

# Studia Philosophiae Christianae

ROK LVI  
2020

NR 2

KWARTALNIK



Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa 2020

**UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO  
INSTYTUT FILOZOFII**

Cardinal Stefan Wyszyński University  
Institute of Philosophy

ISSN 0585-5470

**Rada Naukowa** / Advisory Board

Cyril Diatka (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre), Bernard Hałaczek (Szwajcaria),  
Helena Hrehová (Trnavská Univerzita v Trnave), Stanisław Janeczek (KUL, Lublin), Andrzej Kiepas  
(UŚ, Katowice), Joseph Koterski (Fordham University, New York), Edward Nieznański (Warszawa),  
Andrzej Póttawski, Jan Sochoń (UKSW, Warszawa), Stanisław Wszolek (UPJPII, Kraków),  
Paul Weingartner (Universität Salzburg), Gerhard Zecha (Universität Salzburg)

**Kwartalnik recenzowany** / Peer-reviewed Quarterly

Wersja referencyjna / Original version

**Redakcja** / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Anna Latawiec

Zastępcy redaktora / Deputy Editors: Jan Krokos, Anna Lemańska

Sekretarze / Assistant Editors: Grzegorz Bugajak, Kordula Świątorzecka

Redaktor tomu / Volume Editor: Piotr Leśniak

**Redaktorzy językowi** / Language Editors

Wiesława Tomaszewska, Alina Brzuska-Kępa (język polski), Simone Marini (English)

**Skład** / Typesetting

Maciej Faliński

**Adres redakcji** / Editorial Office

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa  
spch@uksw.edu.pl

**Druk i oprawa** / Print and binding

volumina.pl Daniel Krzanowski  
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

**Prenumerata** / Subscriptions

Wydawnictwo Naukowe UKSW

Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

wydawnictwo@uksw.edu.pl, tel. 22 561 89 23

**<http://spch.uksw.edu.pl>**

# SPIS TREŚCI

## ARTYKUŁY

PIOTR LEŚNIAK Stawanie się osobą jako proces	7
HENRYK BENISZ O stawaniu się (o)sobą na drodze przezwyciężania samego siebie. Projekt radykalnej antropologii (neo)coachingowej	39
KAROL MICHALSKI Religia jako radykalne dążenie do sensu w logoterapii Viktora E. Frankla	75
TOMASZ FEMIAK Narodziny terapii filozoficznej z ducha antyku. W kierunku stawania się osobą	109
PIOTR JANIK O sensowności uczuć. Dziedzictwo myśli Edyty Stein	127
ILLYA REYDERMAN, ANASTASIIA ZINEVYCH The “double being” of the human being: culture as the basis for becoming a personality	143
MAGDALENA WOŹNIEWSKA-DZIAŁAK Patriotyzm w filozofii praktycznej Karola Libelta. Wokół rozprawy <i>O miłości ojczyzny</i>	163

## TABLE OF CONTENTS

### ARTICLES

PIOTR LEŚNIAK The process of becoming a person	7
HENRYK BENISZ Becoming yourself on the path of self-overcoming. A project of radical anthropology in the (neo)coaching	39
KAROL MICHALSKI Meaning and God. Religion in Viktor E. Frankl's Logotherapy	75
TOMASZ FEMIAK The birth of philosophical therapy from the spirit of antiquity. Toward becoming a person	109
PIOTR JANIK The significance of feelings. Stein's legacy	127
ILLYA REYDERMAN, ANASTASIIA ZINEVYCH The "double being" of the human being: culture as the basis for becoming a personality	143
MAGDALENA WOŹNIEWSKA-DZIAŁAK Patriotism in the practical philosophy of Karol Libelt. On his treatise <i>On the love of the Fatherland</i>	163

Pierwsze sześć artykułów tego numeru stanowi całość. Wspólnym mianownikiem tych tekstów jest pytanie o osobę ludzką w kontekście procesów dojrzewania, samopoznania i transformacji, jakie towarzyszą różnym rodzajom praktyki filozoficznej. Jest to pokłosie konferencji *Wokół idei doradztwa filozoficznego V. Stawanie się osobą*, która odbyła się w grudniu 2019 roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego. Zbiór powstał z inspiracji księdza dr. hab. Grzegorza Bugajaka, profesora UKSW, który brał udział w początkowej fazie jego redagowania. Począwszy od pierwszej konferencji poświęconej idei doradztwa filozoficznego w roku 2015 Ksiądz Profesor nie tylko brał aktywny udział w obradach plenarnych i sesjach warsztatowych, ale też poprzez ożywioną korespondencję inspirował, tłumaczył i wskazywał kierunki możliwego rozwoju. Sprawa żywej filozofii, która na wzór antyczny konfrontuje się z praktyką życia, bardzo leżała na sercu Księdzu Profesorowi. Jego niespodziewana śmierć w maju 2020 roku nappełniła nas wszystkich bólem i przerwała jego pracę nad redakcją niniejszego tomu.

Zebrane tu teksty ukazują różne aspekty praktyki filozoficznej od konkretnych przykładów zastosowania filozofii w terapii (logoterapia, terapia filozoficzna) po rozważania antropologiczne, których celem jest dostarczenie narzędzi pojęciowych przydatnych w praktyce doradztwa filozoficznego, coachingu, psychoterapii czy doradztwa duchowego.



PIOTR LEŚNIAK

## STAWANIE SIĘ OSOBĄ JAKO PROCES

**Streszczenie:** Pierwsze trzy części mają charakter wstępny. Ich zadaniem jest, na podstawie filozofii procesu Whiteheada, zdefiniować podstawowe terminy, takie jak cielesność, osoba ludzka, świadomość, jedność osobowa, etapy, fazy i wymiary procesu stawania się osobą. Szczególnie istotne dla rozumienia pojęcia osoby ludzkiej okazuje się właściwe rozumienie pojęcia Boga. Wskazano różnice pomiędzy Platońską i Arystotelesowską teologią oraz psychologią, szczególnie w aspekcie duszy pożądlivej. W kolejnych częściach omówione są etapy stawania się osobą ludzką: dzieciństwo, dorosłość i dojrzałość. Każdy z nich przedstawiony zostaje z perspektywy łączącej wymiar cielesny z duchowością. W ostatnim rozdziale podjęto próbę wysłowienia niektórych Platońskich intuicji psychologicznych w języku współczesnym. Przede wszystkim zrekonstruowano Platoński opis stawania się osobą dojrzałą poprzez rozwój duchowo-psychologiczny opisany w *Państwie*. Prowadzi to do ukazania Platonizmu jako podstawy nowoczesnej praktyki terapeutycznej.

**Słowa kluczowe:** osoba, rozwój, proces, stawanie się, psychologia Platona

1. Wstęp.
2. Osoba ludzka i jej ciało.
3. Etapy, wymiary i fazy stawania się osobą ludzką.
4. Jedność osoby. Bóg jako jedna osoba i jako jedność osób.
5. Etapy życia ludzkiego. Dzieciństwo.
6. Wchodzenie w dorosłość. Budowanie samodzielności.
7. Dojrzała osoba ludzka.
8. Uczucia duchowe i emocje ciała. Nieświadome wymiary osoby ludzkiej w ujęciu Platona.
9. Podsumowanie.

### 1. WSTĘP

Wśród pytań filozoficznych trudno wskazać bardziej fundamentalne i ważne pytanie, niż to o osobę ludzką, jej sposób istnienia, kierunek rozwoju i przeznaczenie. Tekst jest próbą odpowiedzi na to pytanie w oparciu o teksty Platona, filozofię procesu Alfreda Whiteheada oraz inspiracje płynące ze współczesnego, tzw. ucieleśnionego podejścia w psychologii poznawczej. Być może nie bez wpływu na treść zaproponowanych odpowiedzi pozostaje fakt, że autor stawia sobie

to pytanie jako wierzący chrześcijanin, jednak tekst nie ma żadnych intencji apologetycznych. Metodą czytania Platona przyjętą w tym tekście jest uznanie jego dialogów, zgodnie z sugestią Pierra Hadota, za zapis pewnej praktyki duchowo-terapeutycznej i interpretowanie sensu jego doktryny w świetle współczesnej praktyki coachingu, doradztwa i terapii filozoficznej. Filozofia procesu z kolei jest traktowana, zgodnie z zaproszeniem samego Whiteheada jako zespół pojęć i intuicji „do twórczego rozwijania” w konkretnych zastosowaniach.

Żyjemy w czasach, w których pojawia się paląca potrzeba filozofii praktycznej w platońskim rozumieniu. Społeczeństwa Zachodu przeżywają współcześnie „epidemię” różnego typu zaburzeń procesu stawania osobą ludzką. Dotyczy to zarówno dzieci, młodzieży jak i osób dorosłych. Najczęściej diagnozowana wśród zaburzeń rozwojowych jest nadpobudliwość psychoruchowa (ADHD) oraz zaburzenia w rozwoju komunikacji i nawiązywania relacji społecznych zaliczane do szeroko rozumianego spektrum autyzmu. Wśród dorosłych zaburzenia w rozwoju kompetencji społecznych przejawiają się najwyraźniej we wzroście liczby osób niezdolnych do podejmowania długotrwałych zobowiązań – osób, które nie potrafią budować trwałych i satysfakcjonujących związków z innymi ludźmi, niezdolnych do głębokiego rozumienia intencji innych osób oraz brania odpowiedzialności. Diagnoza źródeł tych procesów i refleksja nad sposobami zapobiegania im w przyszłości wymaga nie tylko wąsko specjalistycznych analiz socjologicznych, psychologicznych czy kognitywistycznych, ale też syntez filozoficznych nawiązujących stylem do sposobu uprawiania filozofii w starożytności.

## 2. OSOBA LUDZKA I JEJ CIAŁO

Należy przede wszystkim odróżniać osobę ludzką od bytu fizycznego konkretnego człowieka – jego ciała, pojmowanego jako obiekt fizyczny w czasoprzestrzeni, ale też, co istotne, od ciała czującego, pojmowanego jako podmiot procesów biologicznych. Ciało ludzkie



tylko w tym pierwszym znaczeniu jest badany narzędziami nauk przyrodniczych „przedmiotem fizycznym”. Osoba istnieje w czasie inaczej nie tylko niż przedmioty materialne, ale też inaczej niż podmioty biologiczne. Poważnym błędem jest nie tylko odrzucanie istnienia osobowego centrum człowieka (Platońskie pojęcie duszy nieśmiertelnej), ale też pojmowanie osoby jako podmiotu czysto racjonalnego z pominięciem jej podmiotowości biologicznej (Platońskiej duszy śmiertelnej). Błąd ten ma długi rodowód. Wywodzi się od Kartezjusza (choć, jak to zostanie dalej uzasadnione, jego początki sięgają Arystotelesa) wzmocniony zostaje autorytetem Kanta i utrwalony przez podział nauk na humanistyczne i przyrodnicze, wzdłuż linii inspirowanej kartezjanizmem. Ten sposób myślenia ma swoje uzasadnienie w metodologicznej różnicy pomiędzy naukami przyrodniczymi a humanistycznymi, stoi jednak w sprzeczności z żywą duchowo-cieleśną rzeczywistością osoby ludzkiej.

Idea stawania się osobą w przedstawionym tu ujęciu procesowym zakłada odrębność bytową sfery osobowej oraz biologicznej a zarazem ich powiązanie w procesie dorastania i dojrzewania człowieka oraz w „mikroprocesach” składających się na każdą z „kropel naszego doświadczenia”. Osoba duchowa, o której mówimy w tym tekście, nie jest tajemniczym *homunculusem* ukrytym gdzieś w ciele fizycznym, lecz żywym człowiekiem – uczestnikiem rzeczywistości społecznej, podejmującym wybory, decyzje i zobowiązania, przeżywającym emocje i uczucia, doświadczającym narodzin, dorastania, dojrzewania i umierania. Znamienne jest to, że pojęcie osoby jako „istoty duchowej” zostaje w tym tekście dookreślone na drodze prowadzącej przez zagadnienie ludzkiej cielesności, która w świetle współczesnych badań okazuje się czymś bardzo odległym od mechanistycznej wizji Kartezjusza. Dopiero odsłonięcie rzeczywistości ciała ludzkiego jako ciała własnego (*la chair* Maurice’a Merleau-Ponty’ego) albo ciała żywego (*der Leib* u Edyty Stein) czy mówiąc językiem Platona duszy afektywnej (*epithymetikon*) pozwala ukazać we właściwym świetle rzeczywistość ludzkiego ducha.

Osoba ludzka istnieje w dwu rzeczywistościach. Jako osoby obdarzone racjonalnością (dusze rozumne) należymy do obszaru bytowego, który Platon określał terminem *aion* i wiązał z nieustającą stwórczą aktywnością Boga. Jako czujące, żywe organizmy istniejemy w czasie *chronos* – podlegamy rytmom przyrody, do której należą nasze ciała wraz z ich śmiertelną duszą stwarzaną według Platona przez pochodzących od Stwórcy bogów. Można powiedzieć, że człowiek jako osoba istnieje w dwu wymiarach czasu: w odmierzonym przez zegary czasie fizycznym oraz w samym rdzeniu swojej istoty w niefizycznym trwaniu. Stawanie się tą konkretną osobą ludzką, którą teraz jestem, jest składnikiem procesu stwarzania, który dokonuje się poprzez nieustanne wkraczanie w czas fizyczny wiecznego Teraz Boga. Człowiek stając się osobą uczestniczy w procesie, który Platon opisuje jako „nakłanianie konieczności” (czyli tego, w obszarze naszego doświadczenia, co przejawia się na poziomie odczuwania ciała jako stały napływ nasyconych emocjonalnie treści), aby „posłuchała mądrych rad rozumu”<sup>1</sup>. Dla przykładu, stajemy się matką lub ojcem w znaczeniu osobowym nie poprzez to, co wymusza na nas niejako konieczność biologicznych, naturalnych procesów, ale poprzez dobrowolną motywację świadomego i trwałego uczestniczenia w relacji osobowej z dzieckiem. Proces „stawania się rodzicem” jest dobrą ilustracją tego niezwyklego splotu – trwania w relacjach osobowych, pomimo nieustannych przemian fizycznych i emocjonalnych, jakim podlega jednostka ludzka. Dojrzałość płciowa jest warunkiem koniecznym fizycznego macierzyństwa, jednak do macierzyństwa i ojcostwa jako relacji duchowej istoty ludzkie dojrzewają nie poprzez biologiczne procesy rozwoju układu rozrodczego, ale poprzez umiejętność uświadamiania sobie relacji osobowych, co wyraża się między

---

1 „W rzeczy samej pochodzenie tego świata jest mieszane: powstał on dzięki połączeniu konieczności (*ananke*) z rozumem (*noos*). Rozum jednak (...) ją przekonał, aby skierowała do dobrego, (...) rzeczy, które powstawały. W ten sposób pod wpływem konieczności, która się dała przekonać mądrym radom, powstał ten świat na początku”. Platon, *Timajos Kritias albo Atlantyck*, tłum. z gr. P. Siwek, Warszawa 1986, 60, (48a).

innymi w gotowości przyjęcia określonych zobowiązań. Macierzyństwo i ojcostwo w sensie osobowym nie jest jednak wynikiem jakiegoś jednorazowego zobowiązania prawnego czy moralnego, lecz polega na zdolności do (mniej lub bardziej świadomego) uczestniczenia w procesie stwarzania, co ostatecznie oznacza uczestniczenie w pozaczasowej relacji jaka zachodzi pomiędzy osobami (*hipostasis*) Bożymi. Znaczenie używanych tu terminów „Bóg” oraz „osoba ludzka”, stanie się jaśniejsze, gdy przyjrzymy się analogii, jaka zachodzi pomiędzy Platońskim opisem duszy (jednej w trzech ośrodkach) a trzema rodzajami Jednego Bytu odwiecznie istniejącego.

Celem tekstu jest opis procesu stawania się osobą, który łączy cielesne i duchowe aspekty rozwoju człowieka. Opisane niżej fazy stawania się osobą ludzką ukazują bycie człowiekiem jako proces, w którym od początku osoba duchowa współistnieje z dokonującymi się w czasie przyrody przemianami ciała.

### 3. ETAPY, WYMIARY I FAZY STAWANIA SIĘ OSOBĄ LUDZKĄ

Pojęcie etapu należy przede wszystkim odróżnić od pojęcia fazy. Etapy to fragmenty horyzontalnego wymiaru procesu rozwoju osoby ludzkiej. Jest to dokonujący się w czasie fizycznym, od narodzin do śmierci, proces w zwykłym rozumieniu – polegający na przechodzeniu od zdarzeń początkowych (narodziny) poprzez pośrednie: dzieciństwo, dorastanie i dojrzewanie, do zdarzeń końcowych (śmierć). W kolejnych etapach następują zmiany obserwowalnych własności i przymiotów jednostki ludzkiej pojmowanej jako ciąg zobiektywizowanych zdarzeń. Z kolei fazy to elementy strukturalne tak zwanego „procesu wertykalnego”, który nie jest sekwencją zdarzeń w czasie, może być doświadczony jedynie subiektywnie, i który w ludzkim doświadczeniu przejawia się jako nieustające rodzenie się kolejnych chwil w obszarze wiecznego Teraz. Zgodnie z założeniami metafizyki Whiteheada nie należy pojmować faz wewnętrznego „zrastania się” (*concrecence*) jednostkowych zająć jako następujących po sobie

etapów, ale jako elementy strukturalne bezczasowego trwania<sup>2</sup>. Platon, opisując ten proces wiecznego stawania się (wkraczania w czas tego, co pozaczasowe), wskazuje jego trzy aspekty; „to, co się rodzi (*gignomenon*); to, w czym się ono rodzi (*chora*)” oraz to „na czyje podobieństwo formuje się to, co zrodzone” i aby umożliwić słuchaczom zrozumienie tej wysoce abstrakcyjnej idei, Platon używa metafory ludzkiej rodziny: „można porównać do matki, ten czynnik, który przyjmuje, do ojca czynnik, od którego ona przyjmuje; do dziecka zaś naturę pośrednią”<sup>3</sup>.

Od strony subiektywnej stawanie się osobą można opisać jako proces uświadamiania sobie wartości osobowych albo proces dojrzewania do świadomego „przyjmowania” uczuć osobowych. Wyrażenie „przyjmowanie uczuć” opisuje stan psychiczny, który od strony obiektywnej można ująć jako gotowość zaangażowania się osoby w określone wartości lub – bardziej zgodnie z duchem antyku – otwarcie się na oddziaływanie określonych wzorców osobowych (sprawiedliwy – *dikaiois* to ten należący do bogini Dike). Zgodnie z przyjętą tu ontologią, wartości osobowe nie są abstraktami, lecz cechami osób duchowych, które można pojąć jako *ponadczasowe* wzorce, w momencie zaangażowania się jednostki stającymi się w jej indywidualnym doświadczeniu uczuciami – emocjonalną siłą (*dynamis*) wpływającą na sposób działania. Słowa „emocja” używam tu najczęściej w węższym znaczeniu, odnosząc je do emocji pierwotnych związanych ściśle z reakcjami ciała (strach, złość, ból, rozkosz zmysłowa, odraza) i używając zamiennie z terminem „afekt”, natomiast określenie „uczucie”, w szczególności uczucie duchowe, odnosi się do złożonych reakcji emocjonalnych o silnym komponentcie

2 Whitehead używa do opisu wertykalnego wymiaru określenia „proces mikroskopowy” (*microscopic process*), aby zwrócić uwagę na bardziej fundamentalny i nieobserwowalny charakter tego wymiaru stawania się, albo wyrażenia „konkrescencja” (*conrescence*), aby zwrócić uwagę na unifikujący (wiążące wielość w jedno) charakter tego wymiaru. Por. J.B. Cobb, Jr., *Słownik pojęć Whiteheada*, tłum. z ang. Ł. Lamża, Kraków 2016, 145-147.

3 Platon, *Timajos*, dz. cyt., 64.

intelektualnym i uwarunkowanych kulturowo. Najszerzy zakres (najuboższą treść) ma słowo „czucie”, którego używam w technicznym Whiteheadowskim znaczeniu (jako *feeling*): do każdego zaistnienia w jego konkretności i subiektywności (każde zaistnienie posiada „wnętrze”, jest więc rodzajem czucia). Z kolei słowa „uświadamianie” i „świadomy” używam w dwu znaczeniach. W pierwszym, węższym, jako opartej na kompetencjach językowych zdolności odnoszenia się do treści własnych przeżyć, co skutkuje umiejętnością samookreślenia czy autodeterminacji (samoświadomość). Tak rozumiana świadomość nie jest warunkiem koniecznym posiadania doświadczeń osobowych, wymaga ona istnienia ukształtowanej struktury egotycznej i nie pojawia się w okresie wczesnego dzieciństwa. Świadomość w drugim, szerszym znaczeniu (jako podmiotowość powiązana z emocjonalnością i kreatywnością) jest cechą osoby ludzkiej już od urodzenia, podczas gdy rozwój tej drugiej rozpoczyna się dopiero wraz pojawieniem się poczucia odrębności fizycznej własnej osoby, zdolnością tworzenia własnych narracji, pamięcią autobiograficzną i zdolnością wnioskowania o nieobserwowalnych stanach rzeczy takich jak przekonania innych ludzi, tj. po utworzeniu się znanej nam z życia dorosłego struktury egotycznej (około 3–4 roku życia).

Mówienie o trwaniu w relacjach osobowych nawiązuje do używanego przez Kazimierza Dąbrowskiego pojęcia wertykalnego wymiaru (podobne intuicje pojawiają się też u Carla Rogersa) rozwoju człowieka. Według Dąbrowskiego nie można interpretować zachowań człowieka jednowymiarowo. Potrzebne jest uwzględnienie wymiaru wartości moralnych i rozwoju moralnego, który może przebiegać w innym kierunku niż rozwój sprawności biologicznej organizmu. Czasem rozwój osobowy człowieka prowadzi przez okresy cierpienia i dezorganizacji psychofizycznej. Rozwój moralny wymaga porzucenia sposobu bycia opartego na motywacji wyłącznie egocentrycznej. Dokonuje się to często w procesach dezintegracji (dezintegracja pozytywna), rozbicia wewnętrznego, poczucia smutku i niskiej samooceny. Traktowanie tych zjawisk w czysto medyczny sposób jako zaburzeń

wymagających jedynie usunięcia, według Dąbrowskiego, przynieść może więcej szkody niż pożytku. Procesy te stają się zrozumiałe jako składniki rozwoju osobowego dopiero po umieszczeniu ich w dłuższej perspektywie czasowej i rozpoznaniu ich jako środków do celu, jakim jest dojrzałość osobowa.

Odróżnienie wertykalnego i horyzontalnego wymiaru procesu stawania się osobą ma swój odpowiednik w Whiteheadowskim odróżnieniu genetycznego i współrzędnego (*genetic and coordinate*) podziału zaistnień aktualnych. Proces w aspekcie genetycznym Whitehead nazywa zrastaniem się lub konkretyzacją (*concrecence*), z kolei wymiar współrzędny procesu stawania się to wymiar relacji czasowych i przestrzennych pomiędzy ukonkretnionymi już (gotowymi) doświadczeniami. Jest on nam dany w doświadczeniu codziennym jako sekwencje czasowe (diachroniczne) zdarzeń oraz ich układy synchroniczne (przestrzenne). Stąd w naszym doświadczeniu potocznym przekonanie, że istniejemy w gotowej przestrzeni i czasie. Z tego samego źródła pochodzi ogromna rola narracji (uporządkowanych diachronicznie zespołów zdarzeń) w konstytuowaniu się naszego poczucia tożsamości osobowej. Jednak to, co metafizycznie ugruntowuje nasze doświadczenie tożsamości osobowej, jest zgodnie z metafizyką Whiteheada cechą procesu wertykalnego – jest to, dokonujące się poza naszą świadomością, ujmowanie w jedno wielości różnego typu czuć. Nasze ludzkie „zaistnienia”, które odczuwamy od wewnątrz jako kolejne chwile naszego bycia w świecie, są częścią ogromnego procesu, który jest obejmującym cały Wszechświat niekończącym się „zwielokrotnianiem” oraz „integrowaniem” wielości w jedno.

Fazy każdego kolejnego zaistnienia to jego elementy strukturalne dające się wyróżnić we wszystkim, co istnieje aktualnie. Dotyczy to zarówno, kwantów energii w odległych galaktykach, doznań prostych organizmów jak i doświadczeń osób duchowych. Whitehead przyjmuje istnienie trzech faz konkrekcji: fazy inicjalnej (*initial*) albo konformalnej (*conformal*), fazy dopełniającej (*supplementary*) oraz fazy spełnienia (*satisfaction*). Funkcją fazy konformalnej jest przyjmowanie

i odtwarzanie przeszłości, jest to ta funkcja procesów kwantowych, dzięki której świat fizyczny posiada swoją stabilność i regularność. Jej odpowiednikiem w dziedzinie psychicznej jest zarażenie emocjonalne. Faza dopełniająca to faza, której funkcją jest uwypuklenie „swoistości” nowego zaistnienia. Pojawia się tu element pozytywnego lub negatywnego wartościowania. Każde kwantowe wzbudzenie energii ma według Whiteheada pewien element swobody – ma naturę „wibracyjną”. W dziedzinie psychicznej odpowiednikiem tego jest możliwość zmiany podmiotowej formy odczuwania. Przejęta od kogoś emocja może, stając się częścią mojego świata, zmienić swój charakter np. – używając przykładu Johna Cobba – zadowolenie z czyjejś porażki może się w moim przeżywaniu zamienić we współczucie. Z kolei, główną funkcją spełnienia jest wpływanie na kolejne zaistnienia. Jest to ten wymiar trwania, który przejawia się w aktywności „formującej” inne zaistnienia.

Zakładam, że kolejne etapy życia człowieka (dzieciństwo, dorosłość, dojrzałość) można powiązać z fazami w ten sposób, że każdy z etapów uwypukla cechy określonej fazy procesu wertykalnego. Dzieciństwo (w szczególności to wczesne) akcentuje fazę inicjalną zaistnienia, dorosłość fazę dopełniającą, a dojrzałość fazę spełnienia. Każda chwila naszego ludzkiego życia jest w tym sensie obrazem jego całości. Można to też zinterpretować po Platónsku, traktując etapy jako poziomy rozwoju miłości albo przypisując etapom odpowiednie rodzaje dusz i odpowiadające im cnoty (dzieciństwu umiarkowanie, dorosłości męstwo, a dojrzałości roztropność), albo najogólniej: wskazując, że na każdym z etapów przejawia się najsilniej jeden z rodzajów Bytu: „Macierz” (*chora*) w okresie dzieciństwa, drugi rodzaj czyli „To, co powstaje” w okresie dorastania i pierwszy rodzaj, czyli „Ten, który odwiecznie istnieje” (Byt prawdziwy) na etapie dojrzałości. Intuicje te nabiorą większej precyzji w dalszej części artykułu.

#### 4. JEDNOŚĆ OSOBY. BÓG JAKO JEDNA OSOBA I JAKO JEDNOŚĆ OSÓB

Pojęcie osoby, jakim posługuje się Whitehead, wymaga pewnego uzupełnienia. Początkowo używa on pojęcia „społeczność (sekwencja) osobowa” dla opisanego ciągu zaistnień cechujących się pewną wspólną formą. W tym znaczeniu nie tylko organizmy żywe, ale nawet poszczególne zdarzenia z historii elektronu należałoby uznać za przejawy porządku osobowego. Następnie określa osobę jako sekwencję „końcowych zaistnień doświadczających” (*final percipient occasion*), których egzemplifikacją są proste doświadczenia zmysłowe ssaków. W ciągu zdarzeń o charakterze fizycznym w układzie nerwowym sekwencje osobowe pojawiają się jako ich „zwieńczenie”. Whitehead nazywa je „osobą żyjącą”. Osoba w tym znaczeniu jest już zdolna do uczenia się, jednak nadal takie pojęcie osoby nie pozwala wyjaśnić, na czym polega wchodzenie w dojrzałe relacje osobowe.

Stajemy się osobami dzięki bliskim nam ludziom – uczestnicząc w relacjach osobowych – biorąc (w większości odbywa się to niezależnie od naszych w pełni świadomych doświadczeń) od wychowawców, korzystając na swój sposób, a następnie przekazując ten „dar emocjonalno-kulturowy” naszym wychowankom. Pomijając w tym procesie szczegóły i pozostawiając jedynie samą strukturę: przejmowanie-modyfikowanie-przekazywanie, jest to najogólniejsza postać każdego zaistnienia, w tym Boga. Bóg w systemie Whiteheada nie jest wyjątkiem od reguł, lecz ma być najpełniejszą egzemplifikacją zasad metafizycznych. Gdzie jednak w Whiteheadowskim pojęciu Boga jego indywidualność i tożsamość osobowa? Głównym przedmiotem zainteresowania Whiteheada, który filozofią Boga zajmuje się zdaje się w efekcie badań nad filozofią przyrodoznawstwa, pozostaje kosmologia (książka *Process nad Reality* nosi podtytuł *An essay in cosmology*). Stąd, być może, akcentowanie w pojęciu Boga jego niezmiennej natury Pierwotnej (*Primordial*), która jest ontycznym fundamentem praw przyrody oraz natury Następcej (*Consequent*), która wyraża fakt uczestniczenia Boga w świecie. Bóg Whiteheada



nie jest „imperialnym władcą”, lecz zgodnie z intuicją chrześcijańską współcierpi z człowiekiem, w swej naturze Następczej, będąc jednocześnie nośnikiem ideałów i niezmiennych wzorców. Whiteheadowski Bóg, pomimo podziwu, jaki myśliciel ten wyraża wobec Platona, bardziej jednak przypomina Boga Arystotelesa – jest jedynie przyczyną celową świata, nie ma mocy sprawczej – jest przedmiotem podziwu, wabi zaistnienia aktualne w stronę swojego Piękną. Tym, co w systemie Whiteheada jest dynamicznym źródłem odwiecznego powstawania, nie jest Bóg, lecz kreatywność (*creativity*), traktowana jako zasada pierwotna i niedefiniowalna, porównywana przez Whiteheada do Arystotelesowskiej materii pierwszej. Jednak już starożytni (Plotyn) zauważyli, że Arystotelesowska teologia nie należy do jego największych osiągnięć. Platońska wizja „Boga w trzech przejawach”, który odwiecznie stwarza świat i nie potrzebuje do tego niczego (sic! – język polski ze swoją nielogicznością pozwala wyrazić tę nieortodoksyjną, ale zaskakująco głęboką myśl), wydaje się intuicjom chrześcijańskim dużo bliższa niż Arystotelesowska. Należy jednak odrzucić stereotypowe interpretacje. Przede wszystkim należy podkreślić, że Platoński Bóg-Stwórca nie jest rzemieślnikiem w dosłownym sensie, który potrzebuje „materiału”, aby inicjować proces stworzenia i który winą za obecny stan swojego dzieła może obarczyć niedoskonałość budulca. Bóg-Stwórca jest personifikowany w opisie Platona podobnie jak wszystkie byty w obszarze Platońskiego Nieba, nie jest też jakąś kosmiczną biblioteką, ale rzeczywistością osób duchowych biorących aktywny udział w stwarzaniu świata. Można powiedzieć, że Platon posługuje się „personifikacjami” w opisie Stwórcy w naturalnym odruchu pobożności, niezależnie od tego, że łacińskie pojęcie *persona*, wywiedzione z greckiego *prosopon* upowszechniło się dopiero po Boecjuszu. Banalizowanie<sup>4</sup> genialnego

---

4 Niektóre karykaturalne interpretacje jego ontologii mogą być efektem tego, że sam Platon posługuje się ironią w *Timajosie*. Tekst zawiera dwa opisy stwarzania; opowieść „kosmologiczną” (26c-47e), która jest prawdopodobnie żartem z filozofii Pitagorejczyków

Platońskiego opisu stwarzania było znamienym procesem w tradycji filozofii zachodniej. Zinterpretowano Platońską Chorę jako „materię pierwszą”, następnie uznano, że termin Rzemieślnik (*Demiourgos*) nie odnosi się do samego Boga, tylko jakiegoś Wykonawcy, by w końcu zinterpretować opis odnoszący się do ontologii stwarzania jako rodzaj jednorazowych zleconych „czynności garncarskich”. Przede wszystkim jednak – przez wyłączenie Chory jako Macierzy z Platońskiej „Trójcy” (Ojciec-dawca form, Odwiecznie rodzone Dziecko i rodząca Macierz) – doprowadzono do obrazu bezsilnego i „bezduśznego” Boga, czystego intelektu, samo-mysłzącej się myśli, pozbawionej czucia. Ma to związek z przedstawionym niżej opisem Arystotelesowskiego pojmowania duszy wegetatywnej, której funkcje stają się „czysto mechaniczne” (oderwane od czucia). Podobnie jak Arystotelesowska dusza, Bóg Arystotelesowski pozbawiony zostaje tego, co u Platona jest nośnikiem życia – Macierz staje się materią pierwszą (trudno o bardziej dosadne wyrażenie istoty tego procesu „dekonstrukcji” filozoficznej).

