



Anna Antoszevska

Uniwersytet Zielonogórski

 <https://orcid.org/0000-0001-9819-279X>

Fenomen spotkania w myśli filozoficznej Antoniego Kępińskiego

The Phenomenon of the Interpersonal Encounter in Antoni Kępiński's Philosophical Thought

Abstract: In her article, Anna Antoszevska discusses the phenomenon of the interpersonal encounter in the philosophical thought of professor Antoni Kępiński, the author of *Psychopatie*, among other books. She lays special emphasis on the sources of his philosophical insights. While there is no doubt as to the originality of these insights, getting acquainted with numerous interpretations of Kępiński's philosophical thought makes a researcher aware of the difficulty of unambiguously identifying the position of this outstanding psychiatrist and founder of axiological psychiatry. Polish scholars interested in Kępiński's views remain sensitive to the contradictions among the concepts he uses in his philosophical reflections.

Keywords: Antoni Kępiński, the phenomenon of the interpersonal encounter, philosophy of dialogue, philosophy of psychiatry

Wstęp

Twórczość Antoniego Kępińskiego była atrakcyjna w środowisku polskich fenomenologów, ale jego poglądy dyskutowano także w kręgach medycznych. Andrzej Kokoszka poświęcił analizom myśli filozoficznej

autora *Psychopatii* książkę *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”*. *Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*¹. W innym opracowaniu pisał: „twórczość Kępińskiego była syntezą, generalizacją jego własnych doświadczeń, obserwacji i lektur. [...] z metodologicznego punktu widzenia wypowiedzi Kępińskiego na tematy ogólnoludzkie stanowią zbiór jego osobistych doświadczeń, obserwacji i przemyśleń, które mogą, podobnie jak literatura, stanowić źródło inspiracji w pracy filozoficznej”².

W swojej analizie twórczości krakowskiego psychiatry zwracam uwagę na wartość filozoficzną jego dociekań obejmujących przede wszystkim kontakt lekarza z chorym, mogą one bowiem być atrakcyjne dla filozofów spotkania.

Potoczne rozumienie pojęcia „spotkanie”

W mowie potocznej wyrazy „spotkanie”, „spotkać się” są stosowane w przeróżnych okolicznościach i otrzymują rozmaity sens, wedle intencji rozmówców. Spotykamy się z ludźmi (znajomymi lub obcymi), z rzeczami konkretnymi (obiektami przyrody lub dziełami człowieka), z prawdziwymi lub urojonymi zjawiskami i ze stanami emocjonalnymi³. Według Adama Węgrzeckiego mowa potoczna niejako informuje o takich wymiarach spotkania, jak jego dwustronność, intensywność, czasowość, zróżnicowanie sposobów uczestnictwa stron w spotkaniu. Spotkanie może mieć charakter wydarzenia jednorazowego bądź wielokrotnego (wówczas mówimy o „spotkaniu się”); może trwać krótką chwilę albo nieco dłużej. Każde spotkanie ma pewną dynamikę i intensywność; jego stronami są nie tylko ludzie, lecz także przedmioty i zdarzenia. Spotkanie może okazać się dla człowieka czymś ważnym, bywa jednak i tak, że nie ma dla niego większego znaczenia. Niewątpliwie w mowie potocznej omawiane pojęcie jest rozumiane nader szeroko, dopuszcza się wiele różnych odmian spotkania⁴.

Jerzy Mellibruda, wybitny współczesny psycholog i psychoterapeuta, który – co ciekawe – wiele lat temu miał okazję odbywać staż pod kierunkiem

¹ A. Kokoszka: *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”*. *Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*. Collegium Medicum UJ, Kraków 1996.

² A. Kokoszka: *Dialog według Antoniego Kępińskiego. Komentarz do sesji „Pacjent jako osoba”*. „Psychoterapia” 2012, nr 4, s. 50.

³ Zob. A. Węgrzecki: *Wokół filozofii spotkania*. Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 13.

⁴ Zob. ibidem, s. 13–14.

Antoniego Kępińskiego w Krakowskiej Klinice Psychiatrycznej, pisał: „spotkanie» często kojarzy się nam z czymś, co jest krótkotrwałe i przemijające, a chcemy zrozumieć, w jaki sposób może ono być równocześnie czymś ważnym i zostawiać trwałe ślady w naszym życiu. Znaczenie spotkania często wymyka się jednak ocenom intelektualnym i zobiektywowanym kryteriom. Podstawową miarą znaczenia spotkania jest subiektywne doświadczenie jego ważności przez osoby, które w nim uczestniczą”⁵.

Spotkanie, jako doświadczenie o niezwyklej sile i znaczeniu dla jednostki, zajmuje w jej życiu szczególne miejsce. Na co dzień jednak stanowi pewnego rodzaju rutynę naszej egzystencji, dlatego nie poświęcamy dość uwagi czy refleksji odczuwaniu intensywności przeżyć i doznań związanych ze spotkaniem. Można rzec, iż w ten sposób umyka nam fenomen spotkania⁶.

Początki filozofii spotkania i jej pierwsi przedstawiciele

Początkowo pojęcie „spotkanie” należało wyłącznie do rezerwuaru odmian potocznej i literackiej języka⁷. Można powiedzieć, że nie zachodziła konieczność wprowadzenia tego słowa do dyskursu filozoficznego, a wraz z tym nadania „spotkaniu” odpowiedniego znaczenia. Ten stan rzeczy trwał do chwili, gdy w refleksji filozoficznej wyraźnie zaistniał problem drugiego człowieka – Ty będącego w relacji z Ja.

Mimo że filozofowie starożytni wiele uwagi poświęcili zgłębianiu natury ludzkiej, nie podjęli głębokiej refleksji nad fenomenem spotkania. Joseph Böckenhoff wyjaśnia to następująco: „w początkach filozoficznego myślenia drugi człowiek nie był czymś problematycznym, lecz oczywistym”⁸. Jeśli drugi człowiek (Ty) nie budził wątpliwości, nie zapytywano o niego. Świadomość obecności drugiego człowieka, a co za tym idzie, kontakt

⁵ J. Mellibruda: *Praktyka psychoterapii*. Wydawnictwo Zielone Drzewo. Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2018, s. 125. Mellibruda jest ponadto autorem pracy *Ja – ty – my. Psychologiczne możliwości ulepszania kontaktów międzyludzkich*. Instytut Psychologii Zdrowia. Polskie Towarzystwo Psychologiczne, Warszawa 2003. W tej pracy dochodzi do głosu to, co określamy mianem filozofii spotkania.

⁶ Zob. J. Bukowski: *Zarys filozofii spotkania*. Znak, Kraków 1987, s. 30.

⁷ Zob. A. Węgrzecki: *Wokół filozofii spotkania...*, s. 14.

⁸ J. Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*. Freiburg–München 1970, s. 14 – cyt. za: A. Węgrzecki: *Wokół filozofii spotkania...*, s. 14.

z nim, były tak naturalne, że pytanie o relację Ja – Ty miało nikłe szanse wyklarować się w tej postaci, w jakiej zaistniało później.

Stopniowe konstytuowanie się filozofii spotkania kojarzyć wypada z refleksją antropologiczną kilku dziewiętnastowiecznych myślicieli. Pierwszymi z nich byli: Friedrich Heinrich Jacobi, który twierdził, że „bez Ty Ja jest niemożliwe”; Wilhelm von Humboldt, w którego antropologii akcent pada na indywidualium, a nie na gatunek; Johann Gottlieb Fichte, który właściwie wzbudził zainteresowanie tematyką spotkania; wreszcie Ludwig Feuerbach, który główną zasadą rozwijanej przez siebie filozofii przyszłości uczynił Ty⁹. Przytoczę fragment z pracy tego ostatniego: „Inny człowiek jest więzią łączącą mnie ze światem [...]. Moje pojednanie się ze światem, zaprzyjaźnienie się z nim, następuje tylko za pośrednictwem innego człowieka. Bez innego człowieka świat byłby dla mnie nie tylko martwy i pusty, lecz także bezsensowny i nierozumny. Tylko na tle innego człowieka zaczynam rozumieć siebie i być świadom siebie; dopiero wtedy, kiedy rozumiem siebie, zaczynam rozumieć świat. Pierwszym przedmiotem człowieka jest człowiek. Nasze Ja dochodzi do świadomości istnienia Ty. Ten drugi jest moim uprzedmiotowionym sumieniem. Najwyższą i ostateczną zasadą filozofii jest więc jedność człowieka z człowiekiem”¹⁰.

Punktem wyjścia filozofii spotkania jest zatem obecna w dziewiętnastowiecznej myśli filozoficznej refleksja nad ludzkim Ty. Jako postaci kluczowe dla rozwoju filozofii spotkania już w XX stuleciu wymienia się Martina Bubera i Gabriela Marcela.

Wypada zwrócić uwagę na brak jednomyślności polskich i zagranicznych badaczy w kwestii zasadności, tudzież jej braku, utożsamienia pojęć „filozofia spotkania” i „filozofia dialogu”. Filozofia spotkania często bywa utożsamiana z filozofią dialogu. Z takim podejściem spotkać się można w pracach Michaela Theunissena i Johanna Madera, a w Polsce – Bogdana Barana, Krystyny Święcickiej czy Tadeusza Gadacza.

Adam Węgrzecki jest zdania, że tylko wtedy, gdy rozmyślamy o spotkaniu jako o takim kontakcie człowieka z drugim człowiekiem, który umożliwia im nakierowanie się na siebie nawzajem oraz dzielenie się określonymi treściami, możemy mówić o dialogu. Co zaś tyczy się pogłębionego pojmowania „spotkania”, nie sposób wyobrazić sobie pełnego, prawdziwego spotkania bez dialogu. Jeśli spotkanie nie zawiera elementu dialogicznego, jego uczestnicy nie są w stanie wzajemnie ujawnić się przed sobą. Dialog nie musi jednak wypełniać całego spotkania; nie musi być celem spotkania. Gdy z rozmaitych

⁹ Zob. A. Węgrzecki: *Wokół filozofii spotkania...*, s. 15.

¹⁰ L. Feuerbach: *Wybór pism*. T. 2: *Zasady filozofii przyszłości*. Przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński. Przeł. przejrzał, wstępem opatrzył R. Panasiuk. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 94.

powodów dialog wygasa, spotkanie może dalej trwać. Można więc dojść do wniosku, że dialog oznacza taki sposób komunikacji międzyludzkiej, który służy wymianie myśli i poglądów, tymczasem pod pojęciem spotkania kryje się wydarzenie mające na celu wzajemne zaistnienie partycypujących w nim osób¹¹.

Specyficzną cechą filozofii spotkania jest podanie w wątpliwość tak zwanego paradygmatu kartezjańskiego, sprowadzającego się do tezy, że punktem wyjścia filozofowania musi być Ja myślące (*ego cogitans*), czyli subiektywność. Uwaga zostaje przekierowana na to, z kim wspomniane Ja wchodzi w kontakt – czyli na Ty. Ważna staje się relacja Ja – Ty (Martin Buber), a także istnienie My jako konstruktów powstającego dzięki aktywnemu udziałowi Ja i Ty (Gabriel Marcel). Dotychczasowe myślenie o spotkaniu jako o kontakcie z istoty swej przestrzennym bądź fizycznym zostaje zastąpione nową, osobową konceptualizacją opisywanego fenomenu¹².

Filozofia spotkania pozostaje w ścisłym związku z filozofią człowieka, ale nie jest niezbędnym „elementem” filozofii człowieka jako takiej. Adam Węgrzecki, gdy pisze o filozofii spotkania, przywołuje postać Romana Ingardena, według którego termin „spotkanie” odnosi się do sytuacji poznawczej jednostki ludzkiej lepiej niż jakikolwiek inny¹³. Można powiedzieć więcej: pojęcie „spotkanie” bywa użyteczne również w innych dyscyplinach filozoficznych, przykładowo w etyce. Dwudziestowieczna filozofia spotkania, szeroko czerpiąca z filozoficznych dywagacji nad człowiekiem, wyznacza określony kierunek namysłu filozoficzno-antropologicznego. Warto w tym miejscu podkreślić, że część przedstawicieli filozofii spotkania poddawała się także innym impulsom filozoficznym, czy wręcz pozafilozoficznym. Najlepiej dowodzą tego przykłady Martina Bubera i Ferdinanda Ebnera. Określony wpływ na kształt filozofii spotkania miały ponadto osiągnięcia w zakresie psychologii i psychiatrii; warto tutaj wspomnieć dokonania Charlotte Bühler, Eugeniusza Minkowskiego, a w Polsce – Antoniego Kępińskiego. Dzięki rozważaniom licznych przedstawicieli dwudziestowiecznej filozofii spotkania rozwijany przez nich kierunek został opisany jako pewne *novum*, ale też doczekał się rozwinięcia jako samodzielny i oryginalny nurt refleksji nad człowiekiem¹⁴.

Można powiedzieć, że o ile w filozofii spotkania dokonano problematyzacji pojęcia „spotkanie”, to część z ważnych zjawisk, pozostających w ścisłym związku ze zdarzeniem spotkania, pozostaje wciąż na marginesie tego nurtu.

¹¹ Zob. A. Węgrzecki: *Wokół filozofii spotkania...*, s. 19–20.

¹² Zob. *ibidem*, s. 16–17.

¹³ Zob. R. Ingarden: *Studia z teorii poznania*. Wybrał, oprac. i wstępem poprzedził A. Węgrzecki. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 38.

¹⁴ Zob. A. Węgrzecki: *Wokół filozofii spotkania...*, s. 17–19.

Filozofia spotkania w Polsce

Rozwój filozofii spotkania w Polsce rozpoczął się w drugiej połowie XX wieku. Grzegorz Krupa wskazuje trzy kierunki tego rozwoju: pierwszy kojarzyć można z publikacją przekładów i interpretacji tekstów źródłowych europejskich filozofów spotkania, z uwzględnieniem krajowych dokonań analityczno-krytycznych; drugi odnosił się do dialogicznych koncepcji spotkania powstałych na gruncie fenomenologii; trzeci wreszcie wiązać wypada z „ogólną teorią spotkań”, czyli inkontrolacją Andrzeja Nowickiego¹⁵. W późniejszym okresie fenomen spotkania stanowił przedmiot badań Krzysztofa Wieczorka¹⁶, Adama Węgrzeckiego, Jerzego Bukowskiego i Józefa Tischnera¹⁷.

Adam Węgrzecki dostrzega w spotkaniu wyjątkowość kontaktu dwojga ludzi, podkreśla istotne znaczenie czasu i obecności fizycznej, a także werbalnego i pozawerbalnego dialogu oraz stosownego podłoża emocjonalnego. Spotkanie traktuje jako stwarzające możliwość dogłębnego poznania i zrozumienia istoty drugiego człowieka. Zwraca uwagę na integralny element spotkania, a mianowicie systematycznie zachodzące u uczestników spotkania procesy poznawcze. Dokonuje również podziału spotkań na autentyczne i nieautentyczne, realne i imaginacyjne, znaczące i zwykłe¹⁸.

Jerzy Bukowski skupia się na fenomenologicznej analizie spotkania. Nie tylko prezentuje wybrane aspekty filozofii spotkania, lecz także podejmuje wysiłek stworzenia własnej, oryginalnej definicji spotkania. W pracy *Zarys filozofii spotkania* charakteryzuje rodzaje spotkań oraz omawia okoliczności sprzyjające spotkaniu. Opisuje również jego skutki aksjologiczno-moralne i epistemologiczne¹⁹. Jako postawy otwierające na spotkanie traktuje między innymi zaufanie, fascynację drugim człowiekiem oraz nadzieję. W filozofii Bukowskiego istotą spotkania jest moment, w którym może ono przekształcić się we wspólnotę, w tej z kolei kontynuowane są postawy tworzące się podczas spotkania²⁰.

¹⁵ Zob. G. Krupa: *Fenomenologiczne analizy spotkania w polskiej filozofii przełomu XX i XXI wieku*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. 2016. Niepublikowana rozprawa doktorska. Biblioteka Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Komputeropis, s. 2.

¹⁶ Zob. K. Wieczorek: *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*. Uniwersytet Śląski, Katowice 1990.

¹⁷ J. Tischner: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Éditions du Dialogue–Société d'Éditions Internationales, Paris 1990.

¹⁸ Zob. G. Krupa: *Fenomenologiczne analizy spotkania...* s. 5.

¹⁹ Zob. J. Bukowski: *Zarys filozofii spotkania...*, s. 22.

²⁰ Zob. G. Krupa: *Fenomenologiczne analizy spotkania...*, s. 5.

Jednym z protagonistów polskiej filozofii spotkania o podłożu dialogicznym był Józef Tischner. Tischnerowska koncepcja spotkania, którą można określić mianem „spotkania wcielonego”, jest widoczna już we wczesnej myśli filozofa, aczkolwiek wypada wspomnieć, że z czasem uległa wyraźnej ewolucji²¹.

Dla Tischnera fundamentalnym elementem fenomenologicznej analizy spotkania jest dramatyczna natura egzystencji ludzkiej. Filozof mówi o intencjonalnym otwarciu się człowieka na świat – „scenę dramatu” – oraz o dialogicznym otwarciu się na drugiego człowieka jako Innego. Jednostka ludzka, rozpatrywana w medium spotkania, staje się byciem-dla-innych. Dialog zaś pełni fundamentalną rolę w relacji człowieka do innego bytu ludzkiego. Spotkanie – tak jak widzi je Tischner – zakłada obecność niezapośredniczonej naoczności dramatycznej egzystencji człowieka. Jako takie stanowi źródło najbardziej podstawowych pytań natury metafizycznej, dokonuje się „twarzą w twarz”. Co ciekawe, Tischner nie ogranicza przestrzeni wydarzania się spotkania do sfery dobra, ale dopuszcza również horyzont zła²².

Myśl Kępińskiego a filozofia Bubera, Lévinasa i Tischnera

Na kartach historii polskiej psychiatrii Antoni Kępiński zapisał się jako charyzmatyczny lekarz i terapeuta, ale również jako wybitny humanista. Jego książki stanowią bogate źródło wiedzy o człowieku. Poruszane są w nich fundamentalne zagadnienia z zakresu filozofii człowieka, między innymi problem sensu życia i doświadczenia wartości²³. W wielu swoich pracach Kępiński podejmował problem ludzkiego cierpienia czy lęku, co wynikało ze specyfiki podejścia psychoterapeutycznego. Stworzone przez Kępińskiego niezwykle cenne opisy melancholii, hysterii i psychoz do dziś stanowią kanon specjalistycznej literatury z zakresu psychiatrii.

Kępiński nie był filozofem *sensu stricto*. Nie ulega jednak wątpliwości, że jego myśl ma charakter głęboko humanistyczny. W ciągu kilkudziesięciu

²¹ Zob. A. Węgrzecki: *Wokół filozofii spotkania...*, s. 22.

²² Zob. G. Krupa: *Fenomenologiczne analizy spotkania...*, s. 3.

²³ Zob. A. Bulaczek: *Relacje pacjent – lekarz w psychiatrii aksjologicznej Antoniego Kępińskiego*. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2013, T. 11 (2), s. 10. <https://doi.org/10.21697/seb.2013.11.2.01>.

lat podejmowano wiele prób, by uchwycić istotę filozoficznych i etycznych poglądów autora *Poznania chorego*²⁴.

W pracach Antoniego Kępińskiego – co można zauważyć podczas ich analizy – wyróżnić można elementy między innymi nurtu dialogicznego, który wywarł ogromny wpływ na rozwój myśli profesora na temat człowieka²⁵.

Trudno ustalić, czy krakowskiemu psychiatrze były znane teksty Martina Bubera. Można domniemywać, że opierając się na własnych doświadczeniach klinicznych, wysnuł wnioski podobne do tych, do których doszedł żydowski filozof.

Jak pamiętamy, według Bubera rzeczywistość może jawić się jednostce ludzkiej na dwa sposoby, w zależności od relacji przez nią uwzględnianej, czyli albo w układzie „Ja – Ty”, albo w układzie „Ja – to”. O ile relacja „Ja – Ty” wymawiana jest z głębi „jestestwa”, o tyle relacja Ja – to nigdy w ten sposób nie będzie wypowiedziana. „Ja – to” stanowi fundament jedynie doświadczenia, z kolei „Ja – Ty” wyznacza fundament relacji lub spotkania. Doświadczamy przedmiotów, a spotykamy się lub wchodzimy w interakcje z osobami. W podstawowej parze słów „Ja – Ty” pierwsze oznacza dla Bubera osobę. Nie sposób być osobą bez innej osoby; osoba (Ja) staje się sobą w relacji do innej osoby (Ty). W samym sobie nie znajdziemy Ja. „Być” oznacza dla człowieka pozostawać w relacji (współbycie).

Mimo że Kępiński nie stosuje pary pojęć „Ja – Ty”, również dla niego kluczowe okazuje się rozróżnienie podmiotowego i przedmiotowego ujęcia człowieka²⁶. W *Rytmie życia* stanowczo stwierdza: „Pola badawczego, jakim jest chory, nie można zawęzić ani ustalić w czasie; jest to zjawisko jedyne, niepowtarzalne, wiecznie żywe i zmienne, zaskakujące nie dającymi się przewidzieć reakcjami. Wobec chorego nie można więc zachować postawy naukowego badacza, postawy podmiotu do obserwowanego przedmiotu”²⁷.

W pismach Kępińskiego „to” – znane z filozofii Bubera – używane jest na oznaczenie przedmiotu: „Traktowanie człowieka jako »to«, przedmiotu, wynika z obojętności”²⁸. W rozważaniach na temat uprzedmiotowienia jednostki ludzkiej autor *Psychopatii* konstatuje, że „coraz szybsza przemiana środowiska naturalnego w technice, jakiej jesteśmy świadkami w naszym stuleciu, sprzyja technicznemu spojrzeniu na drugiego człowieka, to znaczy,

²⁴ Zob. T. Gadacz: *Profesor Antoni Kępiński – myśliciel dialogiczny*. „Psychoterapia” 2012, nr 4, s. 19. Pobrano z: http://www.psychoterapiapt.pl/uploads/PT_4_2012/Gadacz19_Psychoterapia_4_2012.pdf [11.06.2021].

²⁵ Zob. A. Bulaczek: *Relacje pacjent – lekarz w psychiatrii aksjologicznej Antoniego Kępińskiego...*, s. 16.

²⁶ Zob. T. Gadacz: *Profesor Antoni Kępiński – myśliciel dialogiczny...*, s. 20.

²⁷ A. Kępiński: *Rytm życia*. Wyd. 6. Sagittarius, Warszawa 1992, s. 201.

²⁸ Ibidem, s. 39.

że coraz słabiej widzi się w nim cechy ludzkie, a coraz wyraźniej atrybuty związane ze sprawnym funkcjonowaniem maszyny techniczno-społecznej. Spojrzenie takie jest może jednym z największych niebezpieczeństw współczesnej cywilizacji”²⁹.

Zarówno w filozofii Bubera jak i w myśli Kępińskiego pojawia się dialektyka zbliżania i oddalania. Buber posługuje się pojęciem pradystansu, a Kępiński używa terminu „oddalenie”: „Podstawową decyzją emocjonalną w stosunku do drugiego człowieka jest decyzja zbliżenia się do niego lub oddalenia”³⁰. Kolejne ważne podobieństwo myśli Kępińskiego i Bubera odnaleźć można w sposobie rozumienia przez nich dialogu. Otóż dialog ma charakter symetryczny: „Zazwyczaj uwzględnia się tylko działanie, jakie lekarz na chorego wywiera, zapominając, że istnieje też oddziaływanie w kierunku odwrotnym: chorego na lekarza. Oddziaływanie to nie jest bez znaczenia i na pewno wywiera niemały wpływ na kształtowanie się cech osobowości lekarza”³¹.

Zdaniem Bubera, dialog ma własną głębię; Ty wypowiedane jest wyłącznie przez całą osobę. Z kolei Kępiński podkreśla, że z chwilą, gdy lekarz zdobywa zaufanie pacjenta, zostaje wprowadzony w świat jego subiektywności, tak różny od tego, do czego mamy dostęp w powszednich kontaktach ludzkich³². Wyraźne podobieństwo koncepcji Bubera i Kępińskiego dotyczy warunków prawdziwego dialogu. Buber pisze: „Relacja z Ty jest bezpośrednia. Między Ja i Ty nie ma żadnej pojęciowości, żadnej wiedzy, żadnej fantazji, a sama pamięć zmienia się, kiedy przechodzi od szczegółu do całości. Między Ja i Ty nie ma celu, nie ma pożądanego czy antycypacji, a sama tęsknota zmienia się, gdy przechodzi od marzenia do zjawiska. Każdy środek jest przeszkodą. Tylko tam, gdzie rozpadły się wszelkie środki, dokonuje się spotkanie”³³.

Krakowski psychiatra zwraca uwagę na warunki i błędy autentycznego dialogu z pacjentem. Szczegółowo opisuje błąd naukowej obiektywności, błąd maski oraz błąd moralnej oceny. Błąd pierwszego rodzaju, czyli błąd naukowej obiektywności, związany jest ze wspomnianym uprzedmiotowieniem. Odnosi się do różnic między psychiatrią a pozostałymi dziedzinami praktyki lekarskiej. Kępiński zaznacza, że w psychiatrii nie ma miejsca na obiektywizację, bo ona prowadzi do uprzedmiotowienia pacjenta³⁴. Pisząc o błędzie maski, filozofujący psychiatra zauważa, że „rozmowa z chorym

²⁹ Ibidem, s. 64.

³⁰ Ibidem, s. 63.

³¹ Ibidem, s. 265.

³² Zob. ibidem, s. 266.

³³ M. Buber: *Ja i Ty*. W: Idem: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Wybrał, przeł. i wstęp napisał J. Doktor. Pax, Warszawa 1992, s. 80.

³⁴ Zob. T. Gadacz: *Profesor Antoni Kępiński – myśliciel dialogiczny...*, s. 21.

jest szczerą, gdy przebiega bez wzajemnego maskowania się³⁵. Dialog zakłada szczeróć – szczeróć wyznacza zatem przestrzeń dialogu: „Ta skromność popłaca, bo chory, w miarę nabierania zaufania, sam odpowie na postawione pytania, które wstydziliśmy się mu zadać”³⁶. W *Poznaniu chorego* Kępiński pisze, że bycie sobą (autentyczność) stanowi niezbywalny warunek dialogu³⁷. Co ważne, maska nie ma wyłącznie negatywnego charakteru. Można wiązać ją z rolą społeczną: „Życie społeczne, zwłaszcza w swoich powierzchownych kontaktach, które stanowią przytłaczającą większość interakcji w życiu człowieka, zmusza do używania maski. Można przez nią rozumieć powierzchowne warstwy psychiki – sposoby zachowania się i reagowania związane z konkretną sytuacją lub rolą społeczną. [...] Każda rola społeczna ma swój styl – akceptowany społecznie sposób zachowywania się obowiązujący dziecko, ojca, kochanka, męża; style zawodowe, np. lekarza, nauczyciela, księdza, wojskowego itd. W tym ujęciu maskę człowiek współczesnej cywilizacji zmienia kilkakrotnie w ciągu dnia”³⁸. Aby doszło do prawdziwego dialogu, konieczne jest odsunięcie na bok władzy; niemożność zrezygnowania z władzy stanowi istotę błędu moralnej oceny, który Kępiński wyjaśnia tak: „Obserwuje się tu dziwny paradoks władzy: im większy wpływ chce psychiatra na chorego wywrzeć, tym mniejszy wpływ wywiera”³⁹.

Antoniego Kępińskiego i filozofa dialogicznego Emmanuela Lévinasa łączy podobieństwo życiowych doświadczeń, a dokładniej koszmar związany z pobytym w obozie koncentracyjnym. Kępiński, podobnie jak Lévinas, uważał, że jak dotąd świat nie dokonał rozrachunku z ogromem zła popełnionego podczas II wojny światowej: „Wbrew może nadziejom wielu ludzi, Oświęcim, Hiroszima, japońska wojna bakteriologiczna – największe zbrodnie ostatniej wojny – nie zbladły pod upływem lat, a ciężar odpowiedzialności, który obarcza nie tylko głównych winowajców, ale w pewnej mierze cały świat cywilizowany, nie stał się lżejszy”⁴⁰. Także w *Rytmie życia* przypominał, że o wartości zredukowanego do „numeru” człowieka przebywającego w obozie zagłady decydowała użyteczność. To ona była najważniejsza, również – co jest szczególnie dramatyczne – po śmierci więźnia; wtedy chodziło o „zasadę użyteczności surowca”⁴¹. Podobne słowa znajdujemy w tekście Lévinasa: „Po raz pierwszy w historii byt ludzki nic nie znaczy. Nie jest to

³⁵ A. Kępiński: *Poznanie chorego*. Wyd. 2. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1989, s. 81.

³⁶ A. Kępiński: *Rytm życia...*, s. 249.

³⁷ Zob. A. Kępiński: *Poznanie chorego...*, s. 47.

³⁸ Ibidem, s. 46.

³⁹ A. Kępiński: *Rytm życia...*, s. 265.

⁴⁰ Ibidem, s. 25.

⁴¹ Zob. ibidem, s. 97.

wróg, z którym trzeba walczyć, więzień, którego można wymienić. Jest [on] przedmiotem do zniszczenia. Nazistowski horror nie wynika z nienawiści określonej jakości, lecz z nienawiści do innego człowieka⁴².

Kolejną wspólną w koncepcjach Lévinasa i Kępińskiego ideą jest pojęcie odpowiedzialności⁴³. Polski myśliciel twierdził, że w każdą decyzję odnoszącą się do drugiego człowieka niejako wpisany jest ciężar odpowiedzialności. Kwestią kluczową pozostaje, w jakim stopniu przyznajemy sobie prawo do brania tej odpowiedzialności na siebie⁴⁴. Lévinas pojmuje odpowiedzialność bardziej radykalnie: „To ja podtrzymuję drugiego, za którego jestem odpowiedzialny. Widać w ten sposób, że w podmiocie ludzkim, wraz z całkowitym poddaniem, przejawia się moja pierworodność. Moja odpowiedzialność jest nieusuwalna. Nikt nie mógłby mnie zastąpić. Istotnie chodzi o stwierdzenie samej identyczności ludzkiego »ja«, wychodząc od odpowiedzialności, to znaczy tego ustanowienia lub tego obalenia władczego ja w świadomości siebie, obalenia, które jest właśnie jego odpowiedzialnością za drugiego. Odpowiedzialność jest tym, co wyłącznie spada na mnie i czego jako człowiek nie mogę odrzucić. To brzemień jest najwyższą godnością tego, co jedyne. Niezastąpionym »ja« jestem tylko o tyle, o ile jestem odpowiedzialny. Mogę zastąpić wszystkich, ale nikt nie może zastąpić mnie. Taka jest moja niezbywalna tożsamość podmiotu⁴⁵.

Ponadto Kępińskiego łączy z Lévinasem zwrócenie uwagi na Innego⁴⁶. Kępiński zauważał, że „często wystarczy drobny szczegół: inny kolor skóry, haczykowany nos, odmienny krój ubrania, obcy język itd., aby dany człowiek był postawiony poza granicami tego, co bliskie i zrozumiałe, stał się obcy, a nieraz wrogi. Trudno odpowiedzieć na pytanie, skąd się bierze taka łatwość oceny drugiego człowieka, dzięki której na podstawie błażej nieraz cechy z miejsca jest się ustawionym po prawicy lub po lewicy⁴⁷.

Myśl Antoniego Kępińskiego oddziaływała na polskiego filozofa Józefa Tischnera. Można nawet powiedzieć, że rozważania krakowskiego psychiatry stanowiły fundament konstrukcji Tischnerowskiej filozofii wartości, a także Tischnerowskiego ujęcia fenomenu spotkania i dialogu z drugim człowiekiem.

⁴² E. Lévinas: *Qui etes-vous?* Lyon 1987 – cyt. za: T. Gadacz: *Profesor Antoni Kępiński – myśliciel dialogiczny...*, s. 23.

⁴³ Zob. T. Gadacz: *Profesor Antoni Kępiński – myśliciel dialogiczny...*, s. 23.

⁴⁴ Zob. A. Kępiński: *Rytm życia...*, s. 62.

⁴⁵ E. Lévinas: *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em [!] Nemo*. Przekł. B. Opolska-Kokoszka. Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991, s. 57.

⁴⁶ Zob. T. Gadacz: *Profesor Antoni Kępiński – myśliciel dialogiczny...*, s. 23.

⁴⁷ A. Kępiński: *Rytm życia...*, s. 38.

Filozofia spotkania a specyfika relacji psychoterapeutycznej w ujęciu Kępińskiego

Konsekwencją bezwarunkowej akceptacji imperatywu szacunku i miłości do istoty ludzkiej było przypisanie przez profesora Kępińskiego relacji pacjent – lekarz wartości fundamentalnej. Współdziałanie uczestniczących w tej relacji osób opiera się na „zasadzie partnerskiej równości i dialogiczności”⁴⁸. Ten wyjątkowy, pełny empatii związek emocjonalny stanowi, zdaniem lekarza, klucz do odkrycia istoty drugiego człowieka, w tym przypadku jednostki zmagającej się z chorobą psychiczną, której poznanie i zrozumienie dalece wykracza poza tak zwane normalne doświadczenie⁴⁹.

Liczne wspomnienia relacji i kontaktów Kępińskiego z pacjentami krakowskiej kliniki pozwalają mówić o „spotkaniach” profesora w rozumieniu właściwym filozofii dialogu. Zrekonstruowana na podstawie jego prac idea psychoterapii sprowadza się do specyficznego rodzaju kontaktu z drugim człowiekiem, który filozofia kategoryzuje właśnie jako fenomen spotkania. Kępiński zainteresowany był emocjonalno-poznawczym wymiarem kontaktu z drugim człowiekiem, w którym ów kontakt stanowi wartość najwyższą⁵⁰.

Według Kępińskiego spotkanie z chorym jest niezwykłym wydarzeniem, w którym biorą udział dwie osoby – tenże chory i lekarz. I jeden, i drugi jest ważny; obaj mają okazję ukazać swe autentyczne oblicza. Kępiński akcentuje znaczenie poczucia odpowiedzialności za bycie sobą, odpowiedzialności za drugą osobę, jak również za powstającą w spotkaniu wspólnotę.

Współuczestnictwo w doświadczeniu przewyciężenia lęku poprzez wzajemne odsłanianie się umożliwiła rozwijanie atmosfery wzajemnego zaufania i pogłębiającej się intymności. Tak rozumiane spotkanie stanowi przestrzeń do altruistycznego z natury obdarowywania drugiej osoby uczuciem miłości. W momencie, w którym dochodzi do zrzucenia maski i osłonięcia twarzy, ujawnia się istota i prawdziwa wartość człowieka. Skrywane dotąd tajemnice niejako odsuwane są na bok. Nieco metaforycznie można powiedzieć: spotkanie oznacza afirmację pozytywnego czasu teraźniejszego, w którym uobecnia się – obok procesu poznawczego – metafizyka problemów.

Pogłębienie spotkania pozwala dotknąć kluczowych zagadnień związanych z istotą, celem, sensem czy przeznaczeniem egzystencji ludzkiej, spot-

⁴⁸ A. Bulaczek: *Relacje pacjent – lekarz w psychiatrii aksjologicznej Antoniego Kępińskiego...*, s. 19.

⁴⁹ Zob. ibidem.

⁵⁰ Zob. A. Kokoszka: *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*. „Medycyna Praktyczna”, Kraków 1999, s. 106–107.

kanie nabiera charakteru metafizycznego. Uaktywniony proces poznawczy sprzyja zadawaniu tak ważnych pytań, jak „Kim jestem?” czy „Kim chcę być?”. Może pojawić się również pytanie „Kim chcę się stawać?”, gdyż „cel i kres poznania człowieka leży w nieskończoności”⁵¹.

W spotkaniu, o czym była już mowa, dochodzi do ukonstytuowania się prawdziwej wspólnoty. Kępiński używa tutaj określeń takich jak „poczucie więzi”, *anima communis*, „wspólnota przeżycia”. O ile spotkanie oznacza wydarzenie w czasie teraźniejszym, o tyle wspólnota zmierza ku przyszłości, a tym samym zmienia się we „wspólnotę dążeń” i stwarza uczestniczącemu w niej człowiekowi okazję do stawania się takim, jakim chce się stać. W spotkaniu Ja i Ty obecna jest jeszcze pewna granica, natomiast we wspólnocie dochodzi do odrzucenia granic czasowych, to jest granic między teraźniejszością a przeszłością i przyszłością. Tym samym wspólnota nabiera charakteru ponadczasowego. Powstający w spotkaniu, a pielęgnowany przez wspólnotę związek można określić mianem miłości lub przyjaźni. Andrzej Kokoszka wprowadza tutaj – bardziej adekwatne w jego przekonaniu – określenie „braterstwo”: „Braterstwo to najbardziej wybiegający w przyszłość wymiar wspólnoty. »Ten drugi«, takim, jakim nam się objawił w spotkaniu, staje się dla nas osobą ważną. Staje w naszych myślach i pamięci w tym samym szeregu, co matka, ojciec, rodzeństwo. [...] Siła wspólnoty braterstwa jest tak ogromna, że nawet gdy ten drugi zmienił się, i to w sposób odmienny od naszego, to dla nas nadal tak silnie istnieje jego »stary«, »idealny« obraz, jakiego doświadczyliśmy w spotkaniu, że nawet przykre doświadczenia związane ze stanem obecnym jego osoby nie pozbawiają nas gotowości do absolutnego przebaczenia oraz otwartości na spotkanie z nim”⁵².

Nie ulega wątpliwości, że opisywany tutaj fenomen spotkania wykracza poza psychoterapię. Jest to doświadczenie o kluczowym znaczeniu dla osób w nim partycypujących – powiązane jest bowiem z nową jakością dalszego biegu ich życia. Przełomowym momentem spotkania jest radykalna zmiana sposobu postrzegania dotychczasowych problemów oraz przewartościowanie bezrefleksyjnie utrzymywanych przekonań.

Nawet jeśli spotkanie było wydarzeniem krótkotrwałym, to powstająca na jego fundamencie wspólnota jest już trwała. Charakter spotkania oddziałuje bowiem na osoby biorące w nim udział. Spotkanie nierzadko bywa impulsem do wykonania następnego kroku – świadomego kroku na drodze rozwoju osobowości⁵³.

Metoda, którą posiłkuje się Kępiński podczas opisywania zjawiska spotkania, nakierowana jest na przeżycia świadome – „objawy” psycho-

⁵¹ Ibidem, s. 108–109.

⁵² Ibidem, s. 109.

⁵³ Zob. ibidem, s. 111.

fizycznego indywiduum. Jakkolwiek metoda ta nie wydobywa treści czystej świadomości, to i tak można określić ją mianem metody fenomenologicznej. Źródłem rozwijanej przez krakowskiego psychiatrę fenomenologii jest teza o realnym, fizycznym istnieniu świadomego podmiotu. Niezależnie od tego, jak liczne są różnice indywidualne między ludźmi, można mówić o ich podobieństwie. Dzięki niemu możliwa staje się ich pełna komunikacja, czyli zrozumienie siebie nawzajem. Zdaniem Kokoszki myśl Kępińskiego można wpisać w nurt tak zwanej filozofii dnia codziennego. Tym, co stanowi o oryginalności ujęcia autora *Psychopatii*, jest przyjęcie określonych założeń aksjologicznych. Psychiatra rozważa jednostkę ludzką i jej zaburzenia, biorąc pod uwagę moralność naturalną, to jest uwyrażnia horyzont nie tylko prawa zachowania życia własnego i gatunku, lecz także dążenia do samopoznania rzeczywistości⁵⁴.

Istota psychiatrii aksjologicznej Kępińskiego

Antoni Kępiński uchodzi za prekursora psychiatrii aksjologicznej, której istota polega na tym, że do analizy fenomenologiczno-antropologicznej w psychiatrii wprowadzona zostaje aksjologia⁵⁵. „I chociaż nie jest to kierunek oparty na jaki[ch]ś podstawach teoretycznych, stanowi jednakże oryginalne koncepcyjne ujęcie psychopatologii i otwiera nowe horyzonty badawcze w tym zakresie”⁵⁶.

Istotą psychopatologii jest zmiana struktury osobowości, związana z zaburzeniem porządku wartościującego. Zalecana przez Kępińskiego forma terapii stawia sobie za cel przywrócenie przejrzystości w sferze ładu aksjologicznego, to on bowiem oddziałuje na podejmowanie decyzji, a finalnie stanowi właściwy rdzeń konstrukcji osobowości.

Według Kępińskiego proces podejmowania decyzji warunkowany jest przez złożony system wartości. Krakowski psychiatra wyróżnia trzy jego

⁵⁴ Zob. A. Kokoszka: *Znaczenie twórczości Antoniego Kępińskiego dla filozofii spotkania*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1992, T. 20 (4), s. 40–41.

⁵⁵ Zob. A. Mních: *Spotkanie koncepcji Antoniego Kępińskiego i Karola Wojtyły w świetle fenomenologii: inspiracje dla psychoterapii i psychiatrii*. „Psychoterapia” 2012, nr 4, s. 30. Pobrano z: http://www.psychoterapiapt.pl/uploads/PT_4_2012/Mnich27_Psychoterapia_4_2012.pdf [11.06.2021].

⁵⁶ A. Jakubik, J. Masłowski: *Antoni Kępiński – człowiek i dzieło*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1981, s. 358.

poziomy: biologiczny, emocjonalny, społeczno-kulturowy. Pierwszy dotyczy odruchów i instynktów, ma ograniczony wpływ na samostanowienie osoby; drugi jest sferą funkcji symbolicznych kształtujących postawy społeczne „do” i „od”; trzeci w sposób bezpośredni odnosi się do środowiska społecznego i jego wartości – cele i wartości pozwalają na określenie, kim człowiek chce być w przyszłości (tak zwane rzutowanie w przyszłość). W pracy *Psychopatie* czytamy: „Wydaje się, że pojęcie systemu czy hierarchii wartości należy do pojęć abstrakcyjnych [...]. Możemy tylko hipotetycznie założyć, iż taki system musi istnieć, jeśli istnieje proces decyzji”⁵⁷.

Psychopatie Kępińskiego można uznać za wyraz jego syntezy teorii metabolizmu informacyjnego i teorii wartości. Teorie te pozostają z sobą w integralnym związku. Autor książki charakteryzuje w niej dwie główne fazy metabolizmu informacyjnego w kontekście hierarchii wartości. Za kluczowe w pierwszej fazie uznaje otoczenie i drugie prawo biologiczne, ewentualnie jednostkę („ja” sam) i pierwsze prawo biologiczne. W tej prostej fazie zarysowują się postawy „do” i „od”. Jak pisze Artur Mnich, „w postawie »do« dąży się do ekspansji i zespolenia ze światem, który ma wartość dodatnią, przyciąga i jest źródłem przyjemności. Miłość góruje tu nad lękiem i nienawiścią. W postawie »od« ten sam świat ma wartość ujemną, odpycha i jest źródłem przykrości, przez co ucieka się od niego”⁵⁸.

Faza druga metabolizmu informacyjnego dotyczy postawy „nad”. Hierarchia wartości bywa tutaj zależna od różnego rodzaju form interakcji z otoczeniem, łączy się z wielością i różnorodnością struktur czynnościowych, które związane są z wielością i różnorodnością decyzji spójnych z systemem wartości danej osoby.

Kępiński zakłada istnienie pewnego porządku aksjologicznego, choć nie opisuje go w sposób szczegółowy. Wnikliwie za to charakteryzuje zaburzenia systemu wartości, których efektem są choroby psychiczne. Można zatem powiedzieć, że głównym celem pracy terapeutycznej – tak jak ujmuje to Kępiński – powinno być przywrócenie pacjentowi zdolności doświadczania przez niego nowych wartości, zwrócenie mu wolności umożliwiającej dokonywanie wolnych wyborów oraz ułatwienie przepracowania nabytych w przeszłości patologicznych mechanizmów związanych z postrzeganiem otaczającego świata, które pacjent przeniesieniowo rzutuje na terapeutę⁵⁹.

Krakowski myśliciel postuluje bezstronność terapeuty, który w żadnym razie nie powinien obciążać pacjenta swoimi troskami. Ponadto psychoterapeuta,

⁵⁷ A. Kępiński: *Psychopatie*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1977, s. 25.

⁵⁸ A. Mnich: *Spotkanie koncepcji Antoniego Kępińskiego i Karola Wojtyły w świetle fenomenologii...*, s. 30.

⁵⁹ Zob. A. Kokoszka: *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński...*, s. 23.

świadom ograniczeń stosowanej przez siebie metody, powinien pozostawać otwarty na to, co nowe w kontakcie z chorym, a czego skutkiem może być konieczność podania w wątpliwość własnych przekonań. Tylko w relacji z nieulegającym rutynie terapeutą pacjent ma szansę „otworzyć się” na doświadczenie pełnego świata wartości. Kreślona przez Kępińskiego postawa sprzyja prawdziwemu spotkaniu z drugim człowiekiem, z – użyjmy słów twórcy terapii skoncentrowanej na emocjach, Lesliego S. Greenberga, z książki, której jest współautorem – „wszystkimi warstwami drugiego człowieka”; dzięki temu możliwe staje się budowanie autentycznej więzi w relacji pacjent – lekarz⁶⁰.

Fenomen spotkania w ujęciu Antoniego Kępińskiego można opisać jako zjawisko pewnego wyjątkowego kontaktu interpersonalnego, jako swoisty dramat toczący się w odniesieniu do wartości najwyższej w spotkaniu, czyli drugiego. Spotkanie takie można opisać za pomocą kategorii aksjologicznej dotyczącej poziomu wartości absolutnych, tworzonej przez „jakąś naturalną moralność przyrody”⁶¹. Tym, co inicjuje spotkanie, jest świadoma, bezinteresowna decyzja. Warto podkreślić, że spotkanie nie stanowi celu samego w sobie, lecz jest wyrazem afirmacji miłości oraz postawy zdystansowania wobec własnego życia. Wspomniana wcześniej „proporcja heroiczna” to klucz do pokonania lęku związanego z ryzykiem ukazania prawdziwej twarzy i lęku kojarzonego z utratą własnej tożsamości w świetle relacji z drugim (człowiekiem). Spotkanie ma tę właściwość, że rozbudza tendencje poznawcze, a jednocześnie porusza ważne zagadnienia natury metafizycznej. Pozytywne doświadczenie terażniejszości konstituuje opisywany przez Kępińskiego fenomen⁶². Na kartach *Psychopatologii nerwic* jej autor zaznacza, że „psychiatra nie powinien jednak zapominać o nieskończoności poznania, jeśli chodzi o całościowe ujęcie życia drugiego człowieka. Nigdy jego rozwiązania nie są ostateczne i co dziś wydaje się ostateczną prawdą, jutro może okazać się jej mało znaczącym fragmentem”⁶³.

Swoistą osią psychiatrii aksjologicznej rozwijanej przez profesora krakowskiej kliniki jest poznanie intuicyjno-emocjonalne. Należy jednak pamiętać, że wewnątrz istoty ludzkiej wymyka się poznaniu, a w wyniku rozwoju procesu poznawczego wnioski i obserwacje, do jakich dochodzi lekarz w kontakcie z pacjentem, mogą ulegać zmianom i być przewartościowywane.

Kępiński, co warto podkreślić, jest zwolennikiem stosowania w leczeniu wszelkich możliwych metod terapeutycznych (biologicznych oraz psycho-

⁶⁰ Zob. ibidem, s. 24.

⁶¹ A. Kępiński: *Lęk*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1977, s. 124.

⁶² Zob. A. Kokoszka: *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński...*, s. 41–42.

⁶³ A. Kępiński: *Psychopatologia nerwic*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1972, s. 241.

społecznych), jakkolwiek priorytet przyznaje psychoterapii. Nowatorstwo jego ujęcia sprowadza się do włączenia psychoterapii do każdego postępowania leczniczego. Takie integralne podejście do chorego umożliwia pełne oddziaływanie na niego, a nie tylko zmniejszenie jego cierpienia. Znamienne, że Kępiński „znacznie więcej mówi o tym, czego nie należy robić w psychoterapii, niż o jej zasadach”⁶⁴. Tym samym strona techniczna postępowania leczniczego schodzi u niego na dalszy plan. O wiele bardziej istotne okazują się autentyczność terapeuty, jego empatyczne zaangażowanie, bo to one skutkują poszerzeniem perspektywy poznawczej osoby korzystającej z pomocy terapeutycznej.

Zakończenie

Można by sądzić, że skoro Antoni Kępiński wprost nie nawiązywał do żadnego konkretnego stanowiska filozoficznego, problematyczne jest określanie autora *Psychopatii* mianem filozofa. Sposób, w jaki krakowski psychiatra poszukiwał odpowiedzi na nurtujące go pytania, był jednak – jak się wydaje – głęboko humanistyczny. Faktem jest, że sposób widzenia wkładu Kępińskiego w rozwój polskiej humanistyki, akcentujący znaczenie treści natury fenomenologiczno-dialogicznej, wymaga pogłębienia. Oryginalność koncepcji autora *Rytmu życia* nie budzi wątpliwości. Analiza intuicji filozoficznych profesora może być dalej rozwijana, co – jak sądzę – udało się ukazać dzięki zamieszczonemu na kartach niniejszej pracy opisowi fenomenowi oraz autentyczności myśli Kępińskiego.

Bibliografia

- Buber M.: *Ja i Ty*. W: Idem: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Wybrał, przeł. i wstęp napisał J. Doktor. Pax, Warszawa 1992, s. 80.
Bukowski J.: *Zarys filozofii spotkania*. Znak, Kraków 1987.

⁶⁴ A. Kokoszka: *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński...*, s. 26.

- Bulaczek A.: *Relacje pacjent – lekarz w psychiatrii aksjologicznej Antoniego Kępińskiego*. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2013, T. 11 (2), s. 9–28. <https://doi.org/10.21697/seb.2013.11.2.01>.
- Feuerbach L.: *Wybór pism. T. 2: Zasady filozofii przyszłości*. Przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwiciński. Przekł. przejrzał, wstępem opatrzył R. Panasiuk. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Gadacz T.: *Profesor Antoni Kępiński – myśliciel dialogiczny*. „Psychoterapia” 2012, nr 4, s. 19–26. Pobrano z: http://www.psychoterapiaptp.pl/uploads/PT_4_2012/Gadacz19_Psychoterapia_4_2012.pdf [11.06.2021].
- Geller S.M., Greenberg L.S.: *Obecność i zaangażowanie psychoterapeuty. Poszukiwanie efektywnej psychoterapii*. Przekł. J. Kolczyńska. Wydawnictwo Zielone Drzewo–Polskie Towarzystwo Psychologiczne PTP, Warszawa 2017.
- Ingarden R.: *Studia z teorii poznania*. Wybrał, oprac. i wstępem poprzedził A. Węgrzecki. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Jakubik A., Masłowski J.: *Antoni Kępiński. Człowiek i dzieło*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1981.
- Kępiński A.: *Lęk*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1977.
- Kępiński A.: *Poznanie chorego*. Wyd. 2. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1989.
- Kępiński A.: *Psychopatie*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1977.
- Kępiński A.: *Psychopatologia nerwic*. Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1972.
- Kępiński A.: *Rytm życia*. Wyd. 6. Sagittarius, Warszawa 1992.
- Kokoszka A.: *Dialog według Antoniego Kępińskiego. Komentarz do sesji „Pacjent jako osoba”*. „Psychoterapia” 2012, nr 4, s. 47–54.
- Kokoszka A.: *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*. „Medycyna Praktyczna”, Kraków 1999.
- Kokoszka A.: *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”*. *Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*. Collegium Medicum UJ, Kraków 1996.
- Kokoszka A.: *Znaczenie twórczości Antoniego Kępińskiego dla filozofii spotkania*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1992, T. 20 (4), s. 29–51.
- Krupa G.: *Fenomenologiczne analizy spotkania w polskiej filozofii przełomu XX i XXI wieku*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. 2016. Niepublikowana rozprawa doktorska. Biblioteka Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Komputeropis.
- Lévinas E.: *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em [!] Nemo*. Przekł. B. Opolska-Kokoszka. Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991.
- Mellibruda J.: *Ja – ty – my. Psychologiczne możliwości ulepszania kontaktów międzyludzkich*. Instytut Psychologii Zdrowia. Polskie Towarzystwo Psychologiczne, Warszawa 2003.
- Mellibruda J.: *Praktyka psychoterapii*. Wydawnictwo Zielone Drzewo. Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2018.

- Mnich A.: *Spotkanie koncepcji Antoniego Kępińskiego i Karola Wojtyły w świetle fenomenologii. Inspiracje dla psychoterapii i psychiatrii*. „Psychoterapia” 2012, nr 4, s. 27–37. Pobrano z: http://www.psychoterapiaptp.pl/uploads/PT_4_2012/Mnich27_Psychoterapia_4_2012.pdf [11.06.2021].
- Tischner J.: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Éditions du Dialogue–Société d’Éditions Internationales, Paris 1990.
- Węgrzecki A.: *Wokół filozofii spotkania*. Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Wieczorek K.: *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*. Uniwersytet Śląski, Katowice 1990.

Anna Antoszevska – absolwentka studiów licencjackich na kierunku coaching i doradztwo filozoficzne na Uniwersytecie Zielonogórskim. Zajmuje się badaniem filozoficznych podstaw psychoterapii i innych form pomocy psychologicznej.