. Przyszłość nie obiecuje człowiekowi nic wielkiego, pamięć przeszłości podsuwa mu przed oczy same doznane porażki, przestrzeń nie zaprasza do żadnego ruchu (Tischner, 1989: 471).

Autor interpretuje przejście od przestrzeni nadziei do kryjówki jako proces o głęboko etycznym znaczeniu. Jest to nie tylko rezygnacja z aktywnego uczestnictwa w życiu, lecz również utrata zdolności do wartościowania i otwartości wobec innych ludzi. Kryjówka symbolizuje stan, w którym człowiek cierpi na „chorobę nadziei”. Choroba ta polega na wycofaniu się z relacji międzyludzkich i przyjęciu postawy ucieczki, a nie dialogu czy współpracy. W konsekwencji ludzka egzystencja traci swój dynamiczny charakter i zamienia się w izolację pełną lęku przed światem.

Kluczowym wątkiem omawianego tekstu jest pytanie o warunki wyzwolenia człowieka z jego kryjówki. Tischner wskazuje na konieczność głębokiego przewrotu w sposobie przeżywania wartości, który pozwoliłby na ponowne otwarcie się na świat. Warunkiem tej przemiany jest proces, który Tischner za Kępińskim nazywa „przetrawieniem siebie” — głęboka refleksja nad własnymi lękami, wartościami i postawami (Tischner, 1989: 479, 483–484). To przetrawienie oznacza konieczność zniszczenia tego, co w kryjówce człowiek najbardziej stara się ukryć, czyli swoich najgłębszych lęków i obaw, których źródłem jest postrzeganie siebie jako bytu bez wartości, niegodnego istnienia. Dopiero po ich przezwyciężeniu możliwe jest odnalezienie drogi ku nowej przestrzeni.

Według Tischnera warunkiem wyzwolenia z kryzysowej sytuacji jest jedynie „głęboki przewrót w sposobie przeżywania wartości” (Tischner, 1989: 479). Aby ten przewrót mógł się dokonać, człowiek musi skonfrontować się z prawdą o sobie samym. Jaka jest ta prawda?

Prawdą o sobie samym, która ma moc wyzwolenia człowieka z lęków ograniczających jego wolność i nadzieję, jest świadomość siebie jako wartości — wartości pierwotnej i fundamentalnej, radykalnie indywidualnej i niepowtarzalnej, absolutnie pozytywnej, dla której drugi człowiek nie jest negacją, a jedynie wyzwaniem do realizacji siebie w rodzącej się w spotkaniu z innym przestrzeni aksjologicznych możliwości. Odkrycie siebie jako wartości, świadomość owego Ja aksjologicznego, afirmatywne spojrzenie w siebie i dostrzeżenie niezbywalności własnej godności jest centralnym elementem procesu wyzwolenia. Autor

wskazuje, że im głębsze jest rozumienie tej godności, tym bardziej człowiek jest otwarty na nadzieję, a im szersza jest nadzieja, tym bardziej umacnia się poczucie godności. Relacja ta ma charakter spiralny, co oznacza, że jedno doświadczenie wzmacnia drugie w sposób wzajemny. Nadzieja staje się w tym ujęciu narzędziem obrony człowieka przed zniszczeniem i poniżeniem, a zarazem siłą, która umożliwia mu dalszy rozwój.

Przekroczenie progu kryjówki nie jest jedynie aktem indywidualnej odwagi, lecz także symbolicznym gestem akceptacji siebie i innych. Więź powiernictwa nadziei, oparta na wzajemnym zaufaniu, staje się podstawą budowania wspólnoty, w której człowiek może rozwijać swoje możliwości. Psychoterapia i etyka, jako dziedziny zbliżone w swoich celach, oferują narzędzia potrzebne do tego, aby proces przemiany mógł się dokonać. Nadzieja, godność i odwaga tworzą w tym ujęciu zarówno fundament ludzkiego istnienia, jak i drogowskaz w dążeniu do pełni życia. Jest to istotny moment, w którym spotykają się etyka i psychoterapia, świadome swych wzajemnych ograniczeń. Píše Tischner:

Kępiński nie ma zamiaru rozwijać filozofii wartości. [...] Mówi o wartościach tam, gdzie słowo to wydaje mu się niezbędne, to znaczy wtedy, gdy bierze pod uwagę to, jak człowiek przeżywa siebie. Człowiek musi „przetrawić siebie”, aby umieścić siebie na tej płaszczyźnie życia, na której poczuje się najbardziej „sobą i u siebie”. Jak taka płaszczyzna wygląda? Rzecz w tym, że Kępiński tego dokładnie nie mówi. Być może, uważa to za sprawę etyki. To, co mówi, dotyczy przede wszystkim kryjówek. [...] Mówi się tam o tym, jak przeżywa siebie człowiek, który musi żyć w kryjówce. Nie jest to jednak dla Kępińskiego cała aksjologia życia ludzkiego. Dowodzi tego sama psychoterapia — postępowanie zmierzające do wyprowadzenia człowieka z jego kryjówki (Tischner, 1989: 479–480).

Autor zwraca uwagę na istotną rolę psychoterapii i etyki w procesie wyzwolenia człowieka z kryjówki. Obie dziedziny, choć różnią się podejściem, mają na celu uzdrawianie ludzkiego życia i przywracanie jego dynamicznego charakteru. Psychoterapia zajmuje się usuwaniem wewnętrznych przeszkód i łagodzeniem lęków, podczas gdy etyka wskazuje na wartości i idee, które mogą inspirować człowieka do działania. Ich wspólnym celem jest pomoc w odzyskaniu nadziei oraz niezniszczalnego poczucia ludzkiej godności. Czytamy u Tischnera:

[...] sztuka psychoterapii jest w swej istocie sztuką etyczną, ale istotą sztuki etycznej nie jest wydawanie wyroków. Myślenie etyczne i myślenie terapeutyczne dąży do wyzwolenia człowieka, przy czym drugie kieruje się raczej na usuwanie

wewnętrznych przeszkód, zaś pierwsze — na otwieranie się przestrzeni godnej dla nadziei człowieka (Tischner, 1989: 482).

I dalej:

W ten sposób doszliśmy do miejsca, w którym psychiatria styka się z etyką. Zarówno jedna, jak druga, dążąc do wyzwolenia prawdy człowieka, stawia go w obliczu pytania: jak jest naprawdę z godnością człowieka i groźbami świata? Okazuje się, że nie ma innej drogi z kryjówki, jak uczciwość w szukaniu odpowiedzi na to pytanie. [...] Istnieją dwa podstawowe warunki wyzwolenia człowieka z jego lęku: drugi człowiek i otwarcie na prawdę (Tischner, 1989: 482).

ZAKOŃCZENIE

Rozważania nad Tischnerowską kategorią Ja aksjologicznego i jej praktycznymi implikacjami w terapii filozoficznej ukazują niezwykle bogaty potencjał tej koncepcji w kontekście współczesnych wyzwań terapeutycznych. Po pierwsze, filozofia Tischnera oferuje nie tylko diagnozę, lecz również możliwe drogi wyjścia z kryzysu nadziei, który zdaje się jedną z kluczowych bolączek współczesnego człowieka. Po drugie, akcent położony na aksjologiczny wymiar osoby podkreśla znaczenie świata wartości jako podstawy ludzkiego istnienia i samorozwoju. Tischner poprzez analizę źródłowych doświadczeń egotycznych pokazuje, jak odkrycie siebie jako wartości staje się fundamentem godności i nadziei. W tym kontekście jego myśl nawiązuje do wielkich tradycji terapeutycznych, takich jak logoterapia Frankla czy psychoterapia egzystencjalna Yaloma, ale oferuje unikalną perspektywę, kładąc akcent na źródłowe znaczenie doświadczenia siebie samego jako niepowtarzalnej i absolutnie pozytywnej wartości. Po trzecie, myśl Tischnera rzuca nowe światło na współczesną psychoterapię i wskazuje na jej głęboki związek z etyką. Dialog między tymi dziedzinami może okazać się owocny, szczególnie w sytuacjach kryzysowych, gdy tradycyjne narzędzia terapeutyczne zawodzą.

Kluczowym wyzwaniem pozostaje zatem integracja aksjologicznego podejścia w praktykach terapeutycznych i edukacyjnych. Tischner zachęca do odwagi w podejmowaniu refleksji nad sobą i otaczającym światem, a także do odbudowy przestrzeni nadziei jako pola dynamicznej relacji z innymi ludźmi. W ostatecznym rozrachunku filozofia Tischnera, z jej głębokim osadzeniem w aksjologii, może być nieocenioną inspiracją zarówno dla współczesnej filozofii, jak też praktyki terapeutycznej. Stanowi przypomnienie, że w sercu każdej

refleksji — tak teoretycznej, jak i praktycznej — zawsze znajduje się człowiek i jego niezbywalna godność. W tym sensie myśl krakowskiego filozofa pozostaje aktualna, wskazując kierunki dla dalszych poszukiwań nie tylko w filozofii, lecz również w praktyce życia codziennego.

BIBLIOGRAFIA

- Frankl, V.E. (2020). *Człowiek w poszukiwaniu sensu*. (Przeł. A. Wolnicka). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Frankl, V.E. (2024). *Gdy życie zdaje się nie mieć sensu. Psychoterapia na dziś*. (Przeł. M. Klimkiewicz). Warszawa: PWN.
- Glinkowski, W.P. (2003). *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kępiński, A. (2002a). *Lęk*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kępiński, A. (2002b). *Psychopatie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Tischner, J. (1971). Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej. W: K. Kłósak (Red.). *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne* (s. 33–82). Kraków: PTT.
- Tischner, J. (1977). Czym jest filozofia, którą uprawiam? *Znak*, 11–12, 1354–1358.
- Tischner, J. (1989). Ludzie z kryjówek. W: J. Tischner. *Filozofia współczesna* (s. 471–486). Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
- Tischner, J. (2000a). Filozofia i ludzkie sprawy człowieka. W: J. Tischner. *Świat ludzkiej nadziei* (s. 99–114). Kraków: Znak.
- Tischner, J. (2000b). Genesis z Ducha. W: J. Tischner. *Świat ludzkiej nadziei* (s. 184–204). Kraków: Znak.
- Tischner, J. (2000c). Impresje aksjologiczne. W: J. Tischner. *Świat ludzkiej nadziei* (s. 148–166). Kraków: Znak.
- Szary, S. (2005). *Człowiek — podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Walczak, P. (2007). *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Yalom, D.I. (2022). *Patrząc w słońce. Jak sobie radzić z przerażeniem śmiercią*. (Przeł. M. Rączkowska). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Yalom, D.I. (2023). *Psychoterapia egzystencjalna*. (Przeł. A. Tanalska-Dulęba). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.