Whitehead zdaje sobie sprawę z wartości pojęcia „chora” rozumianego jako jedność osobowa, zarówno w odniesieniu do ludzi jak i innych bytów w przyrodzie o strukturze osobowej. W *Przygodach idei*, napisanych pięć lat po *Process and Reality* uznaje, że Platoński opis właściwości chory w *Timajosie* jest znakomitym przykładem opisu „tożsamości osobowej, pozbawionej szczegółów ludzkiej natury”. Parafrazuje fragment *Timajosa*, zastępując termin „chora” terminem „tożsamość osobowa”: „tożsamość osobowa jest rzeczą, która przyjmuje wszystkie zdarzenia ludzkiego istnienia (...). Stanowi jakby naturalną macierz wszystkich poruszeń życia. (...) To jego koncepcja podłoża (*hypodochē*) lub miejsca (*chora*), którego jedyną funkcją

---

i opowieść „ontologiczną”(48a-53b), która zawiera poglądy samego Platona Por. Z. Król, *Platon i podstawy matematyki współczesnej*, Nowa Wieś 2005, 87 oraz K.M. Sayre, *Plato's late ontology*, Princeton 1983.

jest narzucanie jedności zdarzeniom składającym się na przyrodę”<sup>5</sup>. Whitehead pomimo często wyrażanego sprzeciwu wobec Arystotelesowskiego substancjalizmu interpretuje Platońskie pojęcie „chora” po Arystotelesowsku. Nie zauważa, że u Platona Chora stanowi o jedności osobowej wszystkich bytów (nie tylko „bytów w przyrodzie”), nie wyłączając żadnej z osób duchowych<sup>6</sup>, w szczególności Boga, i nie zauważa, że to wspomniana „Platońska Trójca” jako Jedno stanowi najdoskonalszy Prawzór osobowej jedności.

## 5. ETAPY ŻYCIA LUDZKIEGO. DZIECIŃSTWO

Każdy z wyżej wymienionych etapów ma swój okres wczesny, środkowy i późny. W przypadku dzieciństwa pierwszym przełomowym momentem jest tak zwana rewolucja czterolatka. Okres środkowy dzieciństwa trwa od tego momentu do początku okresu dojrzewania, tj. do około 13-14 roku życia, kiedy rozpoczyna się ostatnia faza dzieciństwa, będąca jednocześnie wchodzeniem w etap dorosłości. W okresie wczesnego dzieciństwa dziecko integruje swoją osobowość poprzez ruch i emocje bez udziału mowy artykułowanej. Niemowlę posługuje się ciałem jako narzędziem odbierania, przeżywania i wywoływania emocji. Treści, jakimi posługuje się umysł dziecka, nie są pojęciowymi reprezentacjami, lecz ucieleśnionymi emocjami, których najistotniejszym kontekstem jest bezpośrednio odczuwana więź z opiekunami. Psychoanalitycy określają ten stan umysłu – poprzedzający ukształtowanie się „ja społecznego” – jako „sen o wszechogarniającej opiece”. Jest to jednak, jak wskazują takie zjawiska jak np. „zespół przeżuwania”<sup>7</sup>, stan afektywnej samodzielności

5 A.N. Whitehead, *Przygody idei*, tłum z ang. M. Piwowarczyk, Warszawa 2020, 224-225.

6 „To, co nie mieści się [nie jest objęte przez Chorę] ani na Ziemi, ani gdzieś w Niebie, jest niczym”. Por. Platon, *Timajos*, dz. cyt. 67.

7 Zespół przeżuwania to zaburzenie funkcji przyjmowania i absorpcji pożywienia u niemowląt na tle psychicznym (diagnozuje się je, gdy brak somatycznych przyczyn zaburzenia). Występuje wówczas, gdy niemowlę nie ma zaspokojonej podstawowej potrzeby więzi

i kreatywności. Jagna Brudzińska nawiązując do późnych prac Edmunda Husserla wprowadza pojęcie „fantazji cielesnej”<sup>8</sup>, aby opisać ten rodzaj „intencjonalności”, którym posługują się niemowlęta. Platon mówi o „doznawaniu na sposób pożądania” (*meta epithymia*) pisząc o duszy pożądliwej (*epithymetikon*), która jest w jego koncepcji ośrodkiem czucia i doznawania afektów. Jest to jednak (w dużej mierze za sprawą Arystotelesa) chyba najczęściej błędnie interpretowany aspekt Platońskiej psychologii. Przejawia się on najsilniej w pierwszym etapie rozwoju osoby i jest niezwykle istotny z punktu widzenia terapeutycznego.

Niemowlę jest od urodzenia osobą pośród innych osób. Pomimo swej niesamodzielnosci fizycznej, tj. pełnej zależności od opieki dorosłych w kwestiach związanych z przetrwaniem, jest już, jak powiada Colwyn Trevarthen<sup>9</sup>, samodzielnym i twórczym uczestnikiem kultury oraz podmiotem w relacjach interpersonalnych. Rodzimy się z umiejętnością rozpoznawania intencji oraz emocji innych ludzi, a także gotowością działania we wspólnej przestrzeni znaczeń. Niemowlęta, gdy zaspokojona jest ich podstawowa potrzeba więzi, ujawniają gotowość do zabawy z innymi ludźmi, której swoboda i kreatywność przekracza dalece możliwości innych naczelných. Noworodek jest od początku wrażliwy na obecność innych osób i prowadzi z nimi swoiste negocjacje, których efektem w kolejnych miesiącach jest wytworzenie rytuałów, będących jego sposobem

---

osobowej. Występuje najczęściej u niemowląt wychowujących się bez matki. Włoski psychoanalityk Eugenio Gaddini zauważył, że dzieci mogą w ten sposób prowokować stan psychicznego spełnienia. Po długim okresie „przeżywania” połknięcie pokarmu wywoływało u niemowląt odczucie błogostanu. Por. J. Brudzińska, *Imitation and Individuation*. *Social Imaginaries* 5(2019)1, 81-95.

8 J. Brudzińska, *Becoming a person in the life-world*, *Paradigmi*. *Rivista di critica filosofica* 3(2014), 91-110.

9 Por. C. Trevarthen, *How is it like to be a person who knows nothing? Defining the Active Intersubjective Mind of w newborn Human Being*, *Infant and Child Development* (2010), online Wiley publishers <https://www.slideshare.net/SDRTL/what-is-it-like-to-be-a-person-who-knows-nothing>, dostęp: 2.02.2020.

uczestniczenia w kulturze. Zachowania te nie zostawiają wątpliwości co do osobowego sposobu bycia niemowląt. Jak to pokazują badania Trevarthena, noworodki dostosowują rytm ruchu swojego ciała do rytmu ruchu innych ludzi, w taki sposób, który można uznać za przejaw zdolności wyczuwania emocji oraz zamiarów<sup>10</sup> (oprócz obserwacji zachowania potwierdzają to też wyniki badań neurologicznych, m.in. neuronów lustrzanych). Niemal od razu po urodzeniu ujawnia się u niemowląt trwała dyspozycja do tworzenia emocjonalnej więzi z innymi osobami, która jest podstawą rozwoju naszej kulturowej inteligencji. Urodziliśmy się, jak powiada Trevarthen, aby przeżywać różne stany, dawać im wyraz, wzbudzać zainteresowanie nimi u innych oraz wywoływać emocjonalne reakcje na nasze przeżycia u innych ludzi. Jego zdaniem, badania nad zachowaniem niemowląt, jeśli tylko społeczność naukowa uświadomi sobie ich znaczenie, powinny doprowadzić do powstania nowej psychologii, opartej na idei kreatywności i wspólnotowości ludzkiego poznania<sup>11</sup>. Nasze stawanie się osobą we wczesnym dzieciństwie nie polega na przechodzeniu z jakiegoś nieświadomego, „czysto zwierzęcego”, całkowicie bezosobowego poziomu bycia na poziom osobowy. Opanowanie języka czy zdolność świadomego myślenia pojęciowego nie są warunkami koniecznymi naszego przeżywania relacji osobowych. Odwrotnie, zdolności językowe mogą rozwinąć się w człowieku jedynie na bazie bardziej pierwotnych umiejętności nawiązywania relacji z innymi ludźmi.

Odróżnienie relacji, jakie osoby ludzkie nawiązują na poziomie czującego ciała, od relacji na poziomie umysłu pojęciowego jest przydatne nie tylko w kontekście ogólnych teorii rozwoju osobowego. Jest podstawą nowoczesnego podejścia do autyzmu dziecięcego, dającego

---

10 Trevarthen podaje przykład trzymiesięcznego niemowlęcia, które lewą ręką porusza w rytm (dość skomplikowany) kołysanki śpiewanej przez matkę z około półsekundowym wyprzedzeniem. Czyni to w taki sposób, że profesjonalny dyrygent poproszony o analizę tego zdarzenia uznaje to za doskonały przykład dyrygentury.

11 Por. tamże, 7-8.

nadzieję na opracowanie doskonalszych metod terapeutycznych. Shaun Gallagher<sup>12</sup> podejmuje krytykę klasycznego modelu poznawczego w badaniach autyzmu tzw. teorii teorii (*theory-theory approach*). W modelu tym istotą autyzmu jest niezdolność brania pod uwagę stanów mentalnych innych osób. Głównym argumentem za tym podejściem były badania dzieci „testem fałszywego przekonania”<sup>13</sup>. Dzieci ze zdiagnozowanym autyzmem, w przeciwieństwie do innych dzieci, odpowiadają na pytania tak, jakby ich własna perspektywa poznawcza była jedyną – nie biorą pod uwagę zmian stanów mentalnych innych osób. Według Gallaghera model umysłu, na jakim opiera się teoria teorii, choć zgodny z paradygmatem poznawczym pokaźnej części współczesnej kognitywistyki, jest błędny.

Stawanie się osobą w okresie tzw. rewolucji czterolatka nie polega na uzyskaniu czysto kognitywnych kompetencji (powstanie reprezentacji stanów umysłowych), lecz jest wynikiem ewolucji umiejętności interpersonalnych, w szczególności rozwoju kompetencji w obszarze tzw. intersubiektywności wtórnej, która musi nadbudować się na pierwotnej (emocjonalno-ruchowej) intersubiektywności rozwijającej się już od momentu urodzin. Istotą autyzmu nie jest brak określonych „reprezentacji umysłowych”, lecz zaburzenie interakcji społecznych, które ma swoje źródło w problemach związanych z łączeniem ruchu, percepcji i wspomnianego wyżej rezonansu emocjonalnego. Dopiero pojmowanie rozwoju umysłowego w paradygmacie dynamicznym, tj. pojmowanie umysłu niemowlęcia jako podmiotu aktywnie czującego i osadzenie myślenia na fundamencie emocjonalnym i praktycznym

---

12 S. Gallagher, *Understanding Interpersonal Problems in Autism: Interaction Theory as An Alternative to Theory of Mind*, <https://www.researchgate.net/publication>, dostęp 6.05.2020.

13 Test polega na tym, że jedna osoba chowa przedmiot w miejscu A, odchodzi, a druga przekłada go w miejsce B i także odchodzi. Kiedy wraca pierwsza osoba, zadajemy badanemu dziecku pytanie: „Gdzie pierwsza osoba poszuka przedmiotu?” M. Białecka-Pikul, *Krytycznie o sposobach badania teorii umysłu. Dziecięce strategie radzenia sobie z rozumieniem stanów mentalnych na materiale metafor*, *Psychologia Rozwojowa* 12(2007)1, 23-36.

związanym z umiejętnością rozumienia emocji oraz intencji innych ludzi, tłumaczy nie tylko deficyty poznawcze, ale też charakterystyczne zachowania autystyków, takie jak upodobanie do powtarzania określonych czynności, persewacje i echolalie, nietypowe powtarzalne sposoby poruszania się oraz nadmierną reaktywność.

Podsumowując, istotną kwestią z punktu widzenia filozoficznego jest rozumienie człowieka w okresie wczesnego dzieciństwa jako osoby. Przydatne do tego celu jest pojęcie czucia ciała i afektów cielesnych, tak jak jest ono rozumiane w psychoanalizie genetycznej Jagny Brudzińskiej, ale też w Platońskiej psychologii. Pojęcie „umysłu ukrytego” charakterystyczne dla modeli wejście-wyjście (*Input-Output*) lub „modeli kanapkowych” we współczesnej kognitywistyce ma sens dopiero w odniesieniu do struktur myślenia pojęciowego, które powstają w późniejszym okresie rozwoju. Błędem jest traktowanie umysłu małego dziecka jako „wewnętrznego przetwornika danych”, tajemniczego „procesora” ukrytego w mózgu i nadającego znaczenie poruszeniom ciała. Procesy „myślenia ciałem” jakie zachodzą we wczesnym dzieciństwie są w nas bazą i tłem dla myślenia pojęciowego.

## 6. WCHODZENIE W DOROSŁOŚĆ. BUDOWANIE SAMODZIELNOŚCI

Dzieciństwo biologiczne w naszym kręgu kulturowym trwa do ok. 13-15 roku życia (u dziewcząt krócej niż u chłopców). Jego koniec znamionują wyraźne zmiany budowy fizycznej – nie tylko dojrzewanie płciowe, ale też znaczące zmiany w sposobie funkcjonowania i budowie mózgu. Nadal następuje „wielkie wymieranie” neuronów, które rozpoczyna się już od urodzenia i trwa do około 17 roku życia, przede wszystkim jednak następuje wzmacnianie niektórych połączeń i mielinizacja neuronów. Charakterystyczną cechą tego etapu rozwoju mózgu jest intensywna przebudowa w obszarach podkorowych i brak rozwoju w korze nowej. Obrazowo ujmuje to Marek Kaczmarczyk: „Nowe obszary, w tym sama kora mózgowa wydają się zwlekać, jakby

czekały na powstanie fizjologicznej bazy, pewnego oparcia na sprawdzonym podłożu, utrwalonym w odległej przeszłości. W krytycznym momencie nastolatek obdarzony jest w pełni dojrzałymi strukturami podkorowymi i niedojrzałą korą mózgową, niezdolną do przejścia pełnej kontroli”<sup>14</sup>. Mózg nie przestaje się rozwijać przez cały okres dorosłości, pełną sprawność uzyskuje dopiero w momencie kiedy wchodzimy w okres nazwany tu przeze mnie dojrzałością, czyli po 40 roku życia. Dopiero wówczas mózg może w pełni wykorzystać potencjał kory przedczołowej, gdzie znajdują się ośrodki naszego racjonalnego myślenia i skąd, używając Platońskiej formuły, może on „jak ze szczytu cytadeli” wysyłać skuteczne dyspozycje dla całego organizmu. U nastolatków kora czołowa i przedczołowa nie są jeszcze w pełni rozwinięte. Trwa również budowa połączeń pomiędzy tymi strukturami a częścią limbiczną. Mózg w tej fazie rozwoju jest szczególnie wrażliwy na działanie tzw. „układu nagrody”, czyli połączeń, które powodują wytwarzanie w korze czołowej opioidów endogennych wywołujących uczucie przyjemności. Czynności prowadzące do wytwarzania tych związków chemicznych domagają się powtarzania, czyniąc mózg młodego człowieka szczególnie podatnym na uzależnienia.

Powyższych uwag na temat rozwoju mózgu nie należy interpretować deterministycznie np. jako uzasadnienia permissywizmu w podejściu do poszukiwania przyjemności przez nastolatków. Wręcz przeciwnie, badania te ukazują mózg jako twór niezwykle plastyczny. Dokonywanie określonych wyborów, działanie pod wpływem określonego typu odczuć powoduje zmiany w budowie mózgu, który wzmacnia połączenia często używane. Mózg dostosowuje się do osoby, a nie osoba do swojego mózgu! Kieruje to naszą uwagę w stronę mechanizmów społecznych i jest kolejnym argumentem na rzecz prymatu sfery duchowej wobec fizycznej.

---

<sup>14</sup> M. Kaczmarczyk, *Szkoła neuronów. O nastolatkach, kompromisach i wychowaniu*, Słupsk 2018, 68.



W społeczeństwach cywilizacji zachodniej młody człowiek zmuszony jest na tym wczesnym etapie rozwoju swojego mózgu stawiać sobie pytania o swoją drogę życiową (pojawiają się długoterminowe plany), dokonywać istotnych dla swojego życia wyborów (np. wybór szkoły, związany z przyszłym zawodem). Adolescencja jest czasem „przełomu”, przejścia od sposobu funkcjonowania, w którym zależy w pełni od rodziców do funkcjonowania autonomicznego. Od strony psychologicznej oznacza to, że jednostka nie może już przeżywać uczuć i wartości rodziców jako własnych, lecz staje się podmiotem samodzielnym, zdolnym wchodzić w związki z innymi osobami i podejmować długoterminowe zobowiązania. Bunt nastolatków jest symbolem tego procesu, który ma prowadzić do rozwoju niezależnej osobowości. Od strony pozytywnej oznacza to zdolność uświadomienia sobie swojej odrębności, przede wszystkim niezależności od świata uczuć i wartości rodzicielskich. Gordon Allport mówi o pojawieniu się w tej fazie życia „dążeń propriacyjnych” – długoterminowych dążeń (proprium to w tym ujęciu pierwotne centrum osobowe), które nie mają charakteru afektywnego, lecz są wynikiem wglądu w wartości.

Dorosłość<sup>15</sup> polega na samodzielnym pełnieniu ról społecznych, co oznacza umiejętność samodzielnego podejmowania decyzji, odpowiedzialność moralną i prawną, a także zdolność podejmowania długoterminowych zobowiązań. Warto zwrócić uwagę na kontrast pomiędzy biologicznym uposażeniem młodego człowieka a wymogami, jakie nakłada na niego społeczeństwo. Nie pozostawia to złudzeń, że dojrzałym członkiem społeczeństwa muszą stworzyć warunki umożliwiające młodym ludziom wejście w świat odpowiedzialności. Kultury pierwotne posiadały szereg obrzędów inicjacyjnych, które pozwalały przeżywać świadomie trudny etap przejścia od dzieciństwa

---

15 Zdolność do samodzielnego pełnienia ról społecznych nazywa się niekiedy dojrzałością, ja używam tu pojęcia dorosłość, termin dojrzałość rezerwując dla okresu niżej opisanego.

do dorosłości. Obrzęd przekazania czuringów<sup>16</sup> w społeczeństwie Aborygenów w Australii służył symbolicznemu przekazaniu siły Przodków. Czuringi – kamienie symbolizujące moc plemienia i przekazywane w momencie inicjacji – miały moc podwójną: odwoływały się do ambicji, ale też głębiej zakorzenionych uczuć swojskości i więzi rodzicielskiej pozwalających zachować pogodę ducha również w chwilach zagrożenia. Wydaje się, że intencją Jezusa w modlitwie Pańskiej (*Ojcze nasz*) jest nawiązanie do tej podstawowej potrzeby, ale już bez plemiennego partykularyzmu, choć w formule modlitwy wspólnotowej – podmiotem w tej modlitwie nie jest „ja”, lecz „my” pojmowane jako najbliższa społeczność.

Potrzeba samorzutności, posiadania osobistych dążeń i pragnienie doświadczania wolności, jaka jest naturalną cechą człowieka w okresie dorastania, nie może być traktowana jako wyznacznik człowieczeństwa. Wydaje się, że egzystencjalizm, począwszy od Fryderyka Nietzschego, akcentuje tę właśnie fazę (warto przypomnieć, że faza dopełniająca, która w przyjętym tu modelu jest odpowiednikiem etapu dorosłości, cechuje się akcentowaniem właśnie tego wymiaru bycia ludzkiego). Aby móc doświadczać wolności człowiek potrzebuje jednak punktów odniesienia w postaci struktury zastanej. Problemem współczesnego człowieka Zachodu jest nadmiar możliwości, a nie ich brak. Podkreślanie mnogości celów, a przy tym egzystencjalna pustka w świecie „osób dojrzałych”, brak okazji do wykazania osobistej odpowiedzialności, za to wiele okazji do „życia na kredyt”, niedostatek wzorców osobowych, za to bogactwo ofert krótkotrwałego zadowolenia. Ogromna przestrzeń osobistego wyboru i brak podstaw, na których można ten wybór oprzeć. Wartości etyczne wydają się zawieszane w ontycznej próżni. Przyjęcie ich lub odrzucenie jawi się jako decyzja o ogromnym znaczeniu, a jednocześnie

---

16 M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. z ang. S. Tokarski, Warszawa 1988, 23.

jednostka doświadcza poczucia braku kompetencji intelektualnych i osobowościowych, aby ją podjąć.

## 7. DOJRZAŁA OSOBA LUDZKA

W pierwszych etapach życia następuje kształtowanie struktury odrębnego „ja”, które w końcu zyskuje autonomię i wolność pozwalającą mu w pełni oddać siebie innym osobom. Człowiek w dzieciństwie uczy się ujmować siebie jako niezależny podmiot, najpierw jako odrębny byt fizyczny, zdolny do samodzielnego ruchu, a w końcu jako osobę zdolną podejmować samodzielne decyzje i świadomie pełniącą określone role społeczne. Po przełomie w okresie dorastania i względnej stabilności w okresie dorosłości kolejnym przełomem jest tzw. kryzys wieku średniego. W okresie około 40-50 roku życia ludzie często skarżą się na poczucie wypalenia zawodowego lub doświadczają poczucia pustki, nawet pomimo sukcesu zawodowego. Często pojawiają się w tym okresie kryzysy w związkach. Jest to okres przełomu, rzadko kiedy świadomie przeżywany jako etap dojrzewania. Przyzwyczajony do rozwiązywania problemów w świecie zewnętrznym dorosły człowiek, nie zauważa, że to on sam jest problemem. Przyzwyczajony, by realizować ambicje własne, nie zauważa, że jest zapraszany, by przejść przemianę strukturalną. Noetyczna dusza ludzka domaga się teraz pełni swoich praw. Na etapie dojrzałości osoba zaczyna uświadamiać sobie wyraźnie (dopiero teraz ma do tego predyspozycje intelektualne) to, co wcześniej jedynie przeczuwała, że „królestwo jej nie jest z tego świata”.

Greckie słowo *basileion*, użyte w sparafrazowanym tu znanym fragmencie Ewangelii jest terminem stosowanym przez Platona, by opisać ten stan ducha, który osoba osiąga, kiedy zdolna jest do rozumnego królowania (*basileuon auton*), to znaczy, kiedy jej państwo wewnętrzne realizuje ideał sprawiedliwości. Kreśląc obraz człowieka realizującego w największym możliwym stopniu taki ideał, Platon (niemal jak Izajasz w pieśni sługi Bożego), przedstawia wizję

człowieka prostego i szlachetnego, który „choć nikomu krzywdy nie wyrządził, ma opinię najgorszą, aby jego sprawiedliwość była wystawiona na próbę (...) idzie prosto aż do śmierci (...) będzie biczowany, torturowany, więziony i oczy mu wypalą, a w końcu wszelkie zło wycierpiawszy na pal zostanie wbity”<sup>17</sup>. Potrzeba perspektywy drugiej połowy życia, aby uchwycić sens tej wizji. Platońskie *Państwo* otwiera przemowa prostodusznego staruszka Kefalosa, który tak chwali zalety wieku dojrzałego: „im bardziej więdną inne przyjemności cielesne, tym bardziej rosną rozkosze związane z inteligentną rozmową (...), jak człowieka zaczynają nachodzić myśli o śmierci, wtedy się w serce zaczyna wkradać obawa i troska o rzeczy, o które się człowiek przedtem nie troszczył i nie obawiał (...) te bajki o tym, co się dzieje w Hadesie, że ten, co tu ludziom krzywdę robił, musi tam pokutować, człowiek się dotąd z tych rzeczy śmiał, a teraz one mu duszę zawracają”<sup>18</sup>.

Pierwsza księga *Państwa* to konfrontacja dwu postaw człowieka wobec życia, tej dorosłej – praktycznej, ukierunkowanej na wymierny sukces osobisty i uznanie społeczne, charakterystycznej dla pierwszej połowy życia, reprezentowanej tu przez Trzymacha oraz tej dojrzałej – skoncentrowanej na relacjach osobowych, reprezentowanej przez Sokratesa. Po mistrzowsku Platon ukazuje tu niewspółmierność obu tych postaw, którą Jung wyraża dosadną metaforą: to, co rano było wielkie, wieczorem staje się małe, a to, co rano było prawdą, wieczorem staje się kłamstwem. Inna Jungowska metafora – cienia i persony – pozwala od strony psychoanalitycznej uchwycić różnicę pomiędzy osobą dorosłą a dojrzałą. W procesie socjalizacji osoba uczy się mechanizmów obronnych, takich jak wyparcie, projekcja czy racjonalizacje, które pozwalają zachować pozytywny stan emocji kosztem poczucia rzeczywistości. Persona jest tym, co przyjemnie jest nam w sobie widzieć, tym, co odsłaniamy światu, aspekty

---

17 Platon, *Państwo*, tłum. z gr. W. Witwicki, Kęty 1999, 53-54 (361b-362a).

18 Tamże, 14, 18 (328d, 330d).

nieprzyjemne naszego świata zasnuwając cieniem. Charakterystyczne dla etapu persony są radykalne osądy, oparte na szybkich reakcjach emocjonalnych. Tzw. dorosły formułuje zdecydowane osądy pozwalające mu skutecznie działać w rzeczywistości społecznej. Typowa dla osób w drugiej połowie życia jest skłonność dostrzegania pozytywnych aspektów również tego, co dotąd nawykowo traktowali jako „ciemną stronę”.

Ostatnia część *Państwa* to znów nawiązanie do Hadesu i opis sądu nad duszą po śmierci. „Królestwo”, które opisuje Platon w *Państwie*, jest bardziej zaproszeniem do dojrzałości niż propozycją konkretnego rozwiązania politycznego (odpowiedzią na takie zapotrzebowanie wydają się raczej Platońskie *Prawa*). Jest w tym dialogu wiele wątków autobiograficznych: bracia Platona jako rozmówcy, nawiązania do surowego stylu wychowania przez ostrą w słowach matkę i ustępliwego ojca, analizy różnych typów ludzkich, rozważania nad różnymi stylami wychowania oraz ich wpływem na osobowość, w końcu barwny opis duchowej inicjacji, czy duchowego dojrzewiania w postaci metafory jaskini. Warto pamiętać, że dialog ten pisze osoba, która próbowała już konkretnie i bezpośrednio wpłynąć na kształt polityki w Syrakuzach. Teraz zdaje sobie sprawę, że realny wpływ na państwo ma osobiste nawrócenie i propagowanie (głównie w kręgu przyjaciół) postawy, która reformy świata zawsze zaczyna od siebie. Richard Rohr, w swojej książce o duchowości drugiej połowy życia, nawiązuje do Platońskiej idei odsłaniania niepamięci: „Wszyscy cierpimy z powodu błędnej tożsamości. Życie polega na stawianiu się w pełni i świadomie tym, kim jesteśmy, jednak zazwyczaj nie znamy swojego »ja«. To tak jakbyśmy wszyscy zapadli na absolutną amnezję. (...) Ojcowie Kościoła wschodniego nigdy nie zapomnieli o tym, co nazwali teozą lub przebóstwieniem (...), mimo to pamięć Ojców Kościoła stała się częścią niepamięci Zachodu”<sup>19</sup>. Dojrzałość

---

19 R. Rohr, *Spadać w górę. Duchowość na obie połowy życia*, tłum. z ang. B. Majczyna, Kraków 2017, 141-142.

to czas rozumienia i przypominania sobie, co Platon obrazuje swojej metaforze jaskini. Nie sposób dostrzec prawdy o sobie będąc bez reszty zaangażowanym w sprawę „tego świata”. Dojrzałość to czas zmieniania perspektywy.

O ile bycie dorosłą osobą ludzką przejawia się przede wszystkim poprzez akty podejmowania decyzji, dokonywanie wyborów, o tyle dojrzałość głównie poprzez pogłębienie relacji osobowych – przeżywanie trwałych dyspozycji uczuciowych, dojrzałą miłość oraz zdrowy dystans wobec krótkotrwałych poruszeń emocjonalnych. Platon opisuje (w *Fajdrosie*) dojrzałą miłość jako stan duszy, w której instynktowne pożądania – emocje pasywne (*pate*) – podporządkowane zostają emocjom aktywnym (*thymou*) pod kierunkiem „zauroczonego Pięknem” intelektu (*nous*). Na pierwszy rzut oka może się to wydać propozycją jakiejś narcystycznej ucieczki w świat własnych przeżyć estetycznych. W świecie Platona nie ma jednak bytów osobnych. Słowo „Piękno” jest tu nazwą jednostkową bytu, którego inną nazwą jest „Dobro”, a także „Jedno”. Ten byt w *Timajosie* jest porównany do trzysobowej rodziny, w której Ten, który zawsze jest i odwiecznie rodzi, jest Ojcem, To, które odwiecznie powstaje, jest Dzieckiem, a Ta, w której wszystko się rodzi – Matką. W *Państwie* taka „rodzinna” harmonia zmysłowych i intelektualnych aspektów psychiki cechuje człowieka sprawiedliwego (*dikaios*), czyli etycznie dobrego (*agatos*), który będąc dobry wewnątrz musi okazać się dobry w relacjach z innymi – tych dwu aspektów nie da się u Platona rozdzielić.

## 8. UCZUCIA DUCHOWE I EMOCJE CIAŁA. NIEŚWIADOME WYMIARY OSOBY LUDZKIEJ W UJĘCIU PLATONA

Należy podkreślić rolę emocji cielesnych (*pate*, *tymou*) w kształtowaniu dojrzałej osobowości. Ucieleśnienie jest często pomijanym aspektem Platońskiej psychologii. Ma to związek z mieszaniem cielesności z materialnością oraz niewłaściwym interpretowaniem metafory „wyzwalanie się z więzów ciała”. Myli się etyczne znaczenie

tej metafory z odrzucaniem cielesności jako elementu struktury psychicznej człowieka. Afekty według Platona należy wychować (głównie przez łagodną perswazję) – nie da się ich „odrzuć”. Aby wychować afekty, trzeba je dostrzegać i szanować ich autonomię. Negatywnej ocenie moralnej podlega wybór folgowania sobie i swoim instynktownym osądom, a nie ich emotywnie źródło. Traktowanie afektów jak elementów racjonalnych, podległych woli i bezpośredniej ocenie sprzyja mechanizmom wyparcia i zaprzeczenia, które w końcu prowadzą do całkowitego „zacienienia” prawdziwej rzeczywistości.

Uważa się często, że Platon jest dualistą w podobnym sensie jak Kartezjusz, a Arystotelesowi przypisuje się stanowisko pośrednie. Tymczasem już u Arystotelesa rozpoczyna się proces odrywania emocji od ich cielesnego ugruntowania oraz ich „intelektualizowanie”. Dusza według Arystotelesa podobnie jak u Platona dzieli się na część rozumną (*logistikon*) i nierozumną (*alogistikon*), jednak część nierozumną dzieli on inaczej niż Platon. U Platona część niższa duszy nierozumnej to dziedzina afektów i pożądań (*epithymetikon*), która jak Arystotelesowska nie uczestniczy w rozumie, jednak odbiera wrażenia zmysłowe i jest źródłem pożądań zmysłowych. Arystoteles niższej duszy zmysłowej przypisuje jedynie funkcje wegetatywne (*fitikon*, *freptikos*), natomiast funkcje pożądania (*epithymia*) i pragnienia (*orektikos*) wraz z doznawaniem wrażeń (*aistesis*) umieszcza w wyższej, uczestniczącej w rozumie duszy zmysłowej. W ten sposób najniższa dusza przestaje być nieświadomym (nieдоступnym racjonalnej kontroli) centrum czucia a pożądania (*epithymia*) nabierają bardziej umysłowego charakteru. To, co u Platona stanowi o cielesności człowieka – jego wymiar afektywny – zostaje u Arystotelesa sprowadzone do funkcji rośnięcia i rozmnażania oderwanego od wrażeń zmysłowych. Stąd tylko krok do Kartezjańskiej koncepcji „ducha w maszynie”.

Problem rozumienia natury emocji cielesnych czy pożądań naturalnych jest z punktu widzenia kwestii dojrzałości niezwykle istotny, a zarazem trudny do uchwycenia. Emocje cielesne w czystej, pozbawionej myślenia i pojęć postaci przejawiają się w ludzkim

bezpośrednim doświadczeniu jedynie w dzieciństwie. Dorosli ludzie pożądamy poprzez swoje myśli i wyobrażenia. Nasza miłość zmysłowa w dorosłości jest przeżywana w obszarze znaczeń, sensu, odniesień osobowych, towarzyszą jej oczywiście doświadczenia w obszarze fizycznym, ale są one zawsze włączone w obszar kulturowy i zinterpretowane. W wieku dorosłym, aby wyjaśnić sobie znaczenie naszych emocji, potrzebujemy pojęć, symboli i opowieści. Jednak ze swej istoty pozostają one nieuświadomione i autonomiczne. Nasze pierwotne reakcje emocjonalne ukształtowały się w okresie, kiedy nie znaliśmy słów i nadal mają istotny wpływ na nasze życie w tej jego warstwie, która nie jest zdolna posługiwać się mową. „Przemawiają” do nas jedynie poprzez nasze ciało, poprzez sny i zachowania, które nas samych niekiedy zaskakują. One jednak stanowią o naszym najgłębszym poczuciu więzi ze światem i podstawowym poczuciu wspólnoty z innymi ludźmi. Dojrzałość nie może polegać na wyzbyciu się afektów. W dzieciństwie uczymy się mechanizmów kontroli odruchów emocjonalnych, w dorosłości korzystamy z tej umiejętności aby przekształcać świat, dojrzałość powinna być czasem mądrej akceptacji i refleksji nad ich naturą.

Arystotelesowska koncepcja psychiki ludzkiej jest nie tylko bardziej szkolna czy „naukowa”, ale też bardziej deterministyczna niż Platońska. Doskonałość duszy (*arete*) to wedle Stagiryty trwały nawyk (*eksisis*) dobrego decydowania, który raz ukształtowany jest w zasadzie nieodwracalny. Przypomina efekt złego lub dobrego treningu żołnierskiego. Platońskie nastawienie wyrasta z doświadczenia pedagoga-terapeuty, który chce poprzez filozofię (terapię filozoficzną) leczyć dusze obywateli. Sytuacje „majeutycznych wglądów”, mogą prowadzić do głębokiej zmiany myślenia – „metanoi”, prowadzącej do zmiany w strukturze duszy, która może prowadzić do zmiany nawyków postępowania. Nawyk jest tu efektem zmiany, jaka dokonuje się w duszy, a nie jej przyczyną.

Z kolei wspólną cechą Arystotelesowskiej i Kartezjańskiej koncepcji duszy jest ich racjonalistyczny charakter. Nieracjonalność jest



u nich pewnego rodzaju dewiacją. U Kartezjusza „zaciemnieniem umysłu” (np. jak „u szaleńców pod wpływem oparów ciemnej żółci”) – u Arystotelesa odstępstwem od rozumnej miary („złotego środka”). Tak rozumiana racjonalność prowadzi do pojęcia samoprzejrzystej duszy. Nie ma w niej miejsca na nieświadomość. U Arystotelesa poza funkcjami wegetatywnymi wszystkie funkcje psychiczne uczestniczą w rozumie. Kartezjański z kolei sposób rozumienia świadomości (*cogito*) czyni z pojęcia „przeżyć nieświadomych” ideę sprzeczną. W przeciwieństwie do tego, u Platona doznania duszy pożądającej nie uczestniczą wprawdzie w rozumie, ale objawiają się we śnie albo w wizjach poprzez obrazy, które wymagają dopiero racjonalnej interpretacji, ale mogą być nośnikami istotnych treści. Rozum jednostkowy jest też w filozofii Platona ograniczony „od góry” – uczestniczy „wirtualnie” w Rozumie obejmującym całość świata idei – aktualnie doświadcza jednak tylko nieznaczonej jego części. Można zatem mówić o dwu rodzajach nieświadomości u Platona. Pierwsza, przypominająca nieco nieświadomość Freudowską, to nieświadomość konkretnych doświadczeń duszy pożądającej, która uczestniczy w Macierzy (Chora), lecz nie w Rozumie i przejawia się w snach oraz wymagających interpretacji wizjach. Druga, podobna do Jungowskiej nieświadomości zbiorowej, polega na uczestniczeniu jednostkowego rozumu w Rozumie. Dialogi Platona ukazują proces stawania się osobą dojrzałą polegający na wkraczaniu jednostki w obszar tego, co dotąd było dla niej nieświadomione, na rozszerzaniu jej osobistego pola świadomości. Rozmowy Sokratesa w Platońskich dialogach mają poprzez wspólne poszukiwanie definicji istotowych obudzić w jednostce funkcje intelektualne w kontekście jej konkretnej sytuacji życiowej, co w istocie sprowadza się do „procesu stwarzania” czyli „przekonywania” destrukcyjnych odruchów emocjonalnych (nieświadomość indywidualna) jednostki by „posłuchały mądrych rad Rozumu” (nieświadomość zbiorowa). Najczęściej przedmiotem rozmowy jest jedna z cnót (*arete*), którą można pojąć od strony

subiektywnej jako uczucie duchowe tzn. stałą dyspozycję duszy, do poddawania się wpływowi określonego „archetypu”.

Na pierwszy rzut oka lekarskie anatomiczne podejście do duszy wegetatywnej Arystotelesa wydaje się bardziej nowoczesne niż „empatyczne” czy „afektywne” skłonne do personalizowania podejście Platona, który duszę pożądliwą porównuje do roślin, jednocześnie przypisując jej afekty i dążenia. Współczesne badania potwierdzają jednak słuszność Platońskich intuicji. Antonio Damasio, badając zagadnienie ewolucji uczuć, pisze, że „czucie i subiektywność są starymi zdolnościami i ich debiut nie zależał od kory mózgowej (...) na długo przed epoką kambryjską organizmy jednokomórkowe potrafiły reagować na naruszenie ich integralności obronnymi i stabilizującymi reakcjami fizycznymi i chemicznymi. Reakcje te są w praktyce reakcjami emotywnymi, rodzajami programów działań, które w późniejszym etapie ewolucji mogły być umysłowo reprezentowane jako uczucia”<sup>20</sup>. Co więcej, trafne wydaje się też zlokalizowanie przez Platona naszych „pierwotnych afektów” w części brzusznej: „autonomiczny układ nerwowy – skomplikowana sieć nerwów w naszym przewodzie pokarmowym przypomina te [gąbek i stułbi] stare struktury nerwowe. To jeden z powodów, który skłania mnie do przypuszczenia, że ta część układu nerwowego była pierwszym a nie – jak się powszechnie uważa drugim »mózgiem«”<sup>21</sup>. Fakt, że nasze pierwotne afekty są powiązane z działaniem autonomicznego układu nerwowego, związanego z częścią brzuszną, i są względnie niezależne nie tylko w stosunku do kory mózgowej i wyższych funkcji psychicznych, ale nawet wobec centralnego układu nerwowego, jest ważnym argumentem na rzecz Platońskiej teorii duszy.

---

20 A. Damasio, *Dziwny porządek rzeczy*, tłum. z ang. A. Jankowski, Poznań 2018, 296.

21 Tamże, 75.

## 9. PODSUMOWANIE

Stawanie się osobą to proces dwuwymiarowy, dokonuje się jako następstwo zdarzeń w czasie przyrody i jako trwanie w rzeczywistości bytów wiecznych. Zarówno nasza struktura psychiczna jako jedność trzech ośrodków: emotywno-czuciowego (Platońska dusza pożądliva), racjonalno-wolitywnego (dusza mężna) i intelektualno-uczuciowego (dusza rozumna), jak i etapy życia (dzieciństwo, dorosłość, dojrzałość) są odbiciem struktury trwania, której fazy (konformalna, dopełniająca i spełnienie) z kolei są śladem wewnętrznego życia Boga – odwiecznego wzorca tego, co w ludzkim życiu najdoskonalsze – duchowej więzi międzypersonalnej. Osoby spełniają siebie oddając siebie w twórczym procesie. To, co jest więzią doskonałości, można porównać do polifonii – każdy z głosów musi wybrzmieć „po swojemu w ramach swojej natury”, składając się na całość, która jest jednością w wielości. Spojrzenie procesowe na Platońskie ośrodki psychiczne pozwala dostrzec, że tworzą one system hierarchiczny. Każdy z nich, rozwijając się w czasie, staje się podstawą dla kolejnego. Nie istnieją byty izolowane. Dążenie do istnienia niezależnego, jako odrębnej, samookreślającej się jednostki jest tylko jednym etapem w procesie stawania się człowieka. Na każdym etapie człowiek określa siebie poprzez relacje z innymi ludźmi, ale też poprzez relację do Boga. Na etapie dzieciństwa w procesie życia poprzez emocje i ciało, na etapie dorosłości przez autonomiczne decyzje i plany, na ostatnim etapie poprzez odnajdywanie sensu.

„Odkryte” tu fazy i etapy procesu istnienia prowadzą do odświeżenia egzystencjalnej struktury człowieka, która przejawia się w życiu każdego niezależnie od kultury, światopoglądu czy wyznania. Alfred Langle, dystansując się w swojej analizie egzystencjalnej od teizmu Frankla, wyróżnia następujące cztery warunki sensownego życia<sup>22</sup>.

---

22 A. Langle, *Gdy rodzi się pytanie o sens. Praktyczne zastosowanie logoterapii*, tłum. z ang. A. Grzegorzczak, A. Szymczak, Warszawa 2016, 48-51.

Akceptacja swojego miejsca w świecie, akceptacja życia w jego żywym przebiegu (emocjonalna relacja z nim, zgoda na życie). Następnie akceptacja wymiaru indywidualności, bycia tą a nie inną osobą, niepowtarzalną i wyjątkową oraz doświadczenie elementarnego uznania, a w efekcie poczucia własnej wartości. W końcu doświadczenie poczucia sensu życia w postaci „oddania” siebie na rzecz wartości „dla innych”, a także dodanie swojego udziału w rozwój przyszłości (np. poprzez wychowanie dzieci czy zawód). Podobieństwo tych „egzystencjalnych wymiarów” do zarysowanych wyżej etapów rozwoju osoby ludzkiej, jak i jej zgodność założeniami Platońskiej psychologii dowodzi zarówno uniwersalności przedstawionej tu wizji jak i jej ścisłego związku z praktyką psycho-terapeutyczną.

## BIBLIOGRAFIA

- Białecka-Pikul M., *Krytycznie o sposobach badania teorii umysłu. Dziecięce strategie radzenia sobie z rozumieniem stanów mentalnych na materiale metafor*, Psychologia Rozwojowa 12(2007)1, 23-36.
- Cobb J. Jr., *Słownik pojęć Whiteheada*, tłum. z ang. Ł. Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Damasio A., *Dziwny porządek rzeczy*, tłum. z ang. A. Jankowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2018.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. z ang. S. Tokarski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- Gallagher S., *Understanding Interpersonal Problems in Autism: Interaction Theory as An Alternative to Theory of Mind*, <https://www.researchgate.net/publication>, dostęp 20.06.2020.
- Hurley S., *Consciousness in Action*, Harvard University Press, Harvard 2002.
- Kaczmarczyk M., *Szkoła neuronów. O nastolatkach, kompromisach i wychowaniu*, Dobra Literatura, Słupsk 2018.
- Król Z., *Platon i podstawy matematyki współczesnej*, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś 2005.
- Langle A., *Gdy rodzi się pytanie o sens. Praktyczne zastosowanie logoterapii*, tłum. z ang. A. Grzegorzczak, A. Szymczak, Wydawnictwo Barbelo, Warszawa 2016.
- Platon, *Państwo*, tłum. z gr. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Platon, *Timajos Kritias albo Atlantyka*, tłum. z gr. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986.

Rohr R., *Spadać w górę. Duchowość na obie połowy życia*, tłum. z ang. B. Majczyna, WAM, Kraków 2017.

Sayre M.K., *Plato's late ontology*, Princeton University Press, Princeton 1983.

Świeżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, W drodze, Poznań 1995.

Whitehead A.N., *Przygody idei*, tłum. z ang. M. Piwowarczyk, PWN, Warszawa 2020.

## THE PROCESS OF BECOMING A PERSON

**Abstract.** The first three sections of this paper are introductory. Their task is to define basic terms such as corporeality, person, stages, phases, and dimensions of the process of becoming a person. A correct understanding of the concept of God turns out to be of particular importance for understanding the concept of the human person. The thesis about the superiority of Platonic theology over Aristotle's is justified. The following sections discuss the stages of becoming a human being: childhood, adulthood, and maturity. Each of them is presented from a perspective that combines the bodily dimension with spirituality. In the last section I attempt to express some of Plato's psychological intuitions in modern language, focusing in particular on his notion of becoming a mature person through spiritual and psychological development. This tends to show Platonism as the basis of modern therapeutic practice.

**Keywords:** person, stages of development, process, becoming, Plato's psychology

---

PIOTR LEŚNIAK

piotrlesniak@uni.opole.pl

Uniwersytet Opolski, Instytut Historii, Katedra Filozofii

ul. Strzelców Bytomskich 2, 45-084 Opole

ORCID: 0000-0003-3678-513X

DOI: 10.21697/spch.2020.56.2.01

## SUGEROWANY SPOSÓB CYTOWANIA

- Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, bez znaku "s." przed numerami stron.

Wzór:

1. **artykuł z czasopisma**: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strona lub strony. Np.:

J. Krokos, *W poszukiwaniu istoty prawdy*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)1, 36–37.

2. **artykuł z dzieła zbiorowego**: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak 'w:' tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie 'red.' inicjały imion i nazwiska redaktorów, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strona lub strony. Np.:

M. Lubański, *Fizykalne analogie w świecie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 57.

3. **książka**: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strona lub strony. Np.:

A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 83–85.

- Jeśli tekst jest tłumaczeniem, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem 'tłum.' i odwołaniem do języka oryginału. Np.:

A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. z ang. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Wyd. Znak, Kraków 1987.

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami 'art. cyt.' lub 'dz. cyt.' umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem 'Tamże'.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem 'Tenże'.

HENRYK BENISZ

## O STAWANIU SIĘ (O)SOBĄ NA DRODZE PRZEZWYCIĘŻANIA SAMEGO SIEBIE. PROJEKT RADYKALNEJ ANTROPOLOGII (NEO)COACHINGOWEJ

**Streszczenie.** Współczesny coaching dość dobrze sprawdza się w praktyce wychowawczej i terapeutycznej, ale brakuje mu solidnego fundamentu antropologicznego, to znaczy takiej koncepcji człowieka, która mogłaby stać się podstawą konstruktywnego (samo)rozwoju w duchu autentycznej wolności. Wydaje się, że w teorii coachingowej warto posłużyć się stworzoną przez Fryderyka Nietzschego koncepcją nadczłowieka. Oczekiwany przez Zaratustrę-Nietzschego nadczłowiek jest człowiekiem, który przezwyciężył własne słabości i potrafi twórczo działać w świecie, kierując się poczuciem odpowiedzialności za Ziemię. Korzystając z tej koncepcji (nad)człowieka, coach mógłby skutecznie pomagać swym podopiecznym i wychowywać ich „ku wolności”, zarazem nie uzależniając ich od żadnej doktryny psychologicznej, społecznej czy etycznej.

**Słowa kluczowe:** coaching, antropologia filozoficzna, Nietzsche, nadczłowiek, wieczny powrót, samoprzezwyciężenie, wolność

1. Wprowadzenie. 2. Antropologiczne podstawy współczesnego coachingu. 3. Wolny i twórczy (nad)człowiek wielką nadzieją coacha. 4. Syzyfowa praca coacha z wiecznie powracającym małym człowiekiem. 5. Zakończenie.

### 1. WPROWADZENIE

Nic nigdy nie jest aż tak dobre, że już nie może być lepsze. Wycho-  
dząc od tej dewizy, staram się przyjrzeć współczesnemu coachingowi  
pod kątem jego podstaw antropologicznych. Wszystko wskazuje  
bowiem na to, że mają one bardzo duży wpływ na skuteczność sze-  
roko pojętego procesu pądjetycznego, w trakcie którego nie tylko  
przyswajamy sobie określone wzorce zachowań i zdobywamy wiedzę  
oraz kompetencje w zakresie niezbędnym do aktywnego i owocnego  
uczestniczenia w życiu społecznym i zawodowym, ale także, a nawet

przede wszystkim, wszechstronnie formujemy siebie, stopniowo wcielając w życie uniwersalnie pojętą ideę człowieczeństwa, dzięki czemu coraz bardziej humanizujemy siebie i otaczający nas świat. Na kanwie prac Wernera Jaegera można powiedzieć, że *paideia*, kojarzona z wychowaniem bądź z kulturą starożytnej Grecji, posiada swoją własną dynamikę i rozsadza sztywne ramy wychowania i kultury. Staje się ona wiecznotrwałą osnową samorozwoju i samodoskonalenia człowieka wszystkich epok, mającą bardziej zasadnicze znaczenie niż przemysłne strategie rozwoju powstające w obrębie, a czasem na obrzeżach, współczesnych nauk szczegółowych. Wydaje się, że o ile w okresie antycznym funkcje pajegetyczne pełnili filozofowie, dla których filozofia była rodzajem sztuki życia albo – używając nader trafnego określenia wprowadzonego przez Pierre'a Hadota – ćwiczeń duchow(n)ych, o tyle obecnie misję swych zacnych poprzedników mogliby przejąć coachowie (filozoficzni), krzewiący idee prawdziwej mądrości życiowej. Zapewne wielu z nich stara się już to czynić, choć trudno określić, na jaką skalę się to dokonuje, ponieważ współczesny coaching jest bardzo zróżnicowany. Mamy do czynienia z różnymi postawami i nastawieniami do tego szczególnego powołania czy też do tej szczególnej profesji. Widzimy coachów, którzy z poświęceniem towarzyszą ludziom w ich zmaganiach z własnymi słabościami i wspierają ich na każdym kroku. Widzimy również coachów, którzy z determinacją realizują własną wizję człowieka sukcesu i zachęcają ludzi do robienia kariery zawodowej. Jedni coache, jak Sokrates, prowadzą trudne rozmowy z przypadkowo napotkanymi ludźmi i, nie dbając o zarobek, chodzą, jak on, w wytartym ubraniu. Z kolei inni coache, może trochę podobnie jak Protagoras, przygotowują precyzyjne plany biznesowe, zakładają własne przedsiębiorstwa doradcze i promują swą działalność głównie w obrębie firm gotowych słono płacić za takie usługi. Nie zamierzam oceniać ani intencji, ani sposobu pracy coachów. Gdyby przyjąć, że fenomen współczesnego coachingu, z szerokim spektrum jego różnorodnych cech, jest rodzajem igrzysk, podczas których jedni zabiegają o sławę, inni o pieniądze,



a niektórzy tylko przypatrują się wszystkiemu, chcąc dociec istoty rzeczy<sup>1</sup>, to chciałbym należeć do trzeciej z wymienionych kategorii ludzi, aczkolwiek może tym różnić się od Pitagorasa, że odczuwam potrzebę zwrócenia uwagi wszystkim osobom uczestniczącym w tych igrzyskach na ważne problemy związane z coachingową praktyką, a zwłaszcza na zagrożenie wolności człowieka dokonującego kluczowych wyborów życiowych. Zauważam bowiem, że podczas sesji wychowawczej (treningu, warsztatów itp.) coach może przekazywać swemu podopiecznemu nie tylko określone idee rozwoju i wzorce zachowań, ale także poglądy, które uprzednio sam zinternalizował. W ten zaś sposób może uzależnić go od doktryny, którą przyjmuje za słuszną, a nawet uzależnić go od siebie jako nauczyciela tej doktryny. Przyznaję, że w znanych mi metodach coachingowych nie dostrzegam sposobu skutecznego zabezpieczenia się przed możliwością zaistnienia takiego błędnego koła. Spróbuję zatem wykorzystać filozofię Fryderyka Nietzschego do zarysowania projektu zrewidowanego coachingu, który można by chyba nazwać neocoachingiem. Uzasadnieniem propozycji wykorzystania akurat tej radykalnej filozofii do celów coachingowych jest fakt, że Nietzscheańskim priorytetem pozostaje wolność powiązana z odpowiedzialnością za nas samych i za Ziemię. Również wymóg samoprzewyciężenia, pozornie niezgodny z duchem wolności, służy w niej do wyzwolenia się ze wszystkiego, co osłabia naszą wolę i uniemożliwia rozwój ku twórczej wolności (nad)człowieka. Co więcej, w końcu prorok-coach Zaratustra uwalnia swych uczniów od siebie jako mistrza, przekonując ich, że sami mają się stać własnymi mistrzami, a więc mają dorosnąć do roli (nad)ludzi będących właściwym sensem Ziemi. W moim przekonaniu filozofia Nietzschego spełnia wymogi „ćwiczeń duchowych” i potrafi sprostać zadaniom pąjdetycznym.

---

1 M.T. Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, tłum. z łac. W. Kor-natowski, Warszawa 1961, 687 (V 3,8–10).

Z uwagi na wielką różnorodność metod współczesnego coachingu, trudno jest dociec, jakie naprawdę są jego pierwsze zasady. W dość bogatej już literaturze przedmiotu dominuje tendencja do wypuklania tych elementów różnych teorii, które, w opinii poszczególnych autorów, najlepiej sprawdzają się w praktyce. Takie podporządkowanie teorii praktyce jest w tym wypadku w pełni zrozumiałe. Poniekąd przymusza ono jednak antropologów filozoficznych, będących teoretykami, do stosowania niekonwencjonalnych procedur badawczych. W niniejszym opracowaniu przyjmuję, że wspólną płaszczyzną porozumienia między wszystkimi coachami powinny być ogólne ramy programowe nakreślone przez *International Coach Federation* (ICF) – naczelną organizację zrzeszającą osoby wykonujące tę profesję. Ponadto, skrótkowo rekonstruując dzieje coachingu, stosuję metodę genealogiczną w znaczeniu, jakie temu słowu nadał Nietzsche, aby całość wywodu była wystarczająco spójna metodologicznie. W końcu zaś staram się, aby sam wywód był dostępny dla wszystkich osób zainteresowanych coachingiem, stąd świadomie stronię od wyrafinowanej, a przez to hermetycznej terminologii filozoficznej.

## 2. ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY WSPÓŁCZESNEGO COACHINGU

Na polskiej stronie internetowej ICF czytamy: „Coaching jest metodą pozwalającą w sposób efektywny wytyczyć i osiągnąć ważne cele, podnieść satysfakcję z życia zawodowego i prywatnego, stać się bardziej świadomym liderem, managerem, czy rodzicem. W pełni wykorzystuje potencjał, kompetencje i umiejętności klienta. Identyfikuje trudności. Przygotowuje do ich pokonania. Często przekłada się na motywację i większą determinację w działaniu. ICF definiuje coaching jako towarzyszenie klientowi w kreatywnym procesie, który skłania do myślenia i inspirowanie do maksymalizacji zawodowego

i osobistego potencjału”<sup>2</sup>. Również w ulotce promującej coaching podana została odpowiedź na pytanie, czym jest coaching: „Zgodnie z definicją ICF coaching określa pracę z klientami w ramach twórczego i skłaniającego do refleksji procesu, który inspiruje klientów do jak najpełniejszej realizacji ich potencjału w życiu zawodowym i osobistym”<sup>3</sup>. W powyższych sformułowaniach razi słowo „klient”, zaczerpnięte z terminologii kupieckiej bądź żargonu psychoanalitycznego, choć trzeba przyznać, że jest ono jakoś zasadne, ponieważ kładąc się na kozetce, czy też siadając w fotelu naprzeciw coacha, podobnie jak siadając w fotelu dentystycznym, człowiek staje się klientem komercyjnej placówki, w której płaci się za zajęty czas i (z)użyte materiały, w tym i za zużyte nerwy psychoanalityka i coacha, którzy muszą słuchać długich i pewnie nierzadko nieskładnych wynurzeń swych interlokutorów. Można by to określenie potraktować z rezerwą, a nawet żartobliwie, stawiając je na równi z określeniem „gość”. W języku potocznym mówi się czasem, że jakiś klient czy gość coś zrobił albo czegoś nie zrobił. Tak czy inaczej, na ogół kontekst jest zabawny i niezobowiązujący, tak więc nawet gdy ów klient czy gość uczestniczy w rozmowie, na ogół się nie zżyma na to dziwaczne nazewnictwo, tylko przyjmuje je z przymrużeniem oka. Aczkolwiek – poważnie podchodząc do sprawy – warto by się w tym kontekście zastanowić, czy rozmowy z coachami powinny być odpłatne. Wydaje się, że pracę coacha, tak jak pracę pracownika socjalnego jakiejś instytucji użyteczności publicznej, albo jak pracę lekarza bądź misjonarza działającego w krajach trzeciego świata, lepiej opłacać z innego źródła

---

2 Zob. <https://icf.org.pl/>. Wprawdzie ICF w Polsce ma też nazwę Stowarzyszenie Trenerów Rozwoju Osobistego, jednak działacze tej federacji wyraźnie preferują posługiwanie się angielską terminologią, stąd pojęcia „coaching” i „coach” właściwie są wszechobecne i praktycznie nie mają polskich odpowiedników. Funkcjonujące na naszym gruncie doradztwo filozoficzne, mimo analogicznej misji, jaką pełni, sprawia wrażenie odrębnej specjalności. Wydaje się, że angielskie nazewnictwo jest elementem marketingowej strategii, konsekwentnie stosowanej przez ICF.

3 Cytuję firmowaną przez ICF ulotkę *Uwolnij potencjał*, rozprowadzaną podczas szkoleń coachingowych.

niż portfel człowieka, który akurat znalazł się w życiowych tarapatach i gorączkowo szuka pomocy. Skoro ICF jest organizacją *non profit*<sup>4</sup>, to i skupieni w tej organizacji coache też powinni udzielać się *non profit*, a pieniądze na tę działalność powinny pochodzić ze skarbu państwa albo z jakiejś fundacji. Profesjonalnych coachów ewentualnie mogłyby zatrudniać bogate korporacje, w których przyczynialiby się oni do wzrostu wydajności pracy i pomnażania zasobów finansowych firmy. Niemniej podejmowanie takiego zatrudnienia wiąże się z dylematami o charakterze moralnym, jako że w korporacjach coach jest potrzebny raczej nie po to, by ludziom pomagać, ale po to, by ich wyciskać jak cytryny, co powoduje, że wraz z kadrą kierowniczą korporacji stanowi, w jakimś sensie, bezduszne narzędzie opresji.

Zgodnie z definicją coachingu, naczelnym zadaniem coachów jest pomaganie ludziom w „realizacji ich potencjału”. Słowo „realizacja”, wielokrotnie pojawiające się w tekście ulotki, należy do nowomowy, która w dzisiejszych czasach pustoszy nie tylko sam język, ale też całą sferę międzyludzkiej komunikacji. Autorzy ulotki czy też definicji ICF niewątpliwie mieli na myśli rozwój potencjału, a nie realizację potencjału. Pewnie ta niezręczność stylistyczna wzięła się z chęci posłużenia się spopularyzowanym przez psychologów pojęciem „samorealizacji”. Profesjonalni coache chyba jednak nie oczekują tego, że klienci będą się sami realizować, ponieważ gdyby tak zaczęło się dziać, to staliby się po prostu niepotrzebni. Zastrzeżenia budzi również stwierdzenie, że ludzki potencjał należy rozwijać w życiu zawodowym i osobistym. Jest rzeczą oczywistą, że należy rozwijać go w sobie, a więc w sferze przynależącej do życia osobistego. Jeżeli tam będzie się właściwie rozwijał, to i na pewno – wtórnie – zagości w sferze życia zawodowego. Wysłunięcie życia zawodowego na

---

<sup>4</sup> Przynajmniej tak jest w Polsce, co zostało wyraźnie zaznaczone w ulotce. W Statucie Stowarzyszenia, zamieszczonym na polskiej stronie internetowej ICF, w par. 2 pkt. 12 i 13 jest tylko, ogólnie, mowa o promowaniu działalności charytatywnej i wolontariatu; zob. <https://icf.org.pl/o-nas/statut-stowarzyszenia/>.

pierwszy plan zapewne podyktowane zostało wolą skomercjalizowania procesu coachingowego. Intencję tę widać już bardzo wyraźnie w drugiej części odpowiedzi na pytanie, czym jest coaching: „Proces coachingowy wspiera w rozwijaniu umiejętności przywódczych, managerskich i biznesowych. Może też uwolnić osobisty potencjał, zwiększyć perspektywy zawodowe w firmie lub na rynku pracy. Przełożyć się na poprawę jakości i zadowolenia z życia”<sup>5</sup>. Tutaj świetlane perspektywy osiągnięcia sukcesu w życiu zawodowym wręcz kłują w oczy<sup>6</sup>, podczas gdy ewentualny sukces wynikły z rozwijania osobistego potencjału i w ogóle życia osobistego wyraźnie schodzi na dalszy plan i przyjmuje formę czegoś warunkowego, możliwego do osiągnięcia w drugiej kolejności, ale już nie gwarantowanego przez coacha.

Przyjęty przez ICF punkt widzenia pozostaje obcy podejściu humanistycznemu. Dla humanistów fundamentalne znaczenie ma rozwijanie w duchu wolności ludzkich predyspozycji i uzdolnień, stawanie się sobą, czyli autonomicznym podmiotem, potrafiącym samodzielnie i w zgodzie z samym sobą myśleć oraz postępować. Ten pądetyczny pogląd, znany od zarania ludzkich dziejów, bardzo mocno pobrzmiewa w filozofii Rousseau, a także we współczesnej antypedagogice. Harmonizuje z nim przekonanie, że każdy człowiek potrafi zadbać o swój własny rozwój, o ile wyposaży się (go) w wiedzę, czym ten rozwój jest. Tę kwestię filozofowie dobrze znają dzięki Platonowi, który pokazał, jak jego mistrz – Sokrates – traktował cnotę (*arete*). Pozwolę sobie przypomnieć, że dla Sokratesa cnota jest czymś, co można teoretycznie zrozumieć, a potem praktycznie sobie przyswoić. Zgodnie z powszechnie panującym w jego czasach przekonaniem, ludzie rodzą się cnotliwi albo rodzą się pozbawieni

---

5 Ulotka *Uwolnij potencjał*.

6 Nader znamienny jest fakt, że na stronie ICF oraz na ulotce zamieszczone zostały zdjęcia przedstawiające szeroko uśmiechniętych ludzi sukcesu, których postawa ciała od razu kojarzy się z wielkimi przywódcami i managerami.

cnoty. Za taki stan rzeczy odpowiada los (przeznaczenie, *Ananke*). To on sprawia, że właściwie nie mamy żadnej władzy nad sobą i musimy pogodzić się z tym, że jesteśmy tacy, jacy jesteśmy. Sokrates sprzeciwił się temu antropologicznemu pesymizmowi i pasywnemu samooglądowi. Jego propozycja jest z ducha optymistyczna: Każdy człowiek może rozwijać w sobie różne wartościowe cnoty i dzięki nim osiągać w życiu szczęście. Mniej ważne jest, z czym albo bez czego się urodziliśmy, ponieważ najważniejsze jest to, co sami z własnym życiem chcemy począć. Z koncepcji tej wynika, że nawet „urodzeni” przestępcy mogą się nawrócić i uwierzyć w siebie – w to, kim się staną, gdy będą nad sobą pracować i przeobrażać samych siebie w jakościowo lepszych ludzi.

Historycznie rzecz biorąc, pogląd Sokratesa został przejęty przez Platona i powiązany z wyobrażeniem świata idei jako miejsca okalającego jego główną ideę Dobra, czyli ostoji wszelkiej cnoty. Innymi słowy, tak jak każda idea jest doskonałym wzorcem odpowiadających jej przedmiotów istniejących w naszym zmysłowo poznawanym świecie, tak w szczególności idea Dobra jest doskonałym wzorcem czy, lepiej, wzorem dobra rodzącego się w nas samych i kształtującego nas na porządnym, a więc cnotliwym ludzi, którzy dobrze sobie radzą w życiu osobistym i zawodowym. Za sprawą neoplatoników pogląd ten przeniknął do chrześcijaństwa, które utożsamiało ideę Dobra z Bogiem, który z natury jest dobry, a przez to jest samym dobrem (*summum bonum*, jak potem pisał św. Tomasz). Dla chrześcijan, patrzących przede wszystkim oczyma wiary, a nie tylko oczyma historyka idei<sup>7</sup>, Jezus Chrystus jest prawdziwym Nauczycielem, zaś Ewangelie są wiedzą o tym, jak należy żyć. Można by powiedzieć, że jest on prawdziwym Coachem, który nieustannie mówi nam o tym, co jest dla nas najważniejsze. Z jego pomocą potrafimy aktywnie

---

7 Pewnie nic nie stoi na przeszkodzie, żeby w tym miejscu zacytować słowa zaczerpnięte z ballady *Romantyczność*: „Czucie i wiara silniej mówi do mnie niż mędrca szkiełko i oko”. A. Mickiewicz, *Wiersze*, Warszawa 1970, 69.

rozwinąć nasz potencjał i stać się sobą *par excellence*. Jakkolwiek by się zapatrywać na religijny model wychowania, obiektywnie trzeba przyznać, że wielu coachów, mających wielkie poważanie w tym środowisku, wywodzi się z kręgów chrześcijańskich – zwykle z charzmatycznych wspólnot protestanckich, w których za sprawą Ducha Świętego dokonują się wielkie cuda ludzkich nawróceń i spektakularnych przemian wewnętrznych, owocujących widocznym poczuciem życiowego spełnienia i szczęścia<sup>8</sup>. Wiele wskazuje na to, że coaching jako taki, ze swym spontanicznym i niemal ekstatycznym rysem, wyrósł na gruncie działalności ewangelizacyjnej i misjonarskiej, czym odróżnia się od tradycyjnej psychoterapii, zastygłej w iście szkolnych, sformalizowanych schematach. Nowoczesne Kościoły protestanckie nierzadko dbają też o całościowy rozwój człowieka, włączając do swej posługi duszpasterskiej szkolenia z zakresu zdrowego trybu życia<sup>9</sup>, które w znacznym stopniu przyczyniają się do poprawy jakości życia w wymiarze somatycznym, a przez to mają niewątpliwą wartość

---

8 Z pentekostalnego nurtu chrześcijaństwa chyba najbardziej znany jest Kościół Zielonoświątkowy, ale także w innych Kościołach protestanckich tego typu ma dochodzić do szczególnego objawiania się mocy Ducha Świętego, do mówienia „anielskimi” językami (glosolalia) i do radykalnej zmiany stylu życia członków zborów. Ze względów edukacyjnych nawet niewierzącym i „wierzącym inaczej” coachom warto polecić lekturę książek opisujących te niecodzienne fenomeny, np. M. Harper, *Tak jak na początku. Z dziejów przebudzenia pentekostalnego w XX wieku*; J. i E. Sherrill, *Najszcześniejsi na świecie. Fascynująca historia Demosa Shakariana*. Należy dodać, że podobne świadectwa pojawiają się również w obrębie katolickiego Ruchu Odnowy w Duchu Świętym.

9 Kościół Adwentystów Dnia Siódmego słynie z szerokiej oferty kursów dla osób uzależnionych od alkoholu i tytoniu, dla osób chcących się odstresować czy prawidłowo odżywiać. W ramach Zarządu Kościoła aktywnie działa Sekretariat Zdrowia i regularnie wydawany jest biuletyn *Chronimy zdrowie*. Kwestie zdrowotne wchodzi w skład doktryny religijnej Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, co potwierdza pastor Zachariasz Łyko: „Człowiek – w myśl nauki Pisma Świętego – stanowi jedność psychosomatyczną i w całości jest tworem Bożym. W świetle teologii biblijnej ciało nie jest elementem negatywnym, czymś w rodzaju więzienia duszy. Przeciwnie, stanowi ważne podłoże rozwoju duchowego. Obowiązkiem chrześcijanina jest prowadzić zdrowy tryb życia. Jest to przede wszystkim obowiązkiem religijny, mający za sobą powagę Boga, jak również cenny z punktu widzenia społecznego”. Z. Łyko, *Nauki Pisma Świętego*, Warszawa 1989, 539.

wychowawczy i terapeutyczny. Skoro jest mowa o oddziaływaniach terapeutycznych, to nie sposób chociaż nie wspomnieć o dobroczynnych skutkach dla organizmu, a więc i całego człowieka, stosowania technik medytacyjnych i relaksacyjnych, zaczerpniętych z buddyzmu i hinduizmu<sup>10</sup>.

Dzisiaj, gdy borykamy się z mnogością problemów nie występujących na tak wielką skalę wcześniej, w tym przede wszystkim problemów cywilizacyjnych, generujących kolejne problemy (nadmierne technicyzowanie ludzkiego życia, stresogenny model zatrudnienia i wykonywania pracy zawodowej, zanieczyszczenie środowiska naturalnego, masowa migracja ludności itp.)<sup>11</sup> należy korzystać z wielu różnych sposobów pomagania ludziom w ich rozwoju i stwarzania dobrych warunków do ich samorozwoju. Posługiwanie się różnymi dostępnymi metodami szeroko pojętego wychowania nie jest w tym wypadku przejawem eklektyzmu, gdyż ten charakteryzuje schyłkowy etap jakiejś epoki w dziejach kultury. Jest ono raczej wymogiem ekumenii<sup>12</sup> w warunkach zintensyfikowanego rozwoju i procesu jednoczenia, scalania i totalizowania ludzkości<sup>13</sup>. Przyzwyczailiśmy się już do funkcjonowania w „globalnej wiosce”, będącej wirtualnym

---

10 Na Uniwersytecie Opolskim każda osoba znajdująca się w potrzebie może otrzymać fachowe wsparcie wykwalifikowanych coachów (zwłaszcza Piotra Leśniaka i Grzegorza Francuza). Temu celowi służy specjalne pomieszczenie przeznaczone do prowadzenia rozmów terapeutycznych (Pogadalnica), usytuowane przy gabinetach naszych filozofów. Ponadto Francuz, będący znawcą buddyzmu, prowadzi cieszące się dużym zainteresowaniem studentów zajęcia z technik oddychania i medytowania.

11 Martin Heidegger powiedziałby – „w dzisiejszej biedzie świata”; zob. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. z niem. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, 168.

12 Posługuję się trafnym, moim zdaniem, pojęciem „ekumenia” (*oikumene*), które znaczy „zamieszkana Ziemia” i wskazuje na wspólnotę bycia (życia) wszystkich ludzi oraz potrzebę troski i odpowiedzialnego współdziałania na rzecz błękitnej planety, będącej naszą matką-żywicielką. Etymologicznie pokrewnym pojęciem, od którego abstrahuje, jest „ekumenizm”, wyrażający wolę zacieśniania duchowej więzi między poszczególnymi odłami chrześcijaństwa za pomocą dialogu i modlitwy.

13 Pierre Teilhard de Chardin SJ uważał sukcesywnie następującą i niemożliwą do powstrzymania totalizację ludzkości za podstawowe zjawisko na Ziemi; zob. P. Teilhard de



obszarem komunikacji i zasobem wiedzy dostępnej dla wszystkich ludzi (Internet). W ten sposób, w pewnym sensie, wróciliśmy do źródeł, ponieważ, wbrew obiegowym opiniom, początki naszej cywilizacji nie są rozpoczynaniem wszystkiego od nowa, tylko są początkiem rozwijania przez nas tego wszystkiego, co jako nowe zostało przejęte od wcześniejszych wielkich kultur. Idee „powstałe” w basenie Morza Śródziemnego w rzeczywistości powstały na Dalekim i Bliskim Wschodzie. Ściślej biorąc, filozofia i nauka grecka zostały ufundowane na filozofii i nauce mezopotamskiej, hinduistycznej, egipskiej i wielu innych. Kreatywna wymiana owych idei oraz ich dalszy rozwój dokonuje się w obrębie wspomnianej wcześniej ekumenii. Teraz przychodzi czas na zglobalizowanie naszego rzeczywistego (miejsca do) życia i patrzenie na Ziemię jak na jedną wielką „wioskę”, w której musimy poczuć się swojsko, tj. doświadczyć prawdziwego bycia (życia) (o)sobą i u siebie. Zadania tego powinni podejmować się specjaliści z różnych dziedzin, między innymi coache.

### 3. WOLNY I TWÓRCZY (NAD)CZŁOWIEK WIELKĄ NADZIEJĄ COACHA

Mimo iż – ogólnie rzecz biorąc – współczesny coaching zasługuje na pozytywną ocenę, należy też dostrzec jego istotne mankamenty. Jednym z nich jest podporządkowanie całego procesu ludzkiego rozwoju pragmatycznie określonemu celowi tego rozwoju, którym jest uczynienie człowieka istotą osiagającą w życiu sukcesy i przez to szczęśliwą. Chyba niewiele trzeba, żeby wzniosłe, ale zarazem nazbyt ogólnikowe ideały coachingowe zostały wykrzywione i świadomie zmanipulowane. Wykorzystując techniki coachingowe, dość łatwo można szerzyć niebezpieczne ideologie. Wystarczy bowiem ukierunkować bezradnego i zagubionego w życiu człowieka na cele odpowiadające jakiejś niebezpiecznej sekcje religijnej, partii politycznej

---

Chardin, *Moja wizja świata*, w: tenże, *Moja wizja świata i inne pisma*, tłum. z fr. M. Tazbir, Warszawa 1987, 177 i 182.

czy grupy anarchistycznej albo terrorystycznej. Wtedy będzie się on życiowo spełniał jako wojujący fundamentalista, anarchista albo terrorysta; i w tym, co będzie robił, odnajdzie szczęście, którego wcześniej nie zaznał. Słabością coachingu, tak jak słabością coachowanego człowieka, jest brak zakorzenionej w życiu i służącej życiu filozofii. Nie chodzi o wydumaną, spekulatywną filozofię życia, ale o filozofię wyrastającą z życia, a więc zgodną z nim. Dobrym – jak sądzę – przykładem może być filozofia Fryderyka Nietzschego. Obiektywnie rzecz biorąc, Nietzsche – w czasie, gdy jeszcze nie stworzył własnej filozofii życia – świetnie nadawałby się na klienta jakiegoś gabinetu psychoterapeutycznego albo coachingowego. Ten chorowity, trochę zagubiony w realiach świata i zdziwaczały człowiek borykał się z wieloma problemami, które jakby go przerastały. On jednak nie poddawał się, a własne słabości uczynił narzędziami cielesno-duchowej odnowy. Jego własne doświadczenia życiowe zaowocowały nową wizją (nad)człowieczeństwa, skuteczne rozprawiającego się ze wszelkimi słabościami. Dość dużo wiedzy na temat zachodzącego w nim procesu samoprzewycięzania zawiera autobiograficzne dziełko *Ecce homo*, napisane już z perspektywy odniesionego sukcesu życiowego (jeżeli można posłużyć się takim sformułowaniem). Elementy składające się na Nietzscheańską koncepcję człowieka zawarte są w jego licznych pracach i bogatej spuściźnie, ale kluczowe pod tym względem jest *quasi*-biblijne<sup>14</sup> dzieło *Tako rzecze Zaratustra*, przybliżające enigmatyczną ideę nadczłowieka i skorelowaną z nią ideę wiecznego powrotu. Dzięki przystępnej formie stało się ono bardzo popularne i w zasadzie jest czytane przez wszystkich. Nie znaczy to jednak, że równie przystępna jest treść tego dzieła. Zawiera się w nim bowiem wiele poziomów rozumienia i interpretacji, za którymi dopiero

---

14 W liście do wydawcy Nietzsche nazwał je „piątą »ewangelią«” (*fünftes „Evangelium“*); zob. KSB 6, 327 (375). An Ernst Schmeitzner in Chemnitz; Rapallo, 13. Februar 1883). Skrót KSB oznacza krytyczne wydanie listów Nietzschego: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, red. G. Colli, M. Montinari, Berlin 1986.

skrywa się właściwe przesłanie filozoficzne Nietzschego. Jest to więc bez wątpienia książka dla wszystkich i dla nikogo, co potwierdza także jej podtytuł. Nietzsche powiada, że nie tyle sam się trudził nad obmyśleniem fabuły czy konstruowaniem wywodów, ile raczej sama rzeczywistość życia przychodziła do niego i układała się w jego głowie w literacko piękne i filozoficznie wnikliwe przypowieści. Ten inspirowany życiem proces twórczy jest niezwykle tajemniczy: „Wszystko dzieje się w najwyższym stopniu niedobrowolnie, ale jakby w szturmie poczucia wolności, bezwarunkowości, mocy, boskości”<sup>15</sup>.

Głównym bohaterem wspomnianego dzieła jest Zaratustra<sup>16</sup> – swego rodzaju prorok, nauczyciel lub coach, który w wieku trzydziestu lat udał się w góry, by samotnie rozmyślać nad światem, a po dziesięciu latach zszedł w doliny do ludzi, chcąc dzielić się z nimi swą mądrością życiową. Niegdyś niósł on swoje popioły w góry, dzisiaj zaś znosi swój ogień w doliny, a więc może się okazać, że będzie podpalaczem świata<sup>17</sup>. Samotność zmieniła Zaratustrę i teraz z przygaszonego człowieka znowu przeobraził się w dziecko czy też w człowieka przebudzonego, który idzie do tych, co jeszcze śpią<sup>18</sup>. Mowy Zaratustry rozpoczynają się od przedstawienia przemian, jakie zachodzą w duchowej sferze indywidualnego człowieka, o ile jego rozwój przebiega prawidłowo. Do pewnego stopnia są one także porównywalne z historycznie rozumianymi przemianami w mentalności całej społeczności ludzkiej. Jak się wydaje, można mówić

---

15 KSA 6, 340 (*Ecce homo: Also sprach Zarathustra*, 3). Skrót KSA oznacza krytyczne wydanie dzieł F. Nietzschego: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, red. G. Colli, M. Montinari, Berlin 1988. Korzystam z tekstu oryginalnego, ponieważ młodopolskie wydanie Mortkowicza jest już językowo nazbyt archaiczne, a nowsze tłumaczenia poszczególnych dzieł nie są wystarczająco spójne terminologicznie.

16 Mohammad Azadpur obszernie pisze na temat perskiej moralności oraz związku Nietzscheańskiego Zaratustry z perskim prorokiem Zartosht (Zoroaster); zob. M. Azadpur, *Who is Nietzsche's Zarathustra? On Philosophy, Morality, and the Persians*, *New Nietzsche Studies* 3(1999), 69–82.

17 Zob. KSA 4, 12 (*Also sprach Zarathustra: Zarathustra's Vorrede*, 2).

18 Tamże.

o kolejno następujących po sobie, coraz wyższych fazach rozwoju, które prowadzą do pełnej, tj. twórczej wolności ducha. Aby duch mógł stać się naprawdę wolny, musi najpierw doświadczyć tego, czym jest zniewolenie, jak również uporać się z własnym destrukcyjnym działaniem wobec mniej lub bardziej realnego źródła owego zniewolenia. W konsekwencji, zanim duch dosięgnie granic twórczej wolności, musi przez jakiś czas dźwigać na sobie brzemień zniewolenia, aby potem zrzucić je z siebie i przez jakiś czas szerzyć wokół duchowe spustoszenie. Powyższą ideę Nietzsche zawarł w wielce znamiennej metaforze *O trzech przemianach*, która opisuje, jak duch staje się wielbłądem, wielbłąd lwem, a lew dzieckiem<sup>19</sup>.

Pierwszym etapem rozwoju jest stadium nieuświadomionego zniewolenia, przedstawione na przykładzie wielbłąda. Zwierzę to bez sprzeciwu pozwala obładować siebie wielkimi ciężarami i pokornie nosi je na swym grzbiecie. Podobnie człowiek, reprezentowany przez wielbłąda, właśnie w (z)noszeniu ciężarów i pogodzeniu się z trudami życia widzi zadanie i cel własnej egzystencji. Do tego stopnia przekonany jest o słuszności takiej postawy, że nawet dobrowolnie podejmuje się dźwigania największych ciężarów i ponoszenia największego trudu. Ten niezwykle pokorny duch szuka tego, co ciężkie i trudne, ponieważ konfrontując siebie z ogromnymi zobowiązaniami, chciałby dowieść swej całkowicie dobrej woli. Jednak dobra wola względem zewnętrznych nakazów i przepisów jest w gruncie rzeczy złą wolą względem priorytetów wewnętrznego rozwoju duchowego.

---

19 Zob. KSA 4, 29 (*Also sprach Zarathustra* I: Von den drei Verwandlungen). Karl Jaspers przyrównuje trzy przemiany ducha do „trzech kroków” na drodze samorozumienia Nietzschego. Pierwszy z nich polegał na uwielbianiu innych i uczeniu się od nich. Młody filozof najbardziej podziwiał swych pierwszych nauczycieli, tj. Schopenhauera i Wagnera. Była to dla niego faza dzielnoci, czas wspólnoty. Drugi krok wiązał się z uzyskaniem wolności i niezaleźności. Charakteryzował się postawą krytyki wobec tego wszystkiego, co wcześniej wzbudzało w nim podziw. Trzeci krok był decyzją twórcy gotowego afirmować wytwory swej pracy. Naznaczony był postawą wielkiej odpowiedzialności i niewinności w świecie bez Boga; zob. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. z niem. D. Stroińska, Warszawa 1997, 38–39.

Można się o tym przekonać w sytuacji, gdy wielbłąd coraz bardziej słabnie i w końcu staje się prawie bezsilny i niezdolny do uporania się z nałożonym ciężarem. Bezsilność nie budzi w nim pragnienia buntu, lecz wytwarza poczucie winy, które jest przyczyną duchowego zamykania się w sobie. Mimo iż wielbłąd znajduje się już na skraju wyczerpania, nie chce sobie ulżyć, a tym bardziej nie chce dać sobie ulżyć. Z niezmienną pokorą i niezrozumiałą dumą odsyła od siebie wszystkich tych, którzy chcą mu pomóc, bowiem najwyższą cnotą i wyrazem własnej wartości jest dla niego „być chorym i odesłać do domu pocieszycieli i zawrzeć przyjaźń z głuchymi, którzy nigdy nie słyszą”<sup>20</sup> głosu swej ukrytej woli.

Symbolizując bezgraniczną cierpliwość, wytrwałość i gotowość poniesienia ofiary z samego siebie, wielbłąd okazuje się niezdolny do bycia naprawdę sobą. Postawa wyrzeczenia i pasywne godzenie się z losem nie prowadzi do wyzwolenia, ale pogłębia faktyczne zniewolenie. Z czego zatem bierze się skłonność człowieka do bycia wielbłądem, a więc do poświęcenia, a nawet do zatracenia własnej egzystencji? Nietzsche sugeruje, że winna temu jest miłość, której potencjałem i mocą niewłaściwie się gospodaruje. „Tych kochać, którzy nami gardzą”<sup>21</sup> nie jest oznaką dobroci dającej siebie innym, ale przykładem braku roztropności, zaprzeczającym prawdziwą wartość miłości. Jeżeli w swej mowie Zaratustra ostentacyjnie nie potępia przyjmowania postawy wielbłąda, to tylko dlatego, że zdaje sobie sprawę z konieczności posiadania tego rodzaju doświadczeń. Trzeba stać się choć na krótką chwilę wielbłądem, aby wewnętrznie dojrzeć do kolejnego stopnia duchowego rozwoju. Po przemianie w lwa znika problem marnotrawienia miłości, ponieważ lew nie obdarza nią nikogo innego poza sobą samym. Nieoczekiwanie pojawiająca się możliwość wzięcia sprawy w swoje ręce (czy w swoje łapy) również i lwa zamyka na otaczającą rzeczywistość, tyle że w zupełnie

---

20 KSA 4, 29 (*Also sprach Zarathustra I: Von den drei Verwandlungen*).

21 Tamże, 30.

odmienny sposób niż wielbłąda. Radykalna aktywność nie chroni przed błędami całkowitej pasywności, dlatego lew zainteresowany jest wyłącznie sobą i własnym dobrem: „Chce zdobyć dla siebie wolność i być panem na swej własnej pustyni”<sup>22</sup>.

Smak nieskrępowanej wolności pozwala ewoluującemu duchowi stać się butnym lwem, ale nie pozwala jeszcze dostrzec, że celem jego pragnień jest jedynie wolność „od”, a nie wolność „do”. Lew nie potrafi twórczo wykorzystać uzyskanej wolności, ponieważ odkrył w sobie wyłącznie wolę niszczenia. O ile wielbłąd wykazał się wielkim poczuciem obowiązku, o tyle lwa charakteryzuje „święte »nie« wobec obowiązku”<sup>23</sup>. Chciałby walczyć ze wszystkim i ze wszystkimi, aby tylko uwolnić się od jakichkolwiek zobowiązań, ponieważ nawet najmniejszy ciężar na grzbiecie przytłacza jego wolę wolności. Niczego nie uszanuje i niczego nie zachowa, a cokolwiek znajdzie na swej drodze, od razu zniszczy: „Zgłodniała, brutalna, samotna, bezbożna: taką chce siebie woła lwa”<sup>24</sup>. Drapieżna natura lwa nie liczy się z żadnymi obcymi zasadami czy wartościami, lecz nie tworzy – bo też nie potrafi stworzyć – żadnych nowych zasad i wartości. Mimo iż całym sobą nastawiony jest na bezpośrednie działanie, nie zamierza działać niczego, co służyłoby innym i miało walor ponadczasowości. Wielkim zagrożeniem dla egzystencji lwa jest samozatrącenie się w nihilistycznej pustce, która swym śmiercionośnym oddechem już dusi go i obezwładnia. Jest to inna forma zniewolenia, paradoksalnie obecna akurat tam, gdzie na pierwszy rzut oka w ogóle nie brakuje wolności. Jeżeli lew nie opamięta się i nie odkryje w sobie woli tworzenia nowych wartości i nowych zasad postępowania, wówczas nie będzie dla niego ratunku. Sam zginie, a z czasem pustkę wypełnią dawne wartości i wszystko będzie po staremu. „Nazywasz siebie wolnym? Chcę usłyszeć twoją panującą myśl, a nie, że umknąłeś

---

22 Tamże.

23 Tamże.

24 KSA 4, 133 (*Also sprach Zarathustra II: Von den berühmten Weisen*).

jarzmu”<sup>25</sup>, mówi Zaratustra. Gdy lew uświadomi sobie wreszcie pozorną wolność swego buńczucznego „ja chcę” i zapragnie wydobyć z siebie twórczą wolę wolności, wówczas stanie się wystarczająco dojrzały do kolejnej przemiany.

Na najwyższym szczeblu duchowego wzrostu pojawia się wymóg autentycznego bycia sobą i postępowania w zgodzie z działaniami samej natury. Takiej wielkości duchowej może jednak dostąpić tylko ktoś, kto z racji swej małości nie ma pojęcia o żadnej wielkości, dlatego też nie da się zwieść wyrachowanym skłonnościom lub próżnym ambicjom. Jedynie dziecko lub ktoś, kto odczuwa i bawi się jak dziecko<sup>26</sup>, potrafi sprostać temu zadaniu, stąd Zaratustra nawołuje: „Chcę, aby twoje zwycięstwo (*Sieg*) i twoja wolność (*Freiheit*) pragnęły dziecka. Powinieneś budować swemu zwycięstwu i swemu wyzwoleniu (*Befreiung*) żywe pomniki”<sup>27</sup>. Wydaje się, że najistotniejszą cechą dziecka jest swoista niewinność stawania się, stale towarzysząca jego zabawie. Tam, gdzie dziecko bawi się, a równocześnie rękami dziecka bawi się sama natura, w naturalny sposób załamuje się wszelka metafizyka, wiara w statyczny byt i w niezienne wartości. Dziecko żyje tylko aktualnością czasu teraźniejszego i staje się ucieleśnieniem twórczego istnienia, które całą mocą swej woli wprost bezgranicznie miłuje to życie, jakie dane jest w tej akurat chwili. Tutaj nie pojawiają się już obawy związane z sensem, celem czy praktycznymi skutkami zabawy, ponieważ w jej istocie nie mieści się nic, co wykracza poza

25 KSA 4, 81 (*Also sprach Zarathustra I: Vom Wege des Schaffenden*).

26 Myśl o zabawie dziecka Nietzsche zaczerpnął z eposu Homera: „Tak kiedy chłopiec z piasku nad morzem / Ledwie kopiec usypie w dziecinnej igraszce, już zaraz / Burzy w zabawie, trącając budowlę rękami, nogami (Homer, *Iliada*, tłum. z gr. K. Jeżewska, Ossolineum, Wrocław 1986, s. 356 [pieśń piętnasta, 362–364]). Inspiracją dlań była również zawarta w filozofii Heraklita metafora zabawy, która przybliży istotę czasu: „Czas jest dzieckiem, które bawi się, przestawia kamyki z miejsca na miejsce”. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Berlin 1922, t. 1, 69 [B 52].

27 KSA 4, 90 (*Also sprach Zarathustra I: Von Kind und Ehe*). W języku niemieckim słowo *Sieg* jest rodzaju męskiego, natomiast słowa *Freiheit* oraz *Befreiung* są rodzaju żeńskiego, co poniekąd uzasadnia mówienie o dziecku i żywych pomnikach.

teraźniejszość chwili. Dlatego „niewinnością jest dziecko i zapomnieniem, rozpoczynaniem od nowa, zabawą (*Spiel*), z siebie toczącym się kołem, pierwszym poruszeniem, świętym mówieniem »tak«”<sup>28</sup>. Dziecko jest zapomnieniem, ponieważ z perspektywy czystego aktu bawienia się cały świat przeszły i przyszły traci rację bytu. Jest ono jednak również z siebie toczącym się kołem, a to oznacza, że zapomnienie staje się funkcją nieustannego przypominania sobie tego, co jest, jako tego, co już było wielokrotnie, a więc najprawdopodobniej jeszcze będzie wielokrotnie. Dziecko nie tylko zgadza się na to, aby w jego wiecznie wolnym duchu spirala czasu w nieskończoność wykręcała swe piruety, ale nawet afirmuje takie poczucie bezczasowości czasu. W tym względzie dziecko radykalnie różni się od lwa, ponieważ życie samo ofiaruje mu to, co lew musiał (chciał?) sobie wywalczyć, a mianowicie poczucie wewnętrznej wolności od czasowych barier i ograniczeń w zakresie tworzenia własnej jaźni.

Będąc absolutnie wolne, dziecko nie jest targane wewnętrznymi rozterkami i dylematami, pozostaje w zgodzie z sobą i dlatego wypełnia je niezmienny pokój. „Jestem ciałem i duszą» – tak mówi dziecko”<sup>29</sup> i oddaje się nastrojowi chwili, który pozwala rozpoznać otaczający świat jako ontyczną całość złożoną z nieskończonej ilości elementów. Tenże świat jest dla dziecka eksperymentalną przestrzenią zabawy, terenem dogłębnych penetracji i obiektem odkryć badawczych. Odkrywanie starego jest jednak zawsze tworzeniem nowego, a prawda ta najbliższa jest samej jaźni dziecka, stale na nowo tworzonej i rozbudowywanej przez niezmiernie dary życia. Bawiące się dziecko tworzy siebie w swym własnym świecie, chociaż nie byłoby to możliwe, gdyby nie pewność i gwarancja bezpieczeństwa dana mu ze strony innego świata, mianowicie świata dorosłych.

28 KSA 4, 31 (*Also sprach Zarathustra* I: Von den drei Verwandlungen). Niemieckie słowo *Spiel* można tłumaczyć jako zabawę lub grę. W kontekście nietzscheańskim chyba bardziej zasadne jest mówienie o zabawie, aczkolwiek w polskich przekładach dzieł tego myśliciela zwykle pojawia się słowo „gra”.

29 KSA 4, 39 (*Also sprach Zarathustra* I: Von den Verächtern des Leibes).



Wypływająca stąd egzystencjalna dialektyka wewnętrznej samodzielności i zewnętrznego oparcia jest niezbywalną gwarancją rozwijania twórczych potencjalności dziecka. Jego jaźń stale chce tworzyć: „Tego chce najbardziej, to jest jej cała żarliwość”<sup>30</sup>. Podobnie jak małe dziecko, każdy dorosły człowiek może stać się twórczym podmiotem w świecie, o ile odkryje w sobie kreatywną moc działającego życia. Jeżeli tak się stanie, będzie on równie wdzięczny za uzyskane od życia oparcie w świecie, jak dziecko wdzięczne jest dorosłym za uzyskane od nich oparcie. Bez wielkiej wdzięczności nie byłoby samodzielnego budowania siebie i świata, o czym przekonuje się każdy, kto choć przez chwilę odnalazł w sobie twórcze pokłady *chwili*.

W filozofii Nietzschego dziecko jest wzorem czy synonimem nadczłowieka. Mimo że kruche i słabe, potrafi czerpać moc z życia i przez to samo staje się pełne iście nadludzkiej mocy. Aby stać się naprawdę wolnym, również Zaratustra, w pewnym sensie, musi ponownie się narodzić i stać się dzieckiem. Tylko w ten sposób może ukochać ludzi jako tych, którzy zostaną przezwyciężeni ze względu na nadczłowieka. W tym paradoksie kryje się nowa forma odpowiedzialności za przyszłość całego rodzaju ludzkiego. Jest to odpowiedzialność, która nie toleruje współczucia i litości wobec tego wszystkiego, co i tak przemija i musi odejść, gdyż takie są wymogi wiecznie zmieniającego się życia. Rozumiejąc to, Zaratustra mówi

---

30 Tamże, 40. Marcel Neusch zwraca uwagę na to, że nie należy utożsamiać Nietzscheańskiego dziecka z dzieckiem ewangelicznym, ponieważ są to symbole diametralnie różne: „Dziecko ewangeliczne nie zna buntu i nie przekroczyło stadium wielbienia: jest uśpione i uległe”, natomiast dziecko Nietzscheańskie „staje ponad buntem, gotowe do rozpoczęcia nowego życia, które jest pozbawionym zastrzeżeń »tak« wobec świata i samego siebie. Nie wyrwa się ku wartościom, które by od zawsze górowały nad jego życiem; jest ono porywem ku własnej przyszłości, której nie dostanie od nikogo innego poza sobą samym. Dziecko to symbol człowieka, który jest całkowicie tworzeniem siebie przez siebie”. Dziecko Nietzscheańskie, „nie będące w niewoli jakiegoś »tak« wobec Boga ani nie skamieniałe w bezruchu czy odmowie, wolne od wszelkich więzów – stoi przed nieprzewidywalną przyszłością, gotowe do wyłonienia »nadczoneka«”. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. z fr. A. Turowiczowa, Paris 1980, 144–145. Por. Mt 18, 1–5; Mk 10, 13–16.

do ludzi: „U c z ę w a s n a d c z ł o w i e k a. Człowiek jest czymś, co musi zostać przewyciężone. Co uczyniliście, żeby go przewyciężyć? Dotąd wszystkie istoty stworzyły coś ponad siebie; chcecie być od-  
pływem tej wielkiej fali i raczej do zwierzęcia powrócić niż człowieka przewyciężyć? Czymże jest małpa dla człowieka? Pośmiewiskiem i sromem bolesnym. I tym samym powinien być człowiek dla nad-  
człowieka: pośmiewiskiem i wstydem bolesnym. Przebyliście drogę od robaka do człowieka i jeszcze wiele jest w was z robaka. Niegdyś byliście małpami i jeszcze dziś człowiek jest bardziej małpą niż jakakolwiek małpa. (...) Nadczłowiek jest sensem Ziemi (*Sinn der Erde*). Wasza wola [niech] powie: nadczłowiek niech będzie sensem Ziemi! Zaklinam was, bracia moi, p o z o s t a ń c i e w i e r n i Z i e m i”<sup>31</sup>.

Bardziej wyrazista wizja nadczłowieka zawarta jest w przypowieści *O widmie i zagadce*. Zaratustra jest świadkiem przerażającej sceny, mianowicie widzi tarzającego się na ziemi młodego pasterza, w którego gardło wgryzł się długi, czarny wąż. Podbiega do niego i próbuje uwolnić go od węża, lecz jego wysiłki są daremne. Wówczas instynktownie krzyczy do dławiącego się nieszczęśnika: „Gryź! Gryź! Głowę odgryź! Gryź!”<sup>32</sup>. Pasterz posłuchał głosu i odgryzł głowę, odrzucił ją daleko od siebie i skoczył na równe nogi. W tym momencie stała się rzecz dziwna, albowiem człowiek ten nie był już poprzednim pasterzem, nie był już nawet człowiekiem. Był to ktoś „przemieniony, opromieniony, który ś m i a ł s i ę !”, a „jeszcze nigdy

31 KSA 4, 14 (*Also sprach Zarathustra*: Zarathustra's Vorrede, 3). Imperatyw posłuszeństwa wobec matki wszelkiego życia występuje też pod koniec pierwszej części dzieła i ma charakter ostatniej woli Zaratury: „Pozostańcie wierni Ziemi (...) mocą waszej cnoty! Wasza darząca miłość i wasze poznanie niechaj służą sensowi Ziemi! O to was proszę i zaklinam”. KSA 4, 99 (*Also sprach Zarathustra* I: Von der schenkenden Tugend, 2). Margot Fleischer solidaryzuje się z Nietzschem stwierdzając, że „»wierność Ziemi«, dla której tyle uczynił, rzeczywiście powinna być nakazem czasu”. M. Fleischer, *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Darmstadt 1993, 264.

32 KSA 4, 201 (*Also sprach Zarathustra* III: Vom Gesicht und Rätsel, 2).

na Ziemi żaden człowiek nie śmiał się tak, jak o n się śmiał!”<sup>33</sup>. Zaratustra długo nie może ochłonąć i ciągle jeszcze trawi go tęsknota za dopiero co usłyszanym śmiechem prawdziwie wolnego (nad) człowieka. Intensywnie poszukuje sensu zaistniałego zdarzenia. Co właściwie stało się w tej chwili? Czy była to tylko fikcja, czy też scena ta rozegrała się naprawdę? Zaratustra nie wie tego, podobnie jak nie wie, z kim – symbolicznie – ma tu do czynienia: „K i m jest ten człowiek, któremu w gardziel wpełźnie wszystko, co najcięższe i najczarniejsze?”<sup>34</sup>. Ba, Zaratustra jeszcze nawet nie wie, czym w istocie zadławił się ten nadzwyczajny człowiek.

Pielgrzymowanie niestrudzonego proroka-coacha kończy się ekstazywną chwilą Wielkiego Południa, przedstawioną w przypowieści *Znak*. Widzimy tam Zaratustrę, który wychodzi ze swej jaskini i doświadcza swoistego olśnienia, wskutek czego instynktownie przysiadła na kamieniu leżącym u wejścia. Otaczająca go sceneria raptownie się zmienia i cisza wypełnia się hałasem zlatującego się ptactwa. Nie jest to jednak scena jak z filmu Hitchcocka, gdyż gołębie tułają się do niego, okazując mu miłość i oddanie. Nie zdając sobie z tego sprawy, Zaratustra broni się przed nimi, energicznie wymachując rękami. W trakcie wykonywania tych chaotycznych ruchów jego dłoń zanurza się w gęstej grzywie lwa. Wtedy też słyszy łagodny, przeciągły pomruk króla zwierząt. Zaratustra ze zdumieniem patrzy, jak lew, niczym wierny pies, przywarł do jego kolan, a gołębie delikatnie pieszczą go skrzydłami. Zwierzaki te niesforne tułają się do niego z taką miłością, jakby od zawsze go znały i kochały. Dopiero wtedy uświadomił sobie, że jest to zapowiadany znak „śmiejącego się lwa ze stadem gołębi”<sup>35</sup> i w okamgnieniu przemieniło się jego serce. Pomyślał, że długo wyczekiwane dzieci (czyli przyszli nadludzie)

---

<sup>33</sup> Tamże, 202.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> KSA 4, 246 (*Also sprach Zarathustra III: Von alten und neuen Tafeln*, 1). Por. KSA 11, 413 (*Nachlaß*, 32 [14]).

muszą być w pobliżu i na tę myśl „jego serce zmiękło, a z oczu kapąły łzy i spadały na dłonie”<sup>36</sup>. Były to łzy szczęścia z rzeczywistniającej się przepowiedni i zarazem z dokonanej przemiany wewnętrznej, wszak Zaratustra dojrzał już do bycia nadczłowiekiem. Odmieniony, powiedział radośnie: „»Mój to poranek, mój dzień świta; bywaj mi, bywaj, moje Wielkie Południe!« – Tako rzekł Zaratustra i opuścił swą jaskinię, płomienny i potężny, jak słońce poranne, gdy spoza ciemnych wschodzi gór”<sup>37</sup>. To mistyczne doświadczenie jedności z całym stworzeniem można chyba uznać za przejaw wieczności, nie mającej „tu i teraz” żadnego określonego odpowiednika: „Wszystko to trwało przez długi lub krótki czas: ponieważ, prawdę mówiąc, dla tego rodzaju rzeczy na Ziemi nie istnieje ż a d e n czas”<sup>38</sup>.

#### 4. SYZYFOWA PRACA COACHA Z WIECZNIE POWRACAJĄCYM MAŁYM CZŁOWIEKIEM

Zaratustra miłuje życie i wszystko, co żyje zgodnie ze swym własnym przeznaczeniem. Zwłaszcza nie brakuje mu pozytywnych uczuć wobec otaczających go zwierząt: „Każdego potwora chciałbyś pogłaskać. Jedno tchnienie ciepłego oddechu, trochę kudłów na łapie i zaraz byłeś gotowy to kochać i wabić”<sup>39</sup>. W jego życiu nadeszła pora na rozliczenie się z dotąd przeżytego życia. Czy było ono coś warte i czy chciałby znowu tak samo je przeżyć?: „Czy t o było życie? Ejże! Jeszcze Jeden Raz!”<sup>40</sup>. Prorok nie tylko chce powrotu życia, ale chce jego wiecznego powracania. Nie jest to wyraz przywiązania do starożytnej idei wiecznego powrotu, charakteryzującej się mechanicystyczną

36 KSA 4, 407 (Also sprach Zarathustra IV: Das Zeichen).

37 Tamże, 408.

38 Tamże, 407.

39 KSA 4, 196 (Also sprach Zarathustra III: Der Wanderer).

40 KSA 4, 199 (Also sprach Zarathustra III: Vom Gesicht und Rätsel, 1).

konsekwencją<sup>41</sup>. Filozofia Nietzschego rozszerza znaczenie tej formuły i każdy kolejny powrót uzupełnia o jakąś nową jakość, która góruje nad nieustannie namnażającą się ilością. W istocie jednak każdorazowo powraca to, co już jest jakoś nam znane, chociaż jeszcze nie znane do końca<sup>42</sup>. Podczas rozmowy Zaratustry z Karlem, jego duchem ciężkości, prorok wyjawia swą otchłanną myśl, budzącą przerażenie u wszystkich śmiertelników. Scena ta rozgrywa się tuż przy bramie, w której zbiegają się dwie drogi, którymi jeszcze nikt nigdy nie szedł do końca. Jedna z nich biegnie z powrotem w nieskończoność, natomiast druga naprzód w nieskończoność. Drogi te więc „przeczą sobie”, jakby zderzając się głowami, a dokładnie nad

---

41 Jak zauważa Mircea Eliade, mit wiecznego powrotu zawiera w sobie metafizyczną prawdę, że „wszystko na powrót się zaczyna z każdą chwilą. Przeszłość to tylko prefiguracja przyszłości. Żadne wydarzenie nie jest nieodwracalne, żadna przemiana nie jest ostateczna. W pewnym sensie można nawet rzec, że w świecie nie dzieje się nic nowego, gdyż wszystko jest tylko powtarzaniem tych samych pierwotnych archetypów; owo powtarzanie, aktualizując moment mityczny, w którym archetypowy gest został objawiony, utrzymuje nieustannie świat w tej samej chwili brzasku początków. Czas jedynie umożliwia pojawienie się i istnienie rzeczy. Nie ma żadnego rozstrzygającego wpływu na to istnienie – ponieważ sam bez przerwy się odnawia”. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. z fr. K. Kocjan, Warszawa 1998, 103. Wytrawny badacz starożytnych kultur i fenomenologii religijności dodaje, że „w filozofii Nietzsche przywraca mit wiecznego powrotu do porządku dziennego” (tamże, 158), ale jest to uproszczenie, ponieważ nietzschewańska wizja wielkiego powracania różni się od swego pierwowzoru.

42 Jak wiadomo, symbolem wiecznego powrotu jest uroboros – wąż zjadający własny ogon. W jednej z przypowieści czytamy, że Zaratustra otrzymał w pożegnalnym prezencie od ludzi wyższych specjalną łaskę, „na której złotym uchwycie wąż wił się wokół słońca”. KSA 4, 97 (Z I: Von der schenkenden Tugend, 1). Zapewne na tej podstawie Rudolf Kreis uważa, że wąż Zaratustry to „uroboros, symbol niezniszczalnego życia i leczenia (Asklepios/Eskulap). Jego przeciwieństwem jest zaś wąż poznania, wygłodzone zwierzę, które pożera Ziemię i które »dusiło« już Zaraturę w dzieciństwie”. R. Kreis, *Der Nietzsche-Mythos vom Erdenreich. Gegen Gottesmord und Erdzerstörung*, Frankfurt am Main 1991, 235. Warto zauważyć, że u Nietzschego wąż jako symboliczny obraz koliska czasu wyobraża także specyficzną wartość darzącej cnoty. Dawanie, nieoczekujące niczego w zamian, wywołuje analogiczny skutek, z jakim mamy do czynienia w przypadku wiecznego powrotu tego samego.

nimi znajduje się napis „chwila” (*Augenblick*)<sup>43</sup>. Dlaczego chwila? Pewnie dlatego, że tylko jedną chwilę, jedno mgnienie oka trwa to, co jest teraz, zanim uleci w przeszłość, aby kiedyś znowu powrócić z przyszłości. Chwila jest zatem punktem na kołowym czasie, który łączy z sobą wszystkie zdarzenia z niezgłębionego obszaru życia, pozwalając im periodycznie się urzeczywistniać. W tej nieco nielogicznej logice czasu człowiek osiąga granic nieskończoności i (tylko) wtedy uświadamia sobie potęgę stale na nowo stającego się bytu.

Zaratustra wie, że jego misją życiową jest głoszenie nauki o nadczłowieku i o wiecznym powrocie. Zarazem zdaje sobie sprawę z trudności, jakie wiążą się z tym niecodziennym posłannictwem. Przecież ludzie nie kwapią się, by się przewycięzać i tak oto stawać się nadludźmi. Na dodatek działanie drugiej z wielkich idei Nietzscheańskich nie pozwala nigdy zapomnieć o człowieku, a nawet nachalnie zwielokrotnia jego pozornie nieistotne istnienie: „Wiecznie powraca on, człowiek, którym jesteś zmęczony, mały człowiek (...) ach, człowiek wiecznie powraca! Mały człowiek wiecznie powraca!”<sup>44</sup>. Wizja niemożności uporania się z powracającą małością człowieka powoduje, że wszystko staje się małe i bez znaczenia, wszelki byt staje się źródłem egzystencjalnego przesytu. Chociaż pielgrzymujący Zaratustra spotkał się z różnymi ludźmi, występujące między nimi różnice przestały mieć obecnie jakiegokolwiek znaczenie. Przy konstytutywnej małości człowieka również wyższy człowiek jest jeszcze „nazbyt ludzki”<sup>45</sup>. Poza tym nie tak łatwo jest uwolnić się

43 KSA 4, 199–200 (*Also sprach Zarathustra* III: Vom Gesicht und Rätsel, 2). Pierre Klossowski pisze, że „dwie przeciwstawne drogi tworzą JEDNĄ; oddziela je wieczność: jednostki, rzeczy, zdarzenia wchodzi przez jedną, schodzą drugą i powracają takie same pod *bramą Chwili*, wykonawszy *krąg wieczności*: ten, kto zatrzymuje się przed tą «bramą», jako *jedyny* zdolny jest uchwycić kolistą strukturę wiecznego czasu”. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, tłum. z fr. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996, 117. Warto w tym kontekście wspomnieć, że chrześcijaństwo dysponuje podobnym co do formy symbolem, zawartym w przypowieści o dwóch drogach i bramie (Mt 7, 13–14; Łk 13, 24–30).

44 KSA 4, 274 (*Also sprach Zarathustra* III: Der Genesende, 2).

45 Tamże.

od człowieka, który jest przyczyną wielkich, diametralnie różnych namiętności – gdy się go kocha i nienawidzi, odczuwa przesytnym, ale i współczuje mu. Nieustannie balansując emocjonalnie między człowiekiem a nadczłowiekiem, Zaratustra lamentuje: „Jak zniosę życie jeszcze! I jak zniosłbym to, żeby teraz umrzeć!”<sup>46</sup>. Być może nauki prorockie bliskie są tylko Zaratustrze, który tęskniąc za śmiechem wyzwolonego pasterza, właściwie tęskni za samym sobą, jako że w tejże wizji zobaczył swoją przyszłą, nadludzką postać. Nie tyle więc pasterzowi, ile jemu samemu coś wgrzyzło się w gardło. Co to było? W chwili Wielkiego Południa okazało się, że naprawdę dławilo go i zagrażało jego życiu przywiązanie do człowieka. Tę słabość (do ludzi) wykorzystuje wróżbiarz usiłujący skusić Zaratustrę do jego ostatniego grzechu, który skutkowałby zaprzepaszczeniem nauczycielskiej misji<sup>47</sup>. Perspektywa pojawienia się długo wyczekiwanych dzieci spowodowała jednak, że Zaratustra ochłonął i wziął się w garść: „Współczucie! Współczucie z człowiekiem wyższymi! – wykrzyknął, i oblicze jego zmieniło się w spiz. Hejże! To już przeminęło! Moje czucie i współczucie – cóż mi na tym zależy!”<sup>48</sup>. Odtąd mówi odważne „tak” swemu przyszłemu „ja” i każdemu, jakościowo nowemu „ty”, dając tym wyraz czystej miłości do samego siebie i do innych: „Kocham tych, którzy nie chcą zachować siebie. Ginących kocham całą moją miłością: ponieważ oni przechodzą dalej!”<sup>49</sup>.

46 KSA 4, 202 (*Also sprach Zarathustra* III: Vom Gesicht und Rätsel, 2).

47 W jednej z zachowanych w *Spuściźnie* (*Nachlaß*) wersji autobiografii *Ecce homo* Nietzsche zawarł bardzo ważną wskazówkę ułatwiającą zrozumienie centralnej idei jego największego dzieła filozoficznego. Czytamy w niej: „Niebezpiecznym jako »kuszenie Zaratustry« wymyśliłem pewien przypadek, kiedy to dochodzi do niego wielkie wołanie o pomoc, kiedy chce nim zawładnąć współczucie niczym ostatni grzech (...). Jest to próba, ostatnia próba, przez którą przed samym sobą musi przejść Zaratustra i ten, kto jest jemu równy”. KSA 13, 621 (*Nachlaß*, 24 (1)).

48 KSA 4, 408 (*Also sprach Zarathustra* IV: Das Zeichen).

49 KSA 4, 251 (*Also sprach Zarathustra* III: Von alten und neuen Tafeln, 6).

Większość ludzi bojaźliwie odsuwa od siebie perspektywę wzniesienia się ponad samych siebie, dlatego ich duch nigdy nie uleci w przestworza i nie będzie szybował niczym orzeł nad przepaścią. Ludzie ci nie doznają „szczęścia w przestרחu ducha”, ale może i lepiej, ponieważ „kto nie jest ptakiem, nie powinien znajdować się nad przepaściami”<sup>50</sup>. Trzeba dysponować wielkim hartem ducha i mieć nadzwyczaj mężne serce, aby pokusić się o przekroczenie granicy zwyczajności, przed którą zatrzymują się ludzie przeciętni, nie ufający twórczej mocy życia. W wizji Nietzschego wszelkie zbiorowości ludzkie podobne są do wielkiego targowiska, na którym pozornie wiele się dzieje, ale w zasadzie wszystkie działania są do siebie bardzo podobne. Zwykle ludzie nie potrafią być naprawdę sobą, dlatego zwracają wielką uwagę na innych, usiłując się na nich wzorować. W rezultacie wszyscy biorą przykład ze wszystkich, z czego wprost nie wynika nic dobrego, a tym bardziej nic oryginalnie twórczego. Aliści równomierne pulsowanie życia na targowisku jest oczekiwaniem na coś lub na kogoś, kto odmieni tę nijakość i wyznaczy nowe wzorce zachowań. Najczęściej władzę nad szarą masą ludzką przejmują prowodyrzy o nader wątpliwej proweniencji i o lichych kwalifikacjach moralnych. Ludzie stają się posłuszni tym „aktorom” i „błaznom”, nie zdając sobie sprawy z tego, że ich idole mają w sobie dużo odwagi i butności, jednak „mało sumienia ducha”<sup>51</sup>. „Muchy z targowiska” stają się bezwolnymi narzędziami swych prowodyrów, podobnie jak zmęczeni życiem stają się posłusznymi uczniami kaznodziejów śmierci. Złożenie własnego losu w ręce innych pozwala im uniknąć trudu samodzielnego kształtowania siebie i dbania o należyty rozwój swego ducha. Kto jednak nie potrafi bądź nie chce przyłożyć się do przewyciężenia w sobie lęków i słabości, ten na zawsze pozostanie marionetką aktorów i błaznów. Nigdy już nie nada swemu życiu większego sensu i nie będzie realizował wyznaczonych przez

---

50 KSA 4, 134 (*Also sprach Zarathustra II: Von dem berühmten Weisen*).

51 KSA 4, 65 (*Also sprach Zarathustra I: Von den Fliegen des Marktes*).



siebie wartości, a perspektywę własnej chwały całkowicie przesłoni tani blichtr sławy jakiegoś aktorzyny z targowiska. Z uwagi na dobro człowieka Zaratustra chciałby wyrzucić nań presję i przymusić do zaakceptowania wyższych ideałów życiowych, jednak wie, że jest to rozwiązanie iluzoryczne, ponieważ wszyscy członkowie zbiorowości ludzkiej reprezentują takie same, bezwartościowe poglądy, od których nie mają ochoty odstąpić. Nie warto w ogóle zadawać się z nimi i tracić cennej mocy życia oraz czasu na jałowe spory: „Nie podnoś więcej ręki przeciwko nim! Są niezliczeni, a nie jest twoim przeznaczeniem stać się oganiaczką od much”<sup>52</sup>.

Wspominając swe spotkania z ludźmi, Zaratustra konstatuje: „Kiedy mówiłem do wszystkich, nie mówiłem do nikogo”<sup>53</sup>. Jego zaangażowanie misyjne i chęć nawracania tłumów było niczym „szaleństwo pustelnika”, samotnie stojącego na rynku i mówiącego do samego siebie. Wprawdzie dużo osób otaczało go, ale nikt nie zamierzał go słuchać, ponieważ nauka o nadczłowieczeństwie nie znajduje u małych ludzi posłuchu. Tłum zawsze żądny jest równości i domaga się, aby nikt nie przewyższał go pod żadnym względem. Mali ludzie to faktycznie tylko „słodziutki, natrętne psy”<sup>54</sup>, szukające sposobu, aby unicestwić twórczy dystans między poszczególnymi jednostkami. Gdy Nietzsche konstruował program „hodowania” nadczłowieka, to poczynił założenie, że etapem pośrednim będzie powstanie wystarczającej ilości wyższych ludzi, mogących przygotować drogę przyszłemu, naprawdę wielkiemu człowiekowi. Powinni być to ludzie, którzy z gorącym sercem, wypełnionym niewzruszoną wolą rozwoju, poszukają w sobie tego, co w nich samych nadaje się jeszcze do przewyciężenia. Ich duchową postawę znamionować ma zarówno „wesołość, cierpliwość, prostota i pogarda dla wielkich

---

52 Tamże, 66.

53 KSA 4, 356 (*Also sprach Zarathustra IV: Vom höheren Menschen*, 1). Tak oto wyjaśnia się Nietzscheańskie rozumienie podtytułu książki o proroku Zaraturstze.

54 KSA 4, 305 (*Also sprach Zarathustra IV: Gespräch mit den Königen*, 1).

próżności”, jak i „wspaniałomyślność w zwyczajstwie i pobłażanie dla małych próżności wszystkich zwyciężonych”<sup>55</sup>. Wyżsi ludzie nie mogą bać się życia, a zwłaszcza nie mogą lękać się niewiadomego, które czyha na nich na każdym kroku. Zadaniem tychże ludzi jest „ż y ć n i e b e z p i e c z n i e!”<sup>56</sup>, tzn. doświadczać różnych życiowych możliwości i dzięki nim tworzyć własną egzystencję coraz pełniejszą i doskonalszą. Nietzsche mówi, że są to „bardziej zagrożeni ludzie, bardziej płodni ludzie, bardziej szczęśliwi ludzie”<sup>57</sup>. Ta wizja człowieka wolnego, jaką Nietzsche przedstawił w *Wiedzy radosnej*, nie zgadza się jednak z postacią rzeczywistego człowieka, którego spotyka prorok będący bohaterem *Tako rzecze Zaratustra*. Wyższy człowiek nadal jest małym człowieczkiem, który boi się odważnie spojrzeć w przyszłość, a tym bardziej rozstać się z własną małością na rzecz nadludzkiej wielkości. Nie ma on w sobie ani spokoju ducha, ani woli przewyciężenia siebie, czyli niezbędnych warunków stania się pomostem do nadczłowieka. Z nasienia wyższego człowieka ma wyrosnąć „autentyczny syn i doskonały dziedzic: jest to jednak odległe”<sup>58</sup>, o czym Zaratustra nie raz się przekonuje.

U podłoża wszystkiego, co się rodzi i umiera, trwa niekończący się proces przewyciężania tego, co chciałoby zachować siebie w niezmiennej i ostatecznie uformowanej postaci. Zaratustra odwołuje się do bodaj największej prawdy całego bytu: „Tę tajemnicę wyznało mi samo życie. »Spójrz, jestem tym, co się z a w s z e s a m o m u s i p r z e z w y c i ę ż a ć«”<sup>59</sup>. Oczywiście dla nas, ludzi, najważniejszym

55 KSA 3, 526 (*Die fröhliche Wissenschaft*, 4, 283).

56 Tamże. Neusch zauważa, że „podczas gdy ideał chrześcijański z góry wytycza szlak, ideał nietzscheański wyprawia w drogę nie podając kierunku. Każdy ma go wymyślić w marszu (...). I każdego człowieka zaprasza, by odtąd stał się twórcą (...). Człowiek nietzscheański to człowiek ryzyka. Odrzuca wszelką celowość. I sam wymyśla sobie cel życia”. M. Neusch, dz. cyt., 153.

57 KSA 3, 526 (*Die fröhliche Wissenschaft*, 4, 283).

58 KSA 4, 351 (*Also sprach Zarathustra IV: Die Begrüssung*).

59 KSA 4, 148 (*Also sprach Zarathustra II: Von der Selbst-Überwindung*).

zadaniem jest nasze własne samoprzewyciężenie<sup>60</sup>. W istocie polega ono na przemianie aktualnej jaźni w nową, wyższą i doskonalszą jaźń. Trzeba jednak mieć się na baczności, aby nie pobłądzić na tej drodze duchowego rozwoju. Nietzsche przestrzega, że formuła, w myśl której „wszystko przemija, dlatego wszystko warte jest tego, aby przeminęło”<sup>61</sup>, jest ewidentnym przejawem niedoboru woli mocy. Nie należy również zachłystywać się nadmiarem woli mocy i w dążeniu do jak najszybszej przemiany skupiać zbyt wielkiej uwagi wyłącznie na sobie. Kto o tym jeszcze nie wie, ten podobny jest do tygrysa, który przygotował się do skoku, ale w ostatniej chwili zrezygnował i wycofał się. Dlaczego nie zdecydował się skoczyć? Dlatego, że jest zbyt mocno napięty i przejęty koniecznością przemiany, wskutek czego nie potrafi „skoczyć ponad swój własny cień (...) we w ł a s n e słońce”<sup>62</sup>. Chcąc ostatecznie wygrać zawody z własnym cieniem, trzeba zrównoważyć w sobie moc życia. W postawie zwycięzcy jest coś z rezygnacji i coś z waleczności, ale obie te cechy muszą z sobą doskonale współgrać. Zdobywając dla siebie nowe obszary rozwoju i udoskonalając własną jaźń, należy postępować w duchu pokory i szacunku dla ziemskiego życia i dla wszystkiego, co żyje. Prawdziwy zwycięzca jest szczęśliwy, że życie dało mu szansę rozwoju, tyle że „jego szczęście powinno pachnieć Ziemią, a nie pogardą dla Ziemi”<sup>63</sup>. Prawdziwy zdobywca śmieje się i ogarnia go wielka radość, ponieważ zdobył siebie, nie tracąc Ziemi, której zawdzięcza życie, i nie zatracając innych, którzy także pragną radować się życiem.

60 Kreis lakonicznie, ale bardzo zasadnie stwierdza, że „człowiekiem przyszłości jest dla Zaratustry człowiek samoprzewyciężenia”. R. Kreis, dz. cyt., 236.

61 KSA 4, 180 (*Also sprach Zarathustra II: Von der Erlösung*). Jest to wyraźne nawiązanie do słów Mefistofelesa, będących wyrazem negacji świata: „Ja jestem duch, co zawsze mów: nie. / I słusznie, wszystko bowiem, co powstaje, / Do wytopienia tylko się nadaje”. J.W. Goethe, *Faust*, tłum. z niem. F. Konopka, Warszawa 1962, 104 [1344–1346].

62 KSA 4, 151 (*Also sprach Zarathustra II: Von den Erhabenen*).

63 Tamże.

Radość proroka wiąże się z miłością do ludzi pragnących stać się nadludźmi. Są oni są jego prawdziwymi uczniami i posłusznie idą za nim, pilnie słuchając nauk o koniecznym samoprzezwyciężeniu. Właśnie do nich kieruje to bardzo ważne pouczenie: „Każda wielka miłość jest ponad każdą waszą litością: gdyż ona chce owo kochane ponadto stworzyć! »Siebie samego ofiarowuję swej miłości, i mojego bliźniego tak jak mnie« – taka jest mowa wszystkich twórców”<sup>64</sup>. Zamiast cieszyć się z posłuchu znalezionej u niewielkiej garstki uczniów, Zaratustra stwierdza, że każda forma przywiązania jest zła, niezależnie od tego, czy jest to przywiązanie do samego siebie, czy do fałszywego proroka, czy też do prawdziwego proroka. Znamienne są w tym względzie słowa pożegnalne, które Zaratustra wypowiada przed rozstaniem z tymi, jak się wydaje, wartościowymi ludźmi: „Sam idę teraz, moi młodzi! Wy także idźcie teraz stąd i [to] sami (...). Nakazuję wam, abyście mnie utracili i siebie odnaleźli; i dopiero gdy wszyscy się mnie wyprzecie, powrócę do was”<sup>65</sup>. Nie można stać się sobą, pozostając w zależności od kogoś innego, nawet jeżeli ten ktoś rzeczywiście jest dobrym wzorem osobowym i prawdziwym przewodnikiem duchowym. Paradoksalnie, w pewnych okolicznościach uczciwość wymaga swoistej niewierności. Przywołajmy w tym miejscu ważne przesłanie Nietzschego: „Każdy mistrz ma tylko jednego ucznia – i ten stanie się wobec niego niewierny, ponieważ jest również przeznaczony do bycia mistrzem”<sup>66</sup>. Dobry nauczyciel, któremu leży na sercu rozwój jego podopiecznych, musi w określonym czasie zezwolić im na samodzielne pokierowanie ich losem. Podobnie, ktokolwiek zamierza prawidłowo się rozwijać,

64 KSA 4, 116 (*Also sprach Zarathustra* II: Von den Mitleidigen).

65 KSA 4, 101 (*Also sprach Zarathustra* I: Von der schenkenden Tugend, 3). Te same słowa o wyparciu czy zaparciu się mistrza padają w autobiografii Nietzschego, zob. KSA 6, 261 (*Ecce homo*: Vorwort, 4). Jak zauważa Jaspers, „Nietzsche jest zatem od początku do końca »prorokiem«, który w przeciwieństwie do wszystkich innych proroków każdego odsyła do siebie samego”. K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., 24).

66 KSA 2, 522 (*Menschliches, Allzumenschliches* II, 1, 357).

ten musi na pewnym etapie rozwoju porzucić swego nauczyciela. Dopiero wtedy będzie mógł doprowadzić do końca zadanie samoprzewyciężenia i stanie się wystarczająco dojrzały, by skutecznie pomagać innym. Z treści autobiografii Nietzschego wynika, że nauczający Zaratustra też się czegoś nauczył, mianowicie zrozumiał, że zanim uwierzy się w kogoś innego, trzeba najpierw uwierzyć w samego siebie. Bez głębokiej wiary w siebie daremna jest wiara w cokolwiek innego: „Nie szukaliście jeszcze siebie, a tu znaleźliście mnie. Tak czynią wszyscy wierzący, dlatego tak mało [warta] jest wszelka wiara”<sup>67</sup>.

Przebywanie z innymi i budowanie z nimi wspólnoty dusz napotyka na wiele przeciwności, z których bodaj najpoważniejszą jest niespójność jaźni człowieka chcącego być własnym twórcą. Przekonujemy się o tym na podstawie mowy *O drogach twórcy*, zawierającej dużo osobistych doświadczeń proroka w zakresie samotnego przewyciężania własnych ograniczeń oraz skutków wewnętrznego rozdarcia duszy. Zaratustra nie ukrywa, że na swej drodze pielgrzymowania miewał znacznie więcej kłopotów z sobą samym niż z innymi ludźmi: „Najgorszym wrogiem, jakiego możesz spotkać, będziesz zawsze sam dla siebie”<sup>68</sup>. Bycie twórcą wymaga odwagi zmierzenia się z bezkresną głębią samotności, która jest zasadniczą inspiracją dla wielkiej aktywności, ale może także stać się przyczyną uciążliwej pasywności. Tylko nieliczni twórcy mają tak olbrzymie zaufanie do życia, że potrafią sprostać wymogom samotniczej egzystencji. Każde przewyciężanie własnych słabości jest pracą trudną, ale nie syzyfową, dlatego nie powinniśmy z niej rezygnować.

---

67 KSA 6, 261 (*Ecce homo*: Vorwort, 4).

68 KSA 4, 82 (*Also sprach Zarathustra I*: Vom Wege des Schaffenden).

## 5. ZAKOŃCZENIE

Na drodze Nietzscheańskiego (samo)rozwoju, będącego nieustanną walką z własnymi słabościami, możliwe jest osiągnięcie wolności wewnętrznej i stanie się panem samego siebie. Ów pan, kojarzony z mocarnym nadczłowiekiem, jest w istocie wiecznym dzieckiem, które tworzy świat w zgodzie poruszeniami jego natury, a zatem ostatecznie – z obowiązującymi na Ziemi prawami rozwoju, a zwłaszcza z prawami wiecznego stawania się i „wiecznego powrotu” wszystkich rzeczy. Nadludzkie „dziecko” pozostaje otwarte na świat, nie tylko ten świat akceptując, ale afirmując to wszystko, co przyczynia się do jego dobrostanu. Można chyba powiedzieć, że twórcza postawa nadczłowieka jest wyrazem dogłębnie pojętego i przeżytego ekologizmu. Jako taka, jest odpowiedzią na problemy wynikające z degradacji środowiska naturalnego, które coraz dotkliwiej dotykają wszystkich mieszkańców Ziemi. Zrewidowany coaching (neocoaching) musi uwzględniać zarówno potrzeby pojedynczych osób, jak i potrzeby globalne. Zaratustra-Nietzsche jawi się jako niemal modelowy coach, który bez ckliwego litowania się i współczucia, czy też bez pospolitego biadolenia, stawia przed nami szczytne zadanie wzrastania ku iście nadludzkiej wolności, tworzenia nowych wartości i stawania się prawdziwą wartością dla świata<sup>69</sup>. Warunkiem powodzenia tej misji jest wyzbycie się tendencji eskapistycznych, sprowadzających się, w gruncie rzeczy, do traktowania życia na Ziemi jako jedynie mało ważnego etapu pośredniego, poprzedzającego finalną postać życia

---

69 Heidegger wskazuje na inspirującą rolę Nietzschego w tworzeniu nowych wartości współczesnego świata: „Między innymi pod wpływem Nietzschego filozofia akademicka końca XIX i początku XX w. staje się »filozofią wartości« i »fenomenologią wartości«. Same wartości jawią się jak rzeczy w sobie, które porządkuje się w »systemy«. Pomimo milczącego odrzucenia filozofii Nietzschego, wertowano jego pisma, zwłaszcza *Zaratustrę*, szukając owych wartości w sobie, aby z nich potem zbudować »etykę wartości«, »bardziej naukowo« niż uczynił to »nienaukowy filozof-poeta« Nietzsche”. M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, t. 2, 98–99.

wiecznego. Wyrazem troski o prawidłowy rozwój świata i nas samych w świecie jest również zadbanie o naszą cielesność, wszak nie jesteśmy ulotnymi bytami duchowymi i somatyczna „zwierzęcość” stanowi nasz istotny komponent osobowy. Pielgrzymujący prorok Zaratustra nakłania nas do samodzielnej pracy nad sobą, która zwykle wpisuje się w samotniczą egzystencję człowieka o nadludzkich nadziejach i zamiarach. Czytelnik *quasi*-biblijnego dzieła Nietzschego mógłby rozpocząć własne przezwytyczanie z pomocą właściwego coacha albo tylko z pomocą Zaratustry-coacha, a potem musiałby porzucić swego mistrza i stać się coachem dla samego siebie<sup>70</sup>. W ramach neocoachingu każdy człowiek ma szansę wyrosnąć ze swej ludzkiej małości i stać się godnym swego miana nadczłowiekiem. Pozostaje tylko pytanie: Komu się to w końcu uda?...

## BIBLIOGRAFIA

- Azadpur M., *Who is Nietzsche's Zarathustra? On Philosophy, Morality, and the Persians*, New Nietzsche Studies 3(1999), 69–82.  
*Biblia Tysiąclecia*, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1982.  
 Cicero M.T., *Rozmowy tuskulańskie*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, tłum. z łac. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1961.  
 Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1922.

---

70 Jaspers wspomina „kłątwę” Nietzschego, w której filozof ten odstrasza od siebie ludzi błyskawicą swej mądrości. Nietzsche nie chce, aby jego śladami szli ci, co nie mają własnej drogi. Każdy człowiek powinien odnaleźć w życiu, a zwłaszcza w sobie samym swą własną prawdę. Stąd Jaspers pisze: „To nie jest przyjemne zakończenie, wraz z którym Nietzsche wypuszcza [nas] na wolność. To tak, jakby odmówił nam siebie. Wszystko zależy od nas. Prawdziwe jest tylko to, co dzięki Nietzschemu wychodzi z nas samych”. K. Jaspers, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, w: tenże, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. z niem. Cz. Piecuch, Warszawa 1991, 256; zob. KSA 4, 360 (*Also sprach Zarathustra IV: Vom höheren Menschen*, 7). Błyskawica Nietzscheańskiej mądrości, dzięki której on sam zobaczył nową wizję świata może więc oslepić tych, którzy nie potrafią własnymi oczami zobaczyć autentycznych wartości życiowych.

- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, tłum. z fr. K. Kocjan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Fleischer M., *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993.
- Goethe J.W., *Faust*, tłum. z niem. F. Konopka, PIW, Warszawa 1962.
- Harper M., *Tak jak na początku. Z dziejów przebudzenia pentekostalnego w XX wieku* (bwmrw).
- Heidegger M., *List o „humanizmie”*, tłum. z niem. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995.
- Heidegger M., *Nietzsche*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961.
- Homer, *Iliada*, tłum. z gr. K. Jeżewska, Ossolineum, Wrocław 1986.
- Jaspers K., *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. z niem. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Jaspers K., *Nietzsche a chrześcijaństwo*, w: tenże, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. z niem. C. Piecuch, PWN, Warszawa 1991.
- Klossowski P., *Nietzsche i błędne koło*, tłum. z fr. B. Banasiak i K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.
- Kreis R., *Der Nietzsche-Mythos vom Erdenreich. Gegen Gottesmord und Erdzerstörung*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1991.
- Łyko Z., *Nauki Pisma Świętego*, Znaki Czasu, Warszawa 1989.
- Mickiewicz A., *Wiersze*, Czytelnik, Warszawa 1970.
- Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. z fr. A. Turowiczowa, Éditions du Dialogue, Paris 1980.
- Nietzsche F., *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, red. G. Colli, M. Montinari, Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1986 (skrót: KSB).
- Nietzsche F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, red. G. Colli, M. Montinari, Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1988 (skrót: KSA).
- Sherrill J. i E., *Najszczęśliwsi na świecie. Fascynująca historia Demosa Shakariana* (bwmrw).
- Statut Stowarzyszenia „Polskie Stowarzyszenie Trenerów Rozwoju Osobistego”*, <https://icf.org.pl/o-nas/statut-stowarzyszenia/>.
- Teilhard de Chardin P., *Moja wizja świata*, w: tenże, *Moja wizja świata i inne pisma*, tłum. z fr. M. Tazbir, PAX, Warszawa 1987.
- Uwolnij potencjał*, ulotka promocyjna, International Coach Federation (bmrw).



## **BECOMING YOURSELF ON THE PATH OF SELF-OVERCOMING. A PROJECT OF RADICAL ANTHROPOLOGY IN THE (NEO)COACHING**

**Abstract.** Contemporary coaching works quite well in educational and therapeutic practice, but it lacks a solid anthropological foundation, i.e. an adequate concept of man that could become the basis for constructive (self)development in the spirit of authentic freedom. It seems that Friedrich Nietzsche's concept of overman could be usefully employed in coaching theory. The overman awaited by Zarathustra is a man who overcomes his own weaknesses and is able to act creatively in the world, guided by a sense of responsibility for the Earth. By using this concept of (over)man, the coach could effectively help his mentees and raise them „towards freedom”, without making them dependent on any psychological, social or ethical doctrine.

**Keywords:** coaching, philosophical anthropology, Nietzsche, overman, eternal return, self-overcoming, freedom

---

HENRYK BENISZ

benisz@uni.opole.pl

Uniwersytet Opolski, Wydział Nauk Społecznych

ul. Oleska 48, 45-052 Opole

ORCID: 0000-0001-5449-0760

DOI: 10.21697/spch.2020.56.2.02

## BIBLIOGRAFIA

Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię dzieł cytowanych** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym w „Sugerowanym sposobie cytowania” (s. 38), z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)
- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu

Np.:

Lubański M., *Fizykalne analogie w świecie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 52–63.

## WARUNKI PUBLIKACJI TEKSTÓW W *STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE*

Autor, nadsyłając tekst do Redakcji, gwarantuje że:

1. Praca nie była dotąd nigdzie publikowana.
2. Praca nie została złożona do druku w żadnej innej redakcji i nie będzie złożona w innej redakcji w czasie, gdy podlega recenzowaniu dla *SPCh*.
3. W artykule w odpowiedni sposób ujawnione są informacje o podmiotach przyczyniających się do powstania publikacji (wkład merytoryczny, ewentualne źródła finansowania etc.), w szczególności, że informacja o autorstwie pracy jest adekwatna. Autor (główny autor) potwierdza spełnienie tego wymogu w Umowie zawieranej z Wydawnictwem Naukowym UKSW przed publikacją pracy (umowa taka jest przesyłana Autorowi po decyzji o przyjęciu pracy do druku).

Przypadki nierzetelności naukowej, w szczególności *ghostwriting* (istotny wkład w powstanie publikacji osoby nie ujawnionej w odpowiedni sposób w pracy) i *guest authorship* (przypisanie autorstwa lub współautorstwa pracy osobie, której wkład w powstanie artykułu był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca) będą przez Redakcję ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów (instytucje zatrudniające autorów itp.).

KAROL MICHALSKI

## RELIGIA JAKO RADYKALNE DĄŻENIE DO SENSU W LOGOTERAPII VIKTORA E. FRANKLA

„Nie muszę wierzyć w Boga, bo wiem, że jest”.  
Carl Gustav Jung, Küstnacht 1960

**Streszczenie.** Pytanie o sens jest centralnym pytaniem logoterapii Frankla. Życie człowieka polega na sensownym urzeczywistnianiu się i, w razie potrzeby, na przezwyciężaniu kryzysu sensu, któremu służy logoterapia jako metoda psychoterapeutyczna. Religia jest dla Frankla niczym innym, jak radykalnym dążeniem do sensu. Wiara w sens, leżąca u podstaw dążenia do sensu, pozwala człowiekowi nie tylko poszukiwać go w każdej sytuacji, ale także umożliwia przetrwanie w obliczu cierpienia i życiowej katastrofy. Życie sensowne daje ostatecznie człowiekowi poczucie spełnienia, niezależnie od tego, jaki czeka go dalszy los.

**Słowa kluczowe:** logoterapia, psychoterapia, Frankl, sens, religia, wiara

1. Transcendowanie jako otwarcie drogi do sensu. 2. Bóg jako możliwość przetrwania w krytycznych sytuacjach życiowych. 3. Religia jako wiara w sens. 4. Sumienie jako miejsce podejmowania sensownych decyzji, źródło poszukiwania sensu i przestrzeń rozmowy z Bogiem. 5. Ukryty Bóg jako możliwość stworzenia więzi religijnej. 6. Religia potrzebuje dynamiki wiary.

Gdy w dziejach zachodniego myślenia pojawiał się kryzys i szukano odradzających idei, zwracano się do greckich początków filozofii, w decydujący sposób ukształtowanych przez słowo *logos*. Z przekazanych wypowiedzi ustalono, że *logos* oznacza: zdolności ducha, rozum, słowo, mowę, sens mowy, ogólną zasadę rozumności świata, całościowy sens rzeczywistości<sup>1</sup>. W obliczu kryzysu sensu, który dotyka człowieka naszych czasów, psychiatra i neurolog Viktor E. Frankl sięga po słowo *logos* tak, jak je rozumiano na początku filozofii: „*Logos* logoterapii jest rozumiany w dwojaki sposób: po pierwsze

---

1 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. von J. Ritter, K. Gründer, Band 5, Basel-Stuttgart 1980, 491-498.

jako sens, a po drugie jako duch”<sup>2</sup>. Logo(s)terapia oznacza metodę psychoterapeutyczną, koncentrującą się na duchowym wymiarze, w którym człowiek poszukuje sensu. Logoterapia zajmuje się leczeniem ludzi dotkniętych nerwicami, obciążonych kryzysem sensu i uczy przyjmowania sensownej postawy w sytuacjach życiowych, zwłaszcza w sytuacjach, w których pojawia się cierpienie. Logoterapia szuka wskazującej na sens odpowiedzi na pytania, jakie stawia życie. W kontekście sensu życia człowieka pada również pytanie o Boga. Bóg w logoterapii jest możliwością przetrwania i przezwyciężenia kryzysu sensu i motywem budowania sensownego życia.

Frankłowskie poszukiwanie Boga opiera się metodycznie na wskazaniu: „poznaj samego siebie” (*gnothi seauton*), które miłujący mądrość Grecy mogli przeczytać w Delfach – mieście przepowiedni – przed wejściem do świątyni poświęconej Apollowi. Frankl rozumie je nie jako poznanie i uznania granic swoich możliwości, ale w sensie rozpoznania możliwości przekraczania swoich granic. W samopoznaniu Frankl widzi drogę do odkrycia śladów prowadzących do Boga. Podobnie myślał Augustyn z Hippony: *per ipsam animam meam ascendam ad illum*, przez poznanie mojej duszy samej wznoszę się do Niego. O ile Augustyn przez poznanie siebie odkrywa swoją ograniczoność wobec nieskończonej wielkości Boga, a tym samym duchową niemoc, która potrzebuje wsparcia łaski, o tyle Frankl w poznaniu siebie natrafia na niezłomną siłę ducha (*Trotzmacht des Geistes*), dzięki której człowiek może oprzeć się kryzysowi sensu i sensownie ukształtować swoje życie w obecności Boga.

Frankla myślenie o Bogu nie jest psychologią religii, zajmującą się psychicznymi uwarunkowaniami religijnych przeżyć i zachowań, lecz logoteorią religii, która – posługując się analizą psychologiczną i analizą egzystencji – opisuje fenomen religijności, jaki jawi się w duchowym obszarze człowieka. Logoteoria religii Frankla kieruje

---

2 V.E. Frankl, *Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten*, Weinheim und Basel 2010, 58.

się obrazem człowieka bliskim egzystencjalno-fenomenologicznej (Pascal, Husserl, Scheler, Jaspers, Heidegger) tradycji filozoficznej i obrazem Boga podobnym do judeochrześcijańskiej tradycji religijnej. Chociaż Frankl krytycznie odnosi się do Freuda, jego obrazu człowieka i widzenia w religii zbiorowej nerwicy, to pozostaje w kręgu niektórych pojęciowych rozróżnień wypracowanych przez psychoanalizę. Dla psychoanalizy, nazywanej psychologią głębi, Frankl odkrywa przeciwwagę w postaci psychologii wyżyn, skupionej na dążeniu człowieka do sensu, ponad dążeniem do przyjemności<sup>3</sup>. Frankl zawsze mówił: „miałem tylko dwóch mistrzów: Freuda i Heideggera”. Obaj nauczyli go patrzeć na człowieka bez jakiegokolwiek zasłony, na takiego, jaki jest. Podczas gdy Heidegger i Freud wskazują, jak bardzo człowiek jest podlegającą rozpadowi (*Verfallen*) i sterowaną nieuświadomionymi siłami popędowymi (*Es – Kräfte*), skończoną istotą, Frankl pokazuje, jak dalece człowiek może przewyciężyć swoje psychiczne, dziedziczne i socjologiczne uwarunkowania, decydując się na sensowne życie.

## 1. TRANSCENDOWANIE JAKO OTWARCIE DROGI DO SENSU

W centrum myślenia religijnego Frankla stoi Transcendencja. „Osoba pojmuje siebie nie inaczej, jak przez Transcendencję”<sup>4</sup>. Filozofia rozumie przez Transcendencję: (1) to, co Absolutne, (2) transcendowanie ku temu, co Absolutne i (3) samo transcendowanie z niższego do

---

3 „Ukształtowano wyrażenie psychologia głębi (*Tiefenpsychologie*). Lecz gdzie pozostaje psychologia wyżyn (*Höhenpsychologie*), która włącza w swoje pole widzenia nie tylko wolę przyjemności, ale również wolę sensu? Musimy się zapytać, czy nie nastał czas by widzieć, także w obrębie psychoterapii, ludzką egzystencję nie tylko w jej głębokości, ale także w jej wysokości, aby nie tylko świadomie sięgać ponad stopień tego, co fizyczne, lecz także jeszcze ponad to, co psychiczne, włączając zasadniczo obszar tego, co duchowe.” V.E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Mit den Zehn Thesen über die Person*, Bern 2015, 32.

4 V.E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dz. cyt., 339.

wyższego bycia<sup>5</sup>. Transcendowanie oznacza przekraczanie (*transcendere*) granic. Przekraczanie granic nie jest naruszaniem granic, jak przekracza się granice dobrego smaku lub granice prawa, ani przekraczaniem w sensie przechodzenia przez granice państwa, ale otwierającym i wyzwalającym wychodzeniem poza ograniczenia, dotyczące bycia w świecie. Przez Transcendencję tradycja filozoficzna rozumie rzeczywistość wykraczającą poza doświadczenie świata. Transcendencia jest filozoficznym imieniem Boga. Filozofia posługuje się pojęciem Boga jako Transcendencji, które stoi ponad pojęciem Boga określonej religii. Bóg jest właśnie Bogiem dlatego, że jest Transcendencją: wychodzi poza wszelkie granice, nie pozwala nałożyć sobie żadnych ograniczeń i może wkroczyć w obszar każdych granic. Aby spotkać się z transcendentnym Bogiem, człowiek musi przekroczyć granice swojego świata. Kiedy człowiek usiłuje wymusić coś na Bogu lub wciągnąć Go w gry światowe, narusza Jego Transcendencję i naraża się na Jego wycofanie się<sup>6</sup>. Frankl jest przekonany, że obrabowany z Transcendencji Bóg, który staje się *jakaś* tajemniczą energią przenikającą świat lub *jakaś* tajemną siłą obecną w człowieku, nie może być Bogiem człowieka poszukującego sensu, potrzebującego suwerennego, pozaświatowego Partnera. Rozumieć siebie przez Transcendencję znaczy: odkryć w sobie nieograniczone możliwości przekraczania siebie. Bóg nie jest dla człowieka konkurencją, z którą trzeba się zmierzyć lub której należy się poddać. Spotkanie z transcendentnym Bogiem daje człowiekowi do zrozumienia, jak jest ograniczony, a jednocześnie pokazuje mu rozmiar rozwijania jego możliwości. Współczesny, nowoczesny człowiek szuka Transcendencji w sobie<sup>7</sup>. Wierzy w swoje boskie, niczym nieograniczone

<sup>5</sup> *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, dz. cyt., 1442-1454.

<sup>6</sup> „To, co religijne, nie zostaje nigdy zniweczone przez logikę, tylko zawsze przez to, że Bóg się wycofuje”. M. Heidegger, *Was heißt Denken*, Gesamtausgabe, Band 8, red. von P.L. Coriando, Frankfurt am Main 2002, 12.

<sup>7</sup> „Szukanie Transcendencji przez osobiste przeżycie, szukanie jej we „mnie” i przeze „mnie” wydaje się być najbardziej typowym sposobem bycia człowieka naszych czasów”.

możliwości bycia w świecie. Otacza boskim kultem sobie podobnych. I nie rozumie, że może się to źle dla niego skończyć<sup>8</sup>.

„Jak powiada Jaspers: człowiek nie zawdzięcza sobie samemu swojej egzystencji. Człowiek jest podarowany sobie przez Transcendencję. To jest proste, ni mniej, ni więcej. Nie wyszukałem sobie swoich rodziców, nie określiłem czasu swojego urodzenia, nie wiem, kiedy umrę. Mam swoje życie, aby żyć i wystąpić przed tym, który dał mi ten podarunek. Nie mówię kiedyś wystąpić – przecież nie bierze się czasowości do grobu, bo w tym momencie jesteśmy poza czasem i przeszłością i przyszłością – w każdym razie mam tak wystąpić i tak żyć, żebym mógł się przed nim stawić, nie płonąc ze wstydu. To jest wszystko, czego mogę wymagać”<sup>9</sup>.

Filozofia zobowiązuje się do uzasadniania swojego myślenia, zwłaszcza tego, co w punkcie wyjścia zostaje uprzednio założone. Tylko oczywiste prawdy nie wymagają uzasadnienia. To, że „człowiek został sobie podarowany przez Transcendencję” jest prawdą, którą należy dopiero uzasadnić, nie tylko uzasadnić w teoretycznym rozważaniu, lecz w faktycznym egzystowaniu. Jeżeli rozumiemy, że nasze życie zostało nam dane jako coś darmowego, na co w żaden sposób nie zasłużyliśmy i czego nie wypracowaliśmy, to czujemy się niejako zobowiązani do wykazania, że warto było powołać do istnienia. Podarowane życie jest jak kredyt, który należy spłacić, z rosnącymi odsetkami, w miarę jak z niego czerpiemy. Uzasadniamy dane nam życie, wydobywając z niego większy sens, niż ma ono samo w sobie.

---

J. Polakova, *Perspektive der Hoffnung. Transzendenzsuche in der Postmoderne*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2005, 34.

8 „Jesteśmy *selfmade* – bogami, którzy posłuszni są jeszcze tylko prawom fizyki i przed nikim nie muszą ponosić odpowiedzialności. I tak wyrządzamy chaos i zagładę wspólnie żyjącym z nami istotom i światu, który nas otacza, interesujemy się tylko własnymi wygodami i własnymi rozrywkami, a mimo to jesteśmy niezadowoleni. Czy istnieje coś bardziej niebezpiecznego, niż niezadowoleni i wolni od odpowiedzialności bogowie, którzy nie wiedzą, czego chcą?”. Y.N. Harari, *Eine kurze Geschichte der Menschheit*, München 2013, 507.

9 V.E. Frankl, P. Lapide, *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch*, München 2016, 138.

To jest *leitmotiv* logoterapii: człowiek uznaje wagę swojego życia, widzi potrzebę uzasadnienia swojego życia, nadając mu sensowną postać. Uzasadnić swoje życie przez sensowne postępowanie nie oznacza: uczynić je godnym ocalenia w oczach Boga. Tylko sam Bóg może uznać życie za usprawiedliwione, zacierając ślady jego niedostatków, za które możemy się wstydzić.

Człowiek rozumie siebie przez Transcendencję. „Co więcej. Człowiek jest także w tej mierze człowiekiem, w jakiej rozumie siebie przez Transcendencję”<sup>10</sup>. Zrozumienie siebie jest jedną z najgłębszych potrzeb człowieka. Rozumieć siebie polega na tym, aby wiedzieć, co począć ze swoim życiem. Człowiek potrzebuje czegoś więcej, niż umiejętności rozporządzania swoim życiem – potrzebuje wiedzy, jak żyć, aby sensownie się spełniać. Bóg nie nadaje sensu życiu ludzkiemu, ale człowiek znajduje w sobie środki do sensownego życia, pochodzące od Boga. Rozumieć siebie przez Boga oznacza rozumieć siebie jako istotę, w której Bóg pozostawił ślady otwierające możliwości spełnienia się w sensownym egzystowaniu. O ile rozumiemy siebie przez Boga, o tyle jesteśmy ludzcy. Być człowiekiem znaczy podejmować sensowne decyzje. Miarą człowieczeństwa jest wypełnianie sensu. „Tylko w tej mierze, w jakiej człowiek wypełnia sens, w tej mierze rzeczywistość on także siebie samego”<sup>11</sup>. Bóg Frankla jest Bogiem, który znajduje upodobanie w sensownym byciu. Bóg jest tam, gdzie padają sensowne decyzje. Im sensowniej żyje człowiek, chcąc przypodobać się Bogu, tym bardziej jest ludzki. Bezsens jest nieludzki.

„Istota ludzkiej egzystencji leży w jej samotranscendencji (*Selbsttranszendenz*). Być człowiekiem znaczy już od zawsze być skierowanym na coś albo na kogoś, być oddanym dziełu, któremu człowiek się poświęca, człowiekowi, którego kocha albo Bogu, któremu służy”<sup>12</sup>.

---

10 V.E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dz. cyt., 339.

11 Tenże, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, München-Berlin 2015, 225.

12 Tenże, *Ärztliche Seelsorge*, dz. cyt., 54.



Frankla *homo transcendens* nie wykracza poza granice, jakie stawia drugi człowiek i świat, ale poza granice własnego *Ja*. Człowiek transcendujący nie przekracza siebie, aby poszerzyć granice swojego panowania, lecz przekracza siebie, by poza swoimi granicami spotkać to, co inne, co może stać się dla niego czymś godnym poświęcenia. Według pewnej opowieści, sprawiedliwy dostał się po śmierci do innego świata i został najpierw wprowadzony do sali jadalnej, gdzie wokół stołu siedziało mnóstwo wychudzonych ludzi. Byli bliscy wygłodzenia, mimo że stół był suto zastawiony potrawami. Co się stało? Każdy z nich miał w ręku długą na trzy metry łyżkę, którą nie mógł sięgnąć do własnych ust, jedynie był w stanie nakarmić siedzącego naprzeciw sąsiada. Tego ci ludzie nie chcieli zrobić, woleli raczej się zagłodzić. Potem poprowadzono tego samego sprawiedliwego człowieka do innej sali, gdzie stał dokładnie taki sam stół, obficie zastawiony jedzeniem. Wokół niego siedziała grupa ludzi z takimi samymi długimi łyżkami, najedzonych, spokojnych, pogodnych. Jeden karmił drugiego. „To jest raj”, powiedział mu anioł „tam gdzie byłeś przedtem, to było piekło”.

„Łyżka jest intencjonalnością, nieprawdą. Nie możesz siebie samego intendować (*intendieren*), tylko możesz intendować coś, czym nie jesteś. Przez wzajemność możliwa jest ludzka egzystencja, ponieważ poprzez innego znowu, jeżeli tak mogę powiedzieć, możesz być przytranscendowany (*antranszendiert*)”<sup>13</sup>. „Łyżka” otwiera na świat, toruje drogę do świata i pozwala wrócić ze świata do siebie. Spotykając się z tym, co inne, człowiek nie wraca tą samą drogą do siebie. Droga do sensu jest zawsze drogą okrężną. Przez zapożyczone z filozofii (Duns Scotus, Brentano, Husserl) słowo intencjonalność (*intentio* – skierowanie, zamiar) Frankl rozumie człowieka jako istotę zdolną do skierowania się (intendowania) poza siebie, ze względu na coś innego. Człowiek nie musi być zamknięty w swoim świecie i ogłądać w nim, jak w lustrze, swoje odbicie. Intencjonalność pokazuje, że

---

13 V.E. Frankl, P.Lapide, *Gottsuche*, dz. cyt., 85.

otwarcie na świat i wychodzenie do świata jest możliwe, a poruszanie się w świecie nie musi być dziełem przypadku lub poddawaniem się losowi, ale zamierzonym wyborem. Wierzę, jeżeli przeżyłem coś godnego wiary. Mam poczucie sensu, kiedy urzeczywistniłem coś wartościowego. Bez samotranscendencji i intencjonalności nie można zrozumieć człowieka jako istoty poszukującej sensu. Ludzie z problemami psychicznymi, przeżywający kryzys sensu, mają zużożoną i zaburzoną zdolność do intencjonalnego kierowania się na coś innego niż oni sami i transcendowania poza swoje granice. Zadaniem logoterapii jest motywowanie chorego i zdrowego człowieka do przekraczania siebie w poszukiwaniu sensu. Udzielanie pomocy człowiekowi choremu w przyjęciu sensownej postawy wobec cierpienia, nazywa Frankl duszpasterstwem lekarskim (*ärztliche Seelsorge*).

Transcendowanie człowieka Frankl rozumie jako: (1) wykraczanie poza siebie i (2) wkraczanie w głąb siebie. Człowiek transcenduje na zewnątrz siebie, gdzie napotyka rzeczy, ludzi, Boga, których przeżycie w świetle wartości wypełnia go sensem. Nieustannie wmawia się człowiekowi, że nie jest on tym, który sensownie kształtuje swoje życie, lecz jest ofiarą losu, uwarunkowań społecznych, psychologicznych i biologicznych. Dla Frankla natomiast człowiek jest obdarzony zdolnością, jest w świecie po to, aby przekraczać siebie, zapominać o sobie, tracić siebie z oczu w tym, że oddaje się rzeczom lub drugiemu, wypełniając się sensem. Przydawanie sobie znaczenia i uznanie ze strony innych w niczym nie zastąpi sensu pozyskanego z własnego życia. „Sens życia nie może być wymyślony, lecz odkryty”<sup>14</sup>. Człowiek poszukuje sensu, który może znaleźć w sobie i wydobyć go z siebie. „Życie jawi się jako bezwarunkowo sensowne, pozostaje sensowne – ma sens i zachowuje go – w każdych warunkach i okolicznościach”<sup>15</sup>. Przez oddanie się dziełu, Bogu, człowiekowi,

---

<sup>14</sup> V.E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dz. cyt., 88.

<sup>15</sup> Tenże, *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*, München-Basel 2007, 20.

ukryty w życiu sens zostaje odnaleziony, wydobyty i spełniony. Sens nie jest sprawą dobrego samopoczucia i komfortu psychicznego. „Poczucie bezpieczeństwa jest zdradą samotranscendencji, a szukanie równowagi psychicznej jest utratą samotranscendencji”<sup>16</sup>. Zaspokajanie potrzeb w celu uzyskania równowagi psychicznej, jest poruszaniem się w kole. Transcendowanie, inaczej niż homeostaza psychologiczna, otwiera człowieka ciągle na sens przez spotkanie tego, co inne, podtrzymuje nieustannie pragnienie sensu, który jest nie do zaspokojenia. Zaspokajanie potrzeb daje czasowe i powierzchowne zadowolenie. Oddanie się czemuś lub komuś wywołuje trwałe i głębokie poczucie sensu. W transcendowaniu kryje się rezygnacja z siebie, wystawianie siebie na ryzyko utraty siebie. Jeżeli kogoś słucham, muszę siebie zakwestionować. Sens nie polega na zachowaniu i pomnażaniu życia, ale na zatracie życia. Stracić życie, aby je odzyskać, jako sensowne. Od sensu życia do życia sensem – oto droga logoterapii Frankla.

## **2. BÓG JAKO MOŻLIWOŚĆ PRZETRWANIA W KRYTYCZNYCH SYTUACJACH ŻYCIOWYCH**

Na pytanie, czy logoterapia jest psychoterapią religijną, to znaczy psychoterapią zakładającą wiarę w Boga, Frankl odpowiada: „Jeżeli chodzi o problematykę religii, to muszę wobec Pana podkreślić, że logoterapia jest terapią, a mianowicie psychoterapią, to znaczy psychiatryczną metodą leczenia – nawet jeżeli jest ona niekiedy stosowana także przez nie-psychiatrów. I jako taka jest ona podejściem świeckim. Jeżeli pyta mnie Pan, Panie Kreuzer, jako założyciela logoterapii, to zrozumie Pan, że muszę na to nalegać, a nie tylko przywiązywać do tego wartość, że logoterapię można zastosować każdemu pacjentowi, religijnemu jak i niereligijnemu. Co więcej, muszę nalegać na to, że może ona być równie dobrze wykonywana

---

16 V.E. Frankl, P. Lapide, *Gottsuche*, dz. cyt., 90.

przez terapeutów agnostyków, jak i wierzących. Naturalnie zajmujemy się także z punktu widzenia logoterapii, lepiej powiedziawszy logoteorii, fenomenem religijności człowieka, ale jako fenomenem istotnie ludzkim. Tak więc może Pan zapytać w sposób uprawniony: »Jakie miejsce zajmuje fenomen religijności w życiu człowieka, w życiu duszy człowieka?« Ale nie może Pan zapytać. »Czy logoterapia wierzy w Pana Boga?« To jest pytanie nieuprawnione<sup>17</sup>.

Bóg w logoterapii jest możliwością znalezienia sensu, a religia może oddziaływać na zdrowie człowieka psychoterapeutycznie i psychohygienicznie. Religia służy ostatecznie sensowi życia. Nie potrafimy powiedzieć, czym jest sens, ale rozumiemy, czym jest sens życia. Trzeba rozumieć sens życia, aby sensownie żyć. Pytanie o sens jest dla Frankla istotnym komponentem ludzkiej egzystencji. Na pytanie o sens nie da się odpowiedzieć ogólnie, każdy musi dla siebie znaleźć na nie odpowiedź. Sigmund Freud napisał w liście do Marie Bonaparte: „W momencie, kiedy pyta się o sens i wartość życia, jest się chorym”<sup>18</sup>. Choroby sugerowanej przez Freuda Frankl nie uważa za zachowanie patologiczne, ponieważ „tylko człowiek może postawić pytanie o sens, zakwestionować sens swojego ludzkiego bycia”<sup>19</sup>. Człowiek nie pyta o sens życia jedynie wtedy, kiedy jest ono zagrożone, dojrzewa lub kończy się. Możemy postawić nasze życie pod znakiem zapytania, gdy jego sensowność wydaje się nam wątpliwa. Pytamy o sens po to, aby życiem odpowiedzieć na to pytanie. Niezgodność faktycznego życia z wartościami prowadzi do kryzysu sensu, który Frankl nazywa, „cierpieniem na bezsens życia” (*das Leiden am sinnlosen Leben*). Cierpienie na bezsens życia jest nerwicą naszych czasów. „Każdy czas ma swoją nerwicę i każdy czas potrzebuje swojej psychoterapii”<sup>20</sup>. Logoterapia jest psychoterapeutyczną

---

17 V.E. Frankl, F. Kreuzer, *Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Ein Gespräch*, Wien 1994, 14.

18 S. Freud, *Briefe 1873 – 1939*, Frankfurt am Main 1960, 429.

19 Tenże, *Ärztliche Seelsorge*, dz. cyt., 21.

20 Tenże, *Der Mensch*, dz. cyt., 141.

odповідzią na neurotyczny kryzys sensu naszych czasów. Przejawem kryzysu sensu jest kryzys religii. Kryzys wiary w Boga zakorzeniony jest w kryzysie wiary w sens. Również za kryzysem życia duchowego, kryzysem humanizmu, a nawet humanistyki kryje się kryzys sensu. Życie ma zawsze sens i nie traci go w żadnych warunkach i okolicznościach. „Nie istnieją takie sytuacje życiowe, które byłyby rzeczywiście bezsensowne”<sup>21</sup>. Może się tylko wydawać, że życie straciło sens. Trudne sytuacje nie muszą nas pogrążyć w kryzysie, ale – przeciwnie – mogą wzmocnić nasze poczucie sensu, ponieważ „im trudniejsze staje się życie, tym bardziej staje się sensowne”<sup>22</sup>. Poszukiwanie i znalezienie sensu, do którego należy więc z Bogiem, pomaga człowiekowi żyć i przeżyć nawet w sytuacjach krytycznych i beznadziejnych. Czasami sens życia sprowadza się do czystego przetrzymania i przetrwania. „To znaczy, człowiek, który skierowany jest na jakiś sens, czując się zobowiązany i odczuwając odpowiedzialność wobec tego sensu, ktoś taki ma nieporównywalnie większe szanse przeżycia w sytuacjach ekstremalnych niż inny przeciętny człowiek. Oczywiście nie jest to warunek wystarczający, aby przeżyć, ale warunek konieczny. Wielu ludzi, którzy czuli to zobowiązanie, także w religijnym sensie, wobec Boga, i tak przecież w końcu zginęło. Lecz w innych podobnych okolicznościach, tacy ludzie zorientowani na sens mają nieporównywalnie większe szanse przeżycia”<sup>23</sup>.

W filmie *Moulin Rouge* pokazana jest scena, w której Toulouse-Lautrec chce sobie odebrać życie. Słychać już syczenie ulatniającego się gazu, gdy nagle spojrzenie jego pada na sztalugi, na jeden z jego obrazów, na którym zauważa błąd. Podnosi się, zatacza w kierunku obrazu, jednym pociągnięciem pędzla doprowadza wszystko do porządku i zakręca kurek z gazem. Depresję, impuls samobójczy przewycięża tylko dzięki poświęceniu się pewnemu zadaniu.

---

21 Tenże, *Der unbewußte Gott*, dz. cyt., 76.

22 Tenże, *Ärztliche Seelsorge*, dz. cyt., 101.

23 Tenże, *Im Anfang*, dz. cyt., 27.

„Rozumiemy mądrość, która przemawia ze słów Harveya Cushinga, największego neurochirurga wszechczasów: »Istnieje tylko jeden jedyny sposób, aby przetrzymać życie: mieć zawsze jakieś zadanie do wypełnienia«. Ja też rzadko widywałem tyle spiętrzonych stosów książek, czekających na opracowanie, jak na biurku wiedeńskiego profesora psychiatrii Josefa Berze, kiedy miał 90 lat”<sup>24</sup>.

W nerwicowym zaburzeniu psychicznym wykonanie prostych codziennych czynności może okazać się ważnym zadaniem, podtrzymującym przy życiu. Ludzie dotknięci nerwicą, przejawiającą się poczuciem zatraty sensu, często ulegają wrażeniu, że znajdują się w sytuacji ekstremalnej. Podobne wrażenie mogą odnieść ci, którym przyszło żyć w atmosferze przemocy i strachu. Wartość sensownego życia, także życia z Bogiem, sprawdza się na ogół wtedy, gdy życie znajdzie się w sytuacji zagrożenia. Więź z czymś, do czego przywiązuje się wartość, daje większe szanse przeżycia niż brak zakotwiczenia w sensownym gruncie. Bezsensowne działania człowieka, który utracił poczucie sensu wypływające z instynktownego zachowania życia i odrzucił źródło sensu, jakim jest tradycja, doprowadziły do stworzenia sytuacji zagrażającej unicestwieniu całej wspólnoty ludzkiej.

„Jeśli ludzkość miałaby przeżyć w tych krytycznych dziesięcioleciach, to będzie mogła tego dokonać tylko wtedy, jeżeli wcześniej czy później zjednoczy się przez wspólną wolę do wspólnego sensu, to znaczy odkryje wspólne zadania”<sup>25</sup>. „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch” (Hölderlin) – tam, gdzie jest zagrożenie, tam wyrasta także ratunek. Kto dąży do sensu, potrafi w sytuacji zagrożenia zobaczyć możliwość ratunku. Tam, gdzie zagrożenie dotyczy fundamentu bycia, trzeba za wszelką cenę szukać możliwości ratunku, aby przetrwać. Zagrożenie może urosnąć do takich rozmiarów, że przetrwanie staje się samym w sobie celem i sensem życia pojedynczego człowieka i ludzkich wspólnot. Logoterapia uczy nas niestrudzenie

---

24 Tenże, *Das Leiden am sinnlosem Leben*, Freiburg im Breisgau 2015, 82.

25 Tenże, *Im Anfang*, dz. cyt., 27.

poszukiwania sensu, zwłaszcza w sytuacji zagrożenia. Ktoś, kto szuka sensu dla swojego lokalnie zagrożonego życia, może zrozumieć sens wspólnego działania na rzecz globalnie zagrożonego życia. Można też zawsze jeszcze, nie widząc możliwości ratunku i możliwości zmiany nastawienia wobec zagrożenia, jak twierdzi mistrz Heidegger, przygotować się na ostateczne spotkanie z Bogiem<sup>26</sup>.

### 3. RELIGIA JAKO WIARA W SENS

Frankl jest świadomy bliskości swojej terapii względem religii i problematycznej pozycji, jaką przyjmuje ona wobec psychologii zdystansowanej do religii. Czy jego logoterapia – leczenie przez sens – jest erzacem religii? „Celem psychoterapii jest uzdrowienie duszy (*seelische Heilung*), a celem religii jest zbawienie duszy (*Seelenheil*)”<sup>27</sup>. Logoterapia nie jest ukrytą opcją religijną. Cel logoterapii jest czysto światowy – zdrowie duszy. Zdrowa dusza to dusza wypełniona sensem i odporna na kryzys sensu. Religia może pomóc w budowaniu sensu życia, ale nie zastąpi samodzielnego poszukiwania sensu przez człowieka. Pytanie, jak ma się sensowne życie do zbawienia, nie należy do logoterapeutycznego myślenia o religii.

„Dla logoterapii religia jest i może być tylko przedmiotem – lecz nie stanowiskiem. Logoterapia musi poruszać się poza wiarą objawioną, a pytanie o sens rozpatrywać z jednej strony poza teistycznym, a z drugiej strony poza ateistycznym światopoglądem. Jeżeli logoterapia ujmuje fenomen wiary nie jako wiarę w Boga, lecz jako szeroko pojętą wiarę w sens, to jest rzeczą jak najbardziej uprawnioną, że ujmuje i zajmuje się ona fenomenem wiary. Logoterapia jest o tym

---

26 „Już tylko Bóg może nas uratować. Jediną możliwość ratunku widzę w tym, aby w myśleniu i poezji przygotować gotowość na pojawienie się Boga lub na nieobecność Boga w zagładzie”. *Spiegel – Gespräch mit Martin Heidegger* (23. September 1966), w: M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe, Band 16, red. von H. Heidegger, Frankfurt am Main 2000, 671.

27 V.E. Frankl, *Das Leiden*, dz. cyt., 99.

tak samo przekonana, jak Albert Einstein, dla którego stawiać pytania o sens życia znaczy być religijnym”<sup>28</sup>.

Logoterapia zajmuje się człowiekiem poszukującym sensu. Poszukiwanie sensu przejawia się w byciu religijnym, to znaczy w praktykowaniu wiary czy wierzeń religijnych. Człowiek religijny wykracza poza instynktowne zachowanie życia i przetrwanie w codzienności, odwołuje się do pozaświatowych mocy, aby zrozumieć sens swojego bycia w świecie. Rozumienie podstaw swojej egzystencji jest czymś wspólnym zarówno dla człowieka religijnego, jak i dla człowieka poszukującego sensu. W tym kontekście Frankl cytuje chętnie Paula Tillicha: „Być religijnym znaczy z pasją stawiać pytanie o sens naszej egzystencji”<sup>29</sup>. Ludwig Wittgenstein, na którego powołuje się Frankl, wyraża się podobnie: „Wierzyć w Boga znaczy widzieć, że życie ma sens”<sup>30</sup>. Nie waha się też dodać: „Sens życia, to jest sens świata, możemy nazwać Bogiem”<sup>31</sup>. Czy wiara w sens i wiara w Boga mogą się ze sobą spotykać i krzyżować? Czy wiara w sens jest niejawną wiarą w Boga? Czy poszukiwanie sensu może zaprowadzić do Boga? Czy można wierzyć w sens i szukać sensu, nie będąc człowiekiem religijnym? „Znalezienie sensu jest możliwe niezależnie od tego, czy ktoś jest religijny, czy nie jest religijny”<sup>32</sup>. To, że ktoś szuka sensu, nie musi koniecznie oznaczać, że szuka Boga. Ale to, że ktoś szuka Boga zawsze oznacza, że szuka sensu. „Człowiek religijny może, ogólnie rzecz biorąc, prędzej albo, powiedzmy, łatwiej znaleźć sens niż człowiek niereligijny”<sup>33</sup>. Religijny człowiek, w odróżnieniu od człowieka niereligijnego, otwarty jest na wymiar transcendentny,

28 Tenze, *Ärztliche Seelsorge*, dz. cyt., 339.

29 P. Tillich, *Die Verlorene Dimension in der Religion*, w: Paul Tillich, *Abenteuer des Geistes*, Gütersloh 1961, 234.

30 L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914 – 1916*, Frankfurt am Main 1989, 168.

31 Tamże, 167.

32 V.E. Frankl, *Der unbewußte Gott*, 66. Frankl powołuje się na przeprowadzone w Stanach Zjednoczonych liczne testy i ankiety, potwierdzające, że ludzie nie przyznający się do żadnego wyznania, wierzyli w sens i poszukiwali go w życiu.

33 Tenze, *Im Anfang*, dz. cyt., 38.



gdzie może odkryć wartości, których urzeczywistnienie daje sensowne spełnienie.

Logoterapia mówi zarówno o wierze w Boga, jak i wierze w sens. Wiara w Boga i wiara w sens są transcendentne, to znaczy przekraczają granice ludzkiego myślenia. Przez wiarę zwykło się rozumieć przekonanie utrzymujące, że coś jest prawdziwe. Wiara w Boga wyraża przekonanie, że Bóg prawdziwie istnieje. Wiara w sens jest wyrazem przekonania, że sens naprawdę jest. O ile przez wiarę w Boga człowiek nadaje swojemu życiu nadprzyrodzony sens, o tyle wiara w sens pozwala wydobyć go z samego życia. Jeżeli celem wiary w Boga jest życie wieczne, to sens życia ziemskiego jest podporządkowany sensowi życia wiecznego. Sens życia ziemskiego jest rozumiany ze względu na sens życia wiecznego. Wiara w Boga może być jedną z możliwości sensownego życia, niezależnie od swojego zbawczego przeznaczenia. Wiara w Boga nie wyklucza się właściwie z wiarą w sens. Można wierzyć w Boga i w sens. Człowiek wierzący w Boga może popaść w kryzys sensu, w którego przezwyciężeniu może pomóc mu logoterapia, opierając się na jego wierze w sens. Człowiek żyjący wiarą w sens, poprzez wiarę w Boga, może wzmocnić sens swojego życia i lepiej przetrwać w kryzysie sensu. Wiara w sens wydaje się być bardziej źródłowa niż wiara w Boga. Kiedy człowiek utraci wiarę w Boga, może żyć dalej, jeżeli wierzy w sens. Kiedy straci wiarę w sens, nie ma po co żyć. Nie słyszy się raczej, żeby ktoś zrobił sobie krzywdę, straciwszy wiarę w Boga, ale znane są liczne przypadki samobójstw z powodu utraty wiary w sens.

Frankl rozróżnia trzy znaczenia sensu: 1. Sens w życiu (sens sytuacji) 2. Sens (u kresu) życia 3. Sens (nad-sens) całości (tego, co istnieje)<sup>34</sup>. Wiara w sens rozumiana jest przez Frankla jako wiara w „nad-sens”, „wiara we wszechobejmujący sens”<sup>35</sup>. Wiara w sens

---

34 K. Michalski, *Poszukiwanie sensu według logoterapii i analizy egzystencji Viktora E. Frankla*, *Studia z Historii Filozofii* 9(2018)2, 151.

35 V.E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, dz. cyt., 340.

może być w pewnym znaczeniu religią jako wiarą w pozaświatowe źródło mocy. „Religia, względnie wiara w sens, jak można by powiedzieć, jest radykalizacją »woli sensu«, o ile chodzi o »wolę ostatecznego sensu«, »wolę nad-sensu«<sup>36</sup>. Radykalizacja (*radix* – korzeń) jest bezwzględny, postępującym pójściem na granice na przykład myślenia i doświadczenia. Jeżeli religia jako wiara w sens jest radykalizacją woli ostatecznego sensu, to znaczy, że człowiek religijny, jako wierzący w sens, pragnie sensu w sposób coraz bardziej nieograniczony. Nic nie może powstrzymać człowieka radykalnie pragnącego sensu. Żadna przeszkoda nie może zachwiać wiarą w ostateczny sens. Wiara w sens jako religia polega na tym, aby „działać »jakoby« życie miało nieskończony »nad-sens«, wykraczający poza naszą skończoną zdolność ujmowania<sup>37</sup>. Wiara w ostateczny sens jest czymś innym i czymś więcej niż wiara w racjonalny porządek świata, która jest źródłem radykalnego poszukiwania prawdy o świecie i postępu nauki. Jeżeli wiara w racjonalny porządek świata musi liczyć się z ograniczeniami, jakie stawia tajemnica życia, to wiara w ostateczny sens może czerpać z niekończącego się źródła sensu, odsłaniając tajemnicę życia. Nie można wykluczyć, że za wiarą jako wolą ostatecznego sensu kryje się jakaś boska siła, ponieważ „(...) religijna wiara jest ostatecznie wiarą w Nadsens – zaufaniem do Nadsensu<sup>38</sup>. Wielu ludzi pokazało w swoim życiu niezłomną wiarę w ostateczny sens, nie przyznając się do określonej wiary religijnej. „Religia daje się w rzeczywistości zdefiniować jako wypełnienie »woli ostatecznego sensu«<sup>39</sup>. Normalnie człowiek chce sensu. To chcenie sensu staje się religią, kiedy człowiek pożąda sensu za wszelką cenę, do końca, bez względu na wszystko. Bycie religijnym, pokazuje się najwyraźniej, kiedy wypełnienie woli ostatecznego sensu decyduje o przeżyciu lub samozagładzie. Religia

---

36 Tamże, 341.

37 Tenże, *Der unbewußte Gott*, dz. cyt., 100.

38 Tenże, *Das Leiden*, dz. cyt., 104.

39 Tenże, *Der unbewußte Gott*, dz. cyt., 98.

rozumiana jako wola ostatecznego sensu oznacza, że dążenie do sensu stoi ponad wszystkim, ponad szukaniem przyjemności i dążeniem do władzy. Wola sensu pcha człowieka dotkniętego nerwicą i zdrowego człowieka do zmiany tego, co uwikłało go w bezsensowne położenie lub do przyjęcia sensownego nastawienia wobec tego, co zachwiało sensem jego codziennego życia. Dzięki woli ostatecznego sensu, w imię przeżycia sensu, człowiek potrafi walczyć dla sprawy, która wydaje się być beznadziejna i z góry na straconej pozycji<sup>40</sup>.

Religia (*religio* – wiązanie, przestrzeganie) potocznie rozumiana, jest wiązaniem życia z Bogiem i wypełnianiem wymagań Boga, w oczekiwaniu na błogosławieństwo i nagrodę wieczną. Wiara w sens jako religia wiąże życie człowieka z dążeniem do sensu i stawia wymagania wypełnienia nim życia przez urzeczywistnienie wartości. W każdej chwili człowiek musi wierzyć, że to, co robi, ma sens. Wiara w sens ostateczny podtrzymuje nasze działania i daje poczucie, że wszystkie sensowne poczynania idą wraz z nami i pozostają z nami, dopóki żyjemy. Wiara w sens ostateczny nie daje nadziei na życie wieczne, ale nadzieję na sensowne zakończenie życia ziemskiego. „Nadzieja nie jest przekonaniem, że wszystko dobrze się skończy, ale pewnością, że coś ma sens, obojętnie, jak się skończy” (Vaclav Havel). Wszystko dobre, co się sensownie kończy. Gdybyśmy byli zdeterminowani w dążeniu do sensu, nie musielibyśmy chodzić do psychiatrii.

#### **4. SUMIENIE JAKO MIEJSCE PODEJMOWANIA SENSOWNYCH DECYZJI, ŹRÓDŁO POSZUKIWANIA SENSU I PRZESTRZEŃ ROZMOWY Z BOGIEM**

Transcendowanie nie jest tylko wychodzeniem na zewnątrz, poza swoje granice. Człowiek transcendujący może przekraczać wewnątrz

---

40 Marek Edelman, dowódca powstania w Getcie Warszawskim, powiedział kiedyś Franklowi, że dobrze wiedzieli o tym, iż podjęta walka nie ma żadnych szans powodzenia, ale wydawało im się bardziej sensowne zginąć z bronią w ręku niż w obozie.

siebie granice swojej psychiki w kierunku tego, co duchowe, przechodząc z niższego psychicznego do wyższego duchowego bycia, gdzie natrafia na dwie możliwości wychodzenia i kierowania się ku Bogu: sumienie i zdolność do relacji z Bogiem. Zanurza się w siebie, aby wynurzyć się z nieznanymi możliwościami bycia. Transcendowanie w głąb siebie otwiera drogę do Boga po śladach, które zostały pozostawione przez Niego samego.

Psychoanaliza Freuda wyróżnia w człowieku sferę świadomego przeżywania i miejsce, gdzie występują nieświadome, niewiadomego pochodzenia, bezosobowe siły. Nieświadome siły popędowe rządzą świadomym życiem człowieka w sposób, o którym człowiekowi nawet się nie śniło<sup>41</sup>. Nieujarzmione, ukryte siły, będące źródłem pędu życiowego, zderzają się z tym, co człowiek jako nieprzyjemne, przykre i frustrujące wypiera w głąb siebie, gdzie stają się „materiałem”, który może wybuchnąć w postaci nerwic i innych niezdrowych zachowań. Frankl tylko do pewnego stopnia zgadza się Freudem w rozumieniu tego, co nieświadome. W nieświadomości Frankl widzi nie tylko źródło występowania pożądawczych sił, które mogą zdominować świadome życie człowieka, wymknąć się spod kontroli i obrócić się przeciw niemu. Odkrywa w niej też nieskażony obszar duchowych możliwości, dzięki którym człowiek może sensownie ukształtować swoje życie. „Duch jest niesiony przez to, co nieświadome”<sup>42</sup>. Władzą, która panuje w duchowej nieświadomości jest sumienie. W sumieniu rozgrywa się to, co jest rozstrzygające dla życia ludzkiego. „To, co nazywamy sumieniem sięga do nieświadomej głębi, jest zakorzenione w nieświadomym gruncie; wielkie, prawdziwe – egzystencjalnie prawdziwe – decyzje w ludzkim byciu dokonują się każdorazowo zupełnie nierefleksyjnie i tym samym także nieświadomie”<sup>43</sup>.

---

41 W snach widzi Freud królewską, to znaczy, najprostszą i najkrótszą drogę do nieświadomego życia.

42 V.E. Frankl, *Logotherapie und Existenzanalyse*, dz. cyt., 76.

43 Tenże, *Der unbewußte Gott*, dz. cyt., 23.

Życie człowieka toczy się w sposób mniej lub bardziej świadomy. Nasze myślenie i działanie kierowane jest ukrytymi dążeniami, z których nie zawsze zdajemy sobie sprawę przy dokonywanych wyborach i podejmowanych decyzjach. Im ważniejsza życiowa decyzja, tym głębiej mogą tkwić ukryte dążenia, które wyznaczają i nadają jej sensowną postać. Nie jesteśmy w stanie dociec prawdziwego źródła wielu decyzji, które miały zdecydować o naszym losie. Dopiero po czasie możemy zrozumieć i uświadomić sobie sens decyzji, jakie w głębi serca, ale z całym przekonaniem, kiedyś podjęliśmy. Ktoś na przykład podjął decyzję zostania architektem, aby wyrazić się w projektowaniu estetycznych budowli, zgodnych z otoczeniem i zrównoważonym rozwojem, nie uświadamiając sobie ukrytego pragnienia trwałego, bezpiecznego zamieszkania, niegodzenia się z przemijaniem i sprzeciwu wobec niszczenia i marnotrawstwa. W ciągu życia dopiero ujawni się, na ile podjęte decyzje zapadły z głębi serca i przyniosą sensowne spełnienie, albo odsłoni się rozdziew między ukrytymi dążeniami a faktycznym życiem, dalekim od sensownego spełnienia.

Sumienie rozumiane jest potocznie jako władza rozstrzygania między dobrem a złem. W sumieniu człowiek czuje się wezwany do kierowania się tym, co dobre i sprzeciwiania się temu, co złe. W sumieniu budzi się poczucie winy, wywołane uleganiem złu i poczucie żalu z powodu zaniedbania czegoś dobrego. Źródłowa prawda o sumieniu wyraża się w stwierdzeniu „miej sumienie”. Najgorszym zarzutem, jaki można usłyszeć, to jest, że ktoś „nie ma sumienia”, czyli, że nawet nie bierze pod uwagę tego, co słuszne. Sumienie żyje, dopóki ma się wątpliwości. Daje o sobie znać nie tylko w opowiadaniu się za tym, co dobre i w tak zwanych wyrzutach sumienia, pojawiających się w konsekwencji dokonania złej decyzji, ale także wtedy, kiedy powiedzieliśmy trochę za dużo lub za mało, zrobiliśmy coś niestosownego, głupiego, nie na miejscu – jednym słowem, kiedy zachowaliśmy się bezsensownie. Innym razem możemy mieć świadomość „czystego” sumienia i poczucie spełnienia, bo zachowaliśmy się właściwie, mądrze, tak, jak trzeba – sensownie.

„Sumienie należy do specyficznie ludzkich fenomenów. Pozwala się zdefiniować jako intuitywna zdolność do wytropienia jednorazowego i jedyne go sensu, ukrytego w każdej sytuacji. Jednym słowem sumienie jest organem sensu”<sup>44</sup>. Życie składa się z sytuacji. Ciągłe znajduję się w określonej sytuacji, kiedy jestem z innymi lub sam, kiedy znajduję się w swoim mieszkaniu lub w otwartej przestrzeni. Dla logoterapii, której chodzi zawsze o sens, nie jest bez znaczenia, jak się zachowuję. Jeżeli chcę sensownie żyć, muszę sensownie zachowywać się w każdej sytuacji, w jakiej się znajduję; muszę przyjąć sensowną postawę zarówno w okolicznościach życia codziennego, jak i w sytuacjach, w które zostają włączony przez wydarzenia życiowe, zwłaszcza przez przeciwności losu. Wejście do parku wymaga ode mnie tak samo sensownego zachowania, jak doznanie niepowodzenia życiowego. Kiedy poruszam się tropem wskazanym przez sumienie, to „wiem”, jak sensownie się zachować. Sensowne zachowanie nie zależy od przeglądu sytuacji i czasu do namysłu, ale od mądrości serca. Jest ona czymś więcej niż empatią czy inteligencją emocjonalną, które mogą być częściowo wypracowane. Nie można mylić sensownego bycia z poprawnym zachowaniem, które sprawia tylko wrażenie właściwego, sensownego postępowania. Sytuacja zawsze wymaga ode mnie zachowania, które może okazać się sensowne lub bezsensowne. Tak jak wzrok jest organem patrzenia i wypatrywania, tak sumienie jest organem wyczuwającym charakter sytuacji i otwierającym przed człowiekiem możliwość sensownego zachowania. Sumienie jako organ sensu nie istnieje tylko po to, abyśmy po fakcie odkryli rozmiary spustoszenia, pozostawione po chybionym zachowaniu, ale przede wszystkim po to, aby poruszać do sensownego działania w sytuacji, w której się znaleźliśmy. Kierując się tropem wytyczonym przez sumienie, możemy w konkretnej sytuacji rozumieć, jak sensownie się zachować. W jednej jedynej sytuacji mamy do wypuszczenia tylko jedną jedyną strzałę. Możemy trafić z sensownym zachowaniem lub

---

44 Tenże, *Der Mensch*, dz. cyt., 156.

chybić. Wszystko zależy od tego, na ile kierujemy się intuicją wskazującą na sens. Elisabeth Lukas porównuje sumienie do kompasu, którego igła, niezależnie od miejscowych okoliczności, skierowana jest zawsze ku biegunowi północnemu<sup>45</sup>. Jak kompas, który określa zawsze podstawowy kierunek poruszania się, podobnie sumienie wskazuje na jedyny i jednorazowy sens faktycznej sytuacji, możliwy do urzeczywistnienia w horyzoncie tego, co właściwe i niewłaściwe i w kontekście wartości.

Kiedy rozumiemy, że mamy sumienie, odnosimy wrażenie, że coś w nas i do nas mówi. Słyszymy głos sumienia, które podpowiada to, co dobre i przestrzega przed tym, co złe, ale także sprzyja podejmowaniu sensownych decyzji i unikaniu tego, co sprzeciwia się sensowi. Za nasze czyny możemy odpowiadać przed innymi – np. rodzicami, wychowawcami lub sądem. Przede wszystkim jednak za sens naszego postępowania odpowiadamy przed własnym sumieniem. Jest ono podstawową instancją, przed którą człowiek staje. Można uchylić się od odpowiedzialności prawnej, ale nie przechytrzy się głosu sumienia, które odezwie się z nieświadomej głębi. Dla logoterapii nie jest bez znaczenia, jak rozumiemy głos sumienia: czy jest on tylko głosem pochodzącym z naszej głębi, czy może jest głosem kogoś, kto przez nas do nas mówi. To, czy w głosie sumienia rozpoznaję jeszcze kogoś innego poza mną, zależy według Frankla od tego, jak dalece jestem „sługą swojego sumienia” (*Knecht meines Gewissens*), to znaczy, jak wnikliwie i konsekwentnie wsłuchuję się w głos własnego sumienia.

„Sługą sumienia mogę być dopiero wtedy, gdy w moim samorozumieniu, rozumiem sumienie właśnie od strony Transcendencji, jako fenomen transcendujący moje czyste bycie człowiekiem – i tym samym mnie samego, moją egzystencję”<sup>46</sup>. Na tym polega bycie człowiekiem religijnym, że w sumieniu słyszymy głos Boga i przed Bogiem odpowiadamy za sens swojego życia. Do posłuszeństwa

---

45 E. Lukas, *Lehrbuch der Logotherapie. Menschenbild und Methoden*, München 2006, 32.

46 V.E. Frankl, *Der unbewußte Gott*, dz. cyt., 39.

sumieniu, w którym jesteśmy tubą (*Sprachrohr*) głosu Bożego, sprowadza się ostatecznie istota religijności. Chociaż mogę nie być do końca pewny, czy rzeczywiście słyszę w sumieniu głos Boga i czy to, co mi mówi sumienie jest prawdziwe, to nie mam lepszego wyjścia, jak orientować się według tego głosu i zgodnie z nim podjąć decyzję. Podejmując taką czy inną decyzję, której nie jestem całkowicie pewny, biorę na siebie ryzyko błędzenia, które należy do mojego skończonego bycia ludzkiego. Niepewność sumienia nie zawiesza zdolności do decydowania i nie zwalnia z odpowiedzialności za podejmowane decyzje. Każdy ma sumienie, ale nie każdy go słucha i nie każdy potrafi usłyszeć w nim głos Boga.

„Niereligijny człowiek jest tym, który nie rozpoznaje Transcendencji sumienia. Także człowiek niereligijny »ma« sumienie i odpowiedzialność. Ale nie pyta dalej – ani o *Przed* czym odpowiedzialności, ani o *Skąd* sumienia”<sup>47</sup>. Odpowiedzialność jest podstawową wartością, która dotyczy każdego człowieka. Bez brania na siebie odpowiedzialności nie ma życia sensownego. Uchylenie się od niej sprzeciwia się życiu. Kto naraża drugiego na utratę życia, pociągany jest do odpowiedzialności. Życiowe okoliczności mogą sprawić, że człowiek będzie się ugiął pod jej ciężarem. Frankl był zawsze przeciwny tak zwanej odpowiedzialności zbiorowej, która relatywizuje i rozmywa odpowiedzialność indywidualną i sprzyja zrzucaniu jej na kogoś innego. Szeregowi obywatele są tak samo odpowiedzialni za swoje bezsensowne decyzje, jak ich wybrańcy, podejmujący na szeroką skalę decyzje sprzeczne z sensem. Odpowiedzialność wobec bliskich, współpracowników, społeczności, potomności jest nieporównywalnie różna od odpowiedzialności przed Bogiem, która nadaje większą wagę i powagę podejmowanym decyzjom. Można żywić przekonanie, że o ile uniknie się odpowiedzialności za swoje czyny przed ludzkim trybunałem, to nie ucieknie się przed odpowiedzialnością wobec Boga. Tylko odpowiedzialne decyzje tworzą sens naszego

---

47 Tamże, 41.



faktycznego życia. Świadomość obecności Boga może wzmocnić jakość podejmowania sensownych decyzji i ustrzec przed decydowaniem prowadzącym do pogrążania się w bezsensie<sup>48</sup>. „Działając na scenie życia, ale oślepiiony przez pierwszoplanową codzienność, człowiek mimo to cały czas przeczuwa – z mądrości swojego serca – obecność wielkiego, choć niewidzialnego Świadka i Widza, przed kim jest odpowiedzialny za wypełnienie konkretnego, osobistego sensu życia, którego się od niego wymaga”<sup>49</sup>.

Różne rzeczy mogą przemawiać za istnieniem Boga w tym, co wewnątrzświatowe. Na różne sposoby usiłowano w dziejach myślenia religijnego wykazywać istnienie Boga przez to, co można zobaczyć w świecie, niezależnie od objawionej prawdy religijnej, która może stać się przedmiotem wiary. Wraz z postępem nauk i rozwojem filozofii przekonano się, że w świecie można odkryć nie mniej bezsensu i przypadku niż tego, co celowe i uporządkowane, z którego można by dedukować prawdę o istnieniu dobrego Boga. Zaczęto ostrożniej myśleć o pozyskaniu przekonania o Bogu z tego, co jest dostępne w świecie. Uznano, że ślady, które Bóg mógł pozostawić w świecie są ulotne, jak ślady na piasku i zaszyfrowane (Jaspers). Niczego nie dowodzą i mogą wskazywać lub nie wskazywać na boskie pochodzenie. Wszystko zależy od tego, na ile widzenie człowieka wspomagane jest wiarą. W filozofii i psychologii od dawna mówi się o możliwości poszukiwania śladów Boga nie w otaczającym nas świecie, ale w głębinach ludzkiej duszy. „Sumienie jako immanentno-psychologiczny fakt *wskazuje* (*verweist*) przez siebie na Transcendencję”<sup>50</sup>. Wielu filozofów: Augustyn, Descartes, Kant, Levinas i psychologów głębi: Erich Fromm, Carl Gustav Jung, Elisabeth Kübler-Ross, Karen Horney jest przekonanych, że gdzieś w głębi duszy człowiek może

---

48 Istnieją religie, które zdają się usypiać odpowiedzialność człowieka za sens swojego życia.

49 V.E. Frankl, *Logotherapie und Existenzanalyse*, dz. cyt., 113.

50 Tenże, *Der unbewußte Gott*, dz. cyt., 40.

natrafić na pierwotny sens, którego pochodzenie wskazuje na Boga<sup>51</sup>. Do tej tradycji dołącza Frankl, który w ludzkiej głębi widzi nie tylko miejsce obecności nieokreślonych sił, mogących zachwiać dążeniem człowieka do sensu, ale źródło sensotwórczej dynamiki, wskazującej na Boga. Dzisiejszy człowiek nie ma zwyczaju zapuszczania się w głąb siebie. Porusza się po powierzchni swojego bycia. Dlatego trudno mu odkryć niewyczerpane źródło budowania sensu i tak łatwo ulega kryzysowi sensu.

Sumienie nie jest miejscem spotkania Boga, lecz tym, co umożliwia transcendowanie ze świata ku Bogu. Kto tylko w obrębie siebie szuka Boga, szybko może uwierzyć, że sam się nim stanie. W filozofii religii od jakiegoś czasu mówi się o Bogu poza Bogiem – to znaczy o człowieku, który kwestionuje Boga jako ostateczne odniesienie do wartości i sam kreuje siebie jako dyktatora wartościowania. Człowiek religijny, przeciwnie, w głębi swojego sumienia słyszy głos, wyprawdzający go na zewnątrz ku transcendentnemu Bogu. Jedynie Bóg, na spotkanie którego muszę wyjść poza swój świat, jest Bogiem, z którym mogę się po partnersku komunikować.

„Właściwie nie można mówić o Bogu, tylko do niego, nie o nim jako o rzeczy, o czymś, o czymś bezosobowym, o jakimś on. Możemy mówić tylko do niego jako do Partnera, do kogoś, do Ty”<sup>52</sup>. Mówić o Bogu w trzeciej osobie jest, jak usiłować mówić o kimś poza jego plecami, mając go przed sobą. Nie możemy stawiać żadnych warunków, tylko wszechstronnie nastawić się na pojawienie się Boga. Bóg nie jest przedmiotem myślenia. Bóg przychodzi na myśl, „Gott fällt ins Denken ein” (Heidegger), „Dieu vient à l’idée” (Levinas). Bóg może zjawić się w zasięgu naszego myślenia, kiedy przyjmujemy

51 W II wieku pisarz chrześcijański Tertulian był przekonany, że dusza ludzka jest z natury chrześcijańska, *anima naturaliter christiana*, to znaczy, objawione prawdy o oddaniu życia dla drugiego (miłość bliźniego), dla idei i dzieła ( w tym przypadku chrześcijaństwa), Boga – odpowiadają naturze człowieka, który chce się sensownie spełnić (w tym przypadku zbawić).

52 V.E. Frankl, *Der unbewußte Gott*, dz. cyt., 111.

postawę czuwania. Prawdziwa teologia nie powstaje w gabinetach, ani na forach dyskusyjnych, ale na kolanach<sup>53</sup>. Kryterium prawdziwości myślenia o Bogu są zdarte kolana. *Confessiones* św. Augustyna są jedną wielką rozmową z Bogiem, kończącą się słowem „amen”. „Quaeram te, Domine, invocans te”: chcę Cię szukać, o Panie, wzywając Cię; „Proloquor in conspectu Dei mei”: Chcę mówić przed obliczem mojego Boga. Rozmowa z Bogiem jako partnerem musi pokonać różnicę, jaka występuje między byciem człowieka a byciem Boga, a jednocześnie jej nie zniweczyć. Na tym polega niezwykłość rozmowy z Bogiem, że Bóg jest zawsze kimś więcej i kimś innym niż tym, z którym rozmawiam. Ponieważ jest Bogiem, jest w mocy sprawić, że mogę rozmawiać z Nim, jak z kimś bliskim mojemu sposobowi myślenia.

„Bóg jest Partnerem naszych najbardziej intymnych rozmów ze sobą. To praktycznie oznacza: Kiedy tylko jesteśmy sami ze sobą, kiedy tylko prowadzimy rozmowę ze sobą w ostatecznej samotności i ostatecznej powadze, jest rzeczą uprawnioną, aby Partnera tych rozmów ze sobą nazwać Bogiem – niezależnie od tego, czy uważamy się za wierzących czy niewierzących”<sup>54</sup>. Człowiek może być samotny, bo nie może znaleźć towarzystwa, nie szuka go albo zostaje opuszczony przez kogoś, kto mu towarzyszył. Samotność niekoniecznie musi być tylko dołującym utrapieniem, paraliżującym życiowe poczynania. Kiedy człowiek jest sam, ma możliwość spojrzenia w głąb siebie i uznania, że jest zdany na samego siebie, że opiera się o granice własnego bycia. Bycie bez towarzystwa nie pozbawia człowieka możliwości mówienia. Wręcz przeciwnie, w samotności rośnie potrzeba mówienia, mówienia do siebie. Rozmowa ze sobą

---

53 Szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar odróżnia teologię klęczącą (*die kniende Theologie*) od teologii siedzącej (*die sitzende Theologie*). Tak zwana teologia siedząca, rozwija się w oderwaniu od modlitewnego i mistycznego doświadczenia, mniej więcej od późnej scholastyki i pokazuje upadanie myślenia o Bogu. H. Urs von Balthasar, *Verbum caro: Skizzen zur Theologie I*, Zürich, 1990.

54 V.E. Frankl, *Der unbewußte Gott*, dz. cyt., 96.

może nie tylko świadczyć o ograniczonej zdolności do komunikacji lub braku możliwości komunikowania, ale może być postrzegana jako zdolność do zbierania i porządkowania myślenia. Samotna rozmowa nie jest „wygadaniem się” przed samym sobą. Dopiero w głębokiej samotności człowiek staje się na tyle poważny, że może mówić o rzeczach w najwyższym stopniu ważnych, które chce powierzyć nadludzkiej, boskiej istocie, niezależnie od tego, czy występuje ona w historycznej postaci Jezusa, czy w postaci wkraczającego w dzieje Boga Jahwe, czy w innej wyjątkowej postaci. Istotne jest, że może mówić do kogoś, kto ma osobowe rysy, a jednocześnie jest boską istotą. Człowiek najczęściej modli się, kiedy jest źle, aby odmienić lub znieść przeciwności losu. „Modlitwa jest dla mnie raczej przyjmowaniem, aby widzieć rzeczy w perspektywie, że mogą one mieć sens, mimo okropności”<sup>55</sup>. Modlitwa jest pozostaniem z Bogiem, cokolwiek się dzieje, bo dopóki człowiek żyje, gra o życie może mieć swój sens. Modlitwa jest wyrazem wiary, której istota polega na byciu z Bogiem, bez względu na wszystko i mimo wszystko. Przez religijność Frankl rozumie religijność osobistą (*persönliche Religiosität*) – nie jakąś nieokreśloną, synkretyczną, ale indywidualnie wypracowaną religijność, zakorzenioną w tradycji, w której się wyrosło. Stoi ona ponad tradycjonalizmem religijnym, może oprzeć się instrumentalizacji politycznej i nie pozwala się stopić w jednorodną, ogólną świadomość religijną, łatwo narażającą się na zarzut bycia kolektywną nerwicą (*kollektive Neurose*, Freud)<sup>56</sup>.

---

55 Tamże, 128.

56 Religijne sekty i grupy religijne o cechach sekciarskich, słusznie narażają się na zarzut bycia kolektywną nerwicą, która pozbawia swoich wyznawców indywidualnego rozwijania swojej religijności.

## 5. UKRYTY BÓG JAKO MOŻLIWOŚĆ STWORZENIA WIĘZI RELIGIJNEJ

Każdy człowiek w tym, co myśli i robi, kieruje się obrazem samego siebie. Przeważnie wydaje mu się, że jest kimś więcej. Ma wrażenie, że jest mądrzejszy, lepszy, sprawniejszy, ładniejszy. Dopiero w konfrontacji z życiem może boleśnie przekonać się, że jest inaczej. Myśleniu i byciu, kierującym się przerysowanym wyobrażeniem o sobie, towarzyszy zazwyczaj nieufność do ukrytych możliwości, dzięki którym można stać się istotnie kimś innym, kimś więcej niż się jest w rzeczywistości. Każdy, kto oddaje się sportom biegowym, wie, że jakość biegania rośnie w miarę, jak biega się coraz szybciej i coraz dalej. Dopiero podczas wzmagającego się wysiłku, można się przekonać o ukrytych w nas niepojętych siłach, jakie w nas siedzą. Franklowskie myślenie, zwłaszcza religijne, odwołuje się do ukrytych możliwości człowieka i do prawdy, że to, kim człowiek jest, wychodzi na jaw w sposobie decydowania.

„To, że człowiek może nie uświadamiać sobie moralności, znane jest od czasów Freuda, który powiedział, że człowiek często jest nie tylko o wiele bardziej niemoralny, niż myśli, ale także o wiele bardziej moralny, niż wierzy. Analiza egzystencji idzie teraz tylko o krok dalej, jeżeli reprezentuje pogląd, że człowiek jest także o wiele bardziej religijny niż przeczuwa”<sup>57</sup>. Pod pojęciem człowieka religijnego Frankl rozumie kogoś uznającego głos słyszany w sumieniu za głos Boga, kto przed Bogiem czuje się odpowiedzialny za sens swojego życia. Im wyższa świadomość religijna, tym bardziej człowiek jest posłuszny głosowi Boga w sumieniu i tym mocniej skłania się do podejmowania sensownych decyzji w obliczu Boga. Świadomość religijna podlega zróżnicowanemu natężeniu. Brak świadomości religijnej może oznaczać, że religijność nie została jeszcze uświadomiona, lub że została wyparta w nieświadome obszary ludzkiej duszy. „Ten sposób wierzenia jest, według nas, naprawdę nieświadomy, często w sensie

---

57 V.E. Frankl, *Der unbewußte Gott*, dz. cyt., 128.

wypartej religijności”<sup>58</sup>. Człowiek może mieć rozmaite powody, by wyprzeć swoją religijność do nieświadomości, na przykład ze wstydu, ze względu na karierę, bo chce uchodzić za kogoś światopoglądowo niezależnego. Religijności nie da się zamknąć w nieświadomości, jak drzwi za sobą. W psychologii głębi mówi się o przepuszczalnej granicy między tym, co świadome i tym, co nieświadome. Nieustannie wypieramy coś do nieświadomości i uświadamiamy sobie coś, co się z niej wyłania. Nie można odciąć się od pamięci. Podobnie nie można odgrodzić się od nieświadomości. Wyparta do nieświadomości religijność ma możliwość przebiccia się i przeniknięcia do świadomości człowieka. Może powrócić i wynurzyć się na powierzchni świadomości w przekręconej postaci. Patologiczne (karykaturalne, szydercze, kabaretowe, komercyjne) posługiwanie się treściami religijnymi jest niczym innym, jak objawem nieradzenia sobie z wypartą, ale nie dającą się usunąć, religijnością. „Jego odniesienie do Transcendencji jest zaburzone. Jego transcendentna relacja jest wyparta. Lecz z ukrycia jego »transcendentnej nieświadomości« niekiedy daje o sobie znać ta wyparta Transcendencja w »niepokoju serca«, który czasami może prowadzić do wysuwającej się na czoło symptomatyki neurotycznej”<sup>59</sup>.

Istnieje niepokój zdrowy i niezdrowy. Niepokój przejawiający się w przyspieszonym tempie życia, wzrastającej mobilności, wzmagającej się codziennej nerwowości jest czymś typowym dla człowieka naszych czasów i przyczynia się do powstawania problemów psychicznych. Wewnętrzny niepokój towarzyszy nieodłącznie psychozom, nerwicom, depresjom i objawia się w postaci psychosomatycznych dolegliwości (zaburzenia snu, układu nerwowego, układu wegetatywnego). Niezależnie od niepokoju, który patologicznie drażni człowieka, tradycyjne religie mają potrzebę wzbudzać niepokój w sumieniach, aby bardziej skłonić swoich wyznawców do wierności religijnym i moralnym zasadom. Potrzeba dokonania czegoś wyjątkowego

---

58 Tamże, 114.

59 Tamże, 52.

wyraża się w tak zwanym twórczym niepokoju. Sztuka i literatura mają ambicje „zaniepokoić” zanurzonego w codzienności człowieka i zwrócić jego uwagę na potrzeby świata. Czymś całkiem innym jest niepokój ludzkiego serca, którego nie da się ukoić przez żadne techniki relaksacyjne, środki uspokajające, ani tym bardziej przez środki odurzające. Heidegger mawiał: „Nietzsche i Hölderlin byli jedynymi wierzącymi w XIX wieku”. Nikt tak uporczywie jak oni, aż do pomieszczenia zmysłów, nie szukał sensu w tamtym stuleciu. Być może wszystkie niepokoje ludzkie, czasami przybierające postać choroby, zakorzenione są w mniej lub bardziej świadomym „niepokoju serca” poszukującego stałego ładu dla swojej egzystencji. „Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te” (Augustyn) – „niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”.

Nieświadoma religijność świadczy, że człowiek nie utracił bezpowrotnie możliwości zawiązania relacji z Bogiem. Nieświadoma religijność daje o sobie znać, kiedy ludzie uchodzący za niewierzących, odczuwają wdzięczność wobec Boga, gdy spotka ich coś nieoczekiwanie dobrego lub odwołują się do niesprawiedliwości Bożej, gdy spotka ich nieszczęście. Doznanie czegoś przykrego jest czasami odbierane przez ludzi oficjalnie deklarujących się jako niewierzący za karę boską za domniemane niedobre czyny. Także troska o otaczający świat, o środowisko naturalne może być wyrazem nieświadomionej religijności. Psychoterapeutyczna praktyka potwierdza występowanie snów o treści jednoznacznie religijnej u osób, które odcinały się od religijności. Nieświadoma religijność oznacza, że jest w nas ukryta zdolność do stworzenia relacji z Bogiem „Tego Boga nazywamy właśnie Bogiem nieświadomym”<sup>60</sup>. Określenie „nieświadomy Bóg” nie oznacza rzecz jasna, że Bóg jest nieświadomie w nas obecny, ale to, że możemy nie wiedzieć o istniejącej w nas możliwości zawiązania żywej więzi z Bogiem. Bóg w pewnym sensie mieszka w nas, ale my możemy sobie tego nie uświadamiać „To, co mówi nasza

---

60 Tamże.

formuła o nieświadomym Bogu, to byłaby zakryta relacja człowieka do zakrytego ze swej strony Boga<sup>61</sup>. W dziejach myślenia religijnego jest mowa o zakrytym Bogu, *Deus absconditus*: „Doprawdy, Ty jesteś Bogiem zakrytym” (Iz 41, 15). Apostoł Paweł, przemawiając na Aeropagu w Atenach, zwraca uwagę Grekom, że jeden z ołtarzy poświęcili „nieznanemu Bogu” (Dz 17, 23). Idea zakrytego Boga została szczególnie rozwinięta w myśleniu Cusanusa, Pascala, Calvina, Luthra, Levinasa. Myśl o ukrytym Bogu bliska jest przede wszystkim Augustynowi: „Tibi loquitur cor meum” – „moje serce rozmawiało już zawsze z Tobą”. Religia jest świadomym byciem w obecności Boga. Jednym przychodzi to łatwo, niektórzy muszą sięgać w głąb siebie, aby poruszyć świadomość bycia przed Bogiem. Czasami dopiero krytyczna sytuacja życiowa może obudzić ukrytą możliwość budowania sensu życia wraz z Bogiem. Niekiedy trzeba po prostu „przeżyć swoje”, aby zrozumieć prawdę o ukrytym w nas Bogu. Wielu przez całe życie aż do końca nie ma potrzeby, aby pozwolić Bogu wyjść z ukrycia.

## 6. RELIGIA POTRZEBUJE DYNAMIKI WIARY

Człowiek kształtuje swoją religijność poprzez tradycję i wychowanie. Samym źródłem religijności jest dotknięcie nadprzyrodzonej siły, zwane łaską lub wybraństwem, spotykające się z wolną decyzją człowieka, który uznaje Boga za swego Pana i Zbawcę. Instytucje religijne żywią przekonanie, że przez wychowanie i kultywowanie tradycji religijnej można utrzymać wiarę w swoich wyznawcach. Przeżywają rozczarowanie i frustrację, kiedy tracą swoich wiernych, obarczając winą świat opanowany materializmem i konsumpcją, nie przyznając się przy tym do mało wiarygodnego i nieprzekonującego głoszenia prawd religijnych. Kiedyś usiłowano nakłaniać do wiary, uciekać się do gróźb, szantażu, obietnic. Dzisiejszy człowiek, pozostawiony

---

61 Tamże, 47.



sobie samemu, staje się coraz bardziej religijnie obojętny nie przez to, że żyje w dobrobycie, komforcie, bezpieczeństwie, ale dlatego, że brakuje mu dynamiki wiary. Niekiedy jest tak, że nie potrafi wierzyć.

„Nie mogę przecież *chcieć* wierzyć – tak samo, jak nie mogę *chcieć* kochać, czyli zmusić się do miłości, i tak samo nie mogę się zmusić do nadziei wbrew własnemu przekonaniu. Istnieją rzeczy, których nie można pozostawić chceniu – i których nie można także przez to wywołać na żądanie lub na rozkaz. Przytoczę prosty przykład: Nie mogę na rozkaz się roześmiać. Jeżeli ktoś chce, abym się roześmiał, to musi się postarać, aby mi opowiedzieć dowcip”<sup>62</sup>.

Każda żywa istota ożywiana jest dynamiką, potrzebną do zachowania swojego życia. Potrzeba schronienia, pożywienia, bezpieczeństwa, wzrastania pobudza żywą istotę do dynamiki, zwanej biodynamiką. Zaspokojenie potrzeby bycia z innymi, bycia znaczącym, bycia uznanym, bycia twórczym potrzebuje dynamiki, nazywanej psychodynamiką. Dynamikę, która rodzi się z potrzeby ukształtowania swojego życia w sposób wartościowy, nazywa Frankl noodynamiką (*nous* – duch). Noodynamika budzi się z potrzeby bycia sensownym, bycia prawdziwym, bycia religijnym, bycia w harmonii ze sobą i ze światem. Czy dzisiejszy człowiek czuje jeszcze taką potrzebę? Co wtedy, kiedy braknie potrzeby bycia wartościowym? Nie możemy być ani optymistami, ani pesymistami, ale musimy być czujni. Nadciąga noc, trzeba przygotować się do czuwania.

## BIBLIOGRAFIA

Batthyany A., *Die Überwindung der Gleichgültigkeit. Sinnfindung in einer Zeit der Wandlung*, Kösel, München 2017.

Böschmeyer U., *Die Sinnfrage in der Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor Frankls aus der theologischen Sicht*, De Gruyter, Berlin 1977.

Fabry J., *Das Ringen um Sinn*, Paracelsus, Stuttgart 1973.

---

62 Tamże, 65.

- Fabry J., *Wege zur Selbstfindung: wie man jedem Tag seinen Sinn gibt*, Herder, Basel-Wien 1983.
- Grom B., *Religionspsychologie*, Kösel, München 2007.
- Harari Y.N., *Eine kurze Geschichte der Menschheit*, Pantheon, München 2013.
- Frankl V.E., *Logotherapie und Existenzanalyse*, Beltz, Weinheim-Basel 2010.
- Frankl V.E., *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Mit den „Zehn Thesen über die Person“*, Paul Zsolnay, Wien 2005.
- Frankl V.E., *... trotzdem ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, Kösel, München 2009.
- Frankl V.E., *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte*, Piper, München 1997.
- Frankl V.E., *Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy*, Simon and Schuster, New York 1967.
- Frankl V.E., *Psychotherapie für den Laien*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980.
- Frankl V.E., *Es kommt der Tag, da bist du frei. Unveröffentlichte Texte und Reden*, Kösel, München 2015.
- Frankl V.E., *Grundkonzepte der Logotherapie*, Facultas, Wien 2015.
- Frankl V.E., *Wer ein Warum zum Leben hat. Lebenssinn und Resilienz*, Beltz, Weinheim-Basel 2017.
- Frankl V.E., *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, Kösel, München 2017.
- Frankl V.E., *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*, Ernst Reinhardt, München-Basel 2007.
- Frankl V.E., *Der Wille zum Sinn*, Hogrefe, Bern 2016.
- Frankl V.E., *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Hans Huber, Bern 2005.
- Frankl V.E., *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*, Herder, Freiburg im Breisgau 2009.
- Frankl V.E., *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, Piper, München 2009.
- Frankl V.E., *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*, Piper, München 1997.
- Frankl V.E., *Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen*, Beltz, Weinheim 2002.
- Frankl V.E., *Bergerlebnis und Sinnerfahrung*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2008.
- Frankl V.E., Lapide P., *Gottsuche und Sinnfrage*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007.
- Frankl V.E., *Die Psychotherapie für den Alltag*, Franz Deuticke, Wien 1982.
- Frankl V.E., Kreuzer F., *Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Ein Gespräch*, Franz Deuticke Verlag, Wien 1982.

- Freud S., *Briefe 1873 – 1939*, red. E.L. Freud, S. Fischer, Frankfurt am Main 1960.
- Heidegger M., *Was heißt Denken*. Gesamtausgabe, Band 8, red. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. von J. Ritter, K. Gründer, Band 5, Basel-Stuttgart 1980.
- Längle A., *Viktor Frankl – eine Begegnung*, Facultas, Wien 2013.
- Längle A., *Sinnvoll leben. Eine praktische Anleitung der Logotherapie*, Residenz, St. Pölten-Salzburg 2007.
- Lukas E., *Von der Tiefenpsychologie zur Höhenpsychologie. Logotherapie in Beratungspraxis*, Herder, Freiburg im Breisgau 1983.
- Lukas E., *Lehrbuch der Logotherapie. Menschenbild und Methoden*, Profil, München 2006.
- Lukas E., *Der Schlüssel zu einem sinnvollen Leben. Die Höhenpsychologie Viktor E. Frankls*, Kösel, München 2011.
- Lukas E., *Auch das Leben hat Sinn. Logotherapeutische Wege zur Gesundheit*, Herder, Freiburg 1980.
- Lukas E., *Viktor E. Frankl. Arzt und Philosoph*, Profil, München 2005.
- Lukas E., *Logotherapeutische Antworten auf die existentielle Fragen*, Profil, München 2004.
- Kolbe C., *Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl*, Kreuz Stuttgart 1986.
- Michalski K., *Sens w logoterapii i analizie egzystencji Viktora E. Frankla*, Kwartalnik Filozoficzny 45(2017)3, 105-131.
- Michalski K., *Poszukiwanie sensu według logoterapii i analizy egzystencji Viktora E. Frankla*, Studia z Historii Filozofii 9(2018)2, 143-170.
- Polakova J., *Perspektive der Hoffnung. Transzendenzsuche in der Postmoderne*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2005.
- Psychiatrie in Darstellungen*, red. L.J. Pongratz, Hans Huber, Bern-Stuttgart-Wien 1973.
- Raskob H., *Die Existenzanalyse und Logotherapie Frankls*, Springer, München 2006.
- Richter H.-E., *Hoffnung auf einen neuen Weg sich selbst und andere zu befreien*, Rowohlt, Hamburg 1995.
- Utsch M., Bonelli R., Pfeifer S., *Psychotherapie und Spiritualität. Mit existentiellen Transzendenzfragen professionell umgehen*, Springer, Berlin 2014.
- Viktor Frankl und die Philosophie*, red. D. Battyany, O. Zsok, Springer, Wien-New York 2005.

## MEANING AND GOD. RELIGION IN VIKTOR E. FRANKL'S LOGOTHERAPY

**Abstract.** Today the question of meaning is not only one of the greatest themes in philosophy, but also in modern literature and art as well as in psychology. Viktor E. Frankl has founded a therapeutic direction called logotherapy within the framework of meaning-oriented psychotherapy. The question of the meaning of existence in logotherapy includes the question of God. According to Frankl, God is one way to make life meaningful. Man is ultimately responsible for the meaning of his life before God. In the spiritual unconsciousness of man there is a hidden possibility to develop a relation with God. Frankl calls it „the unconscious God”. People who are going through a life crisis have a better chance of surviving if they believe in God.

Frankl says that not only psychiatrists, but every doctor is obliged to assist patients with spiritual help.

**Keywords:** logotherapy, psychotherapy, Frankl, meaning, religion, faith

---

KAROL MICHALSKI

k.michalski@aon.at

Uniwersytet Opolski, Instytut Filozofii

ul. Strzelców Bytomskich 2, 45-084 Opole

ORCID: 0000-0001-9815-4750

DOI: 10.21697/spch.2020.56.2.03

TOMASZ FEMIAK

## NARODZINY TERAPII FILOZOFICZNEJ Z DUCHA ANTYKU. W KIERUNKU STAWANIA SIĘ OSOBĄ

**Streszczenie.** Autor wylicza problemy, którymi zajmuje się terapia filozoficzna i podejmuje próbę podania jej definicji. W tekście znajdziemy odwołania do psychologii homeryckiej, współczesnych nurtów terapeutycznych oraz przykładów zastosowania terapii filozoficznej (zapisy obserwacji osób po odbyciu indywidualnej sesji terapii filozoficznej lub pracy grupowej). W artykule ukazany został związek terapii filozoficznej ze starożytnym pojmowaniem filozofii (antyczne ćwiczenia duchowe). Główną osią, wokół której prowadzone są rozważania jest zastosowanie terapii filozoficznej w procesie stawania się osobą.

**Słowa kluczowe:** stawanie się osobą, terapia filozoficzna, filozofia praktyczna, psychologia homerycka, ćwiczenia duchowe, uświadomione mówienie, uobecnienie siebie, dusza.

1. Założenia wstępne. 2. Obcowanie z duszą. Uobecnienie. 3. Stawanie się osobą. 4. Aspekty filozoficzne. 5. Terapia filozoficzna i podejścia alternatywne. 6. Cel terapii filozoficznej. 7. Stawanie się terapeutą filozoficznym. 8. Próba definicji.

W poprzednich pracach zajmowałem się interpretacją metody mąjetycznej Sokratesa w duchu psychologii homeryckiej<sup>1</sup> (sztuką uświadomionego mówienia<sup>2</sup>). Wykorzystanie tej, wydawałoby się, „naiwnej psychologii” dało nad wyraz ciekawe rezultaty w pracy z klientami. W celu ukucia definicji terapii filozoficznej, chciałbym

---

1 Psychologię homerycką z zapomnienia przywrócił nam Tadeusz Kobierzycki, tłumacząc na język polski pracę wybitnego polskiego badacza świata antycznego i filologa, Tadeusza Zielińskiego (T. Zieliński, *Psychologia homerycka*, tłum. z ros. T. Kobierzycki, Heksis (1922/1999) 1–2, 3–33). Zob. też: T. Kobierzycki, *Miejsce i rola uczuć w opisie duszy cielesnej i niecielesnej u Homera*, Heksis (2010)4, 3–15).

2 T. Femiak, *O uobecnieniu duszy, Sokratesie psychagoga i sztuce uświadomionego mówienia*, *Studia Philosophiae Christianae* 54(2018)3, 85–110; tenże, *Narodziny głosu – sztuka uświadomionego mówienia, jako narzędzie rozpoznawania głosu*, w: *Psychologia narracyjna. Tożsamość, dialogowość*, red. E. Dryll, A Cierpka, Enetheia, Warszawa 2011, 43–62.

obecnie poddać refleksji efekty zastosowania uświadomionego mówienia oraz wybrane założenia teoretyczne, towarzyszące pracy filozofa terapeuty. Zbierając materiał niezbędny do podania interesującej nas definicji, zbliżymy się do głębszego zrozumienia tego, czym jest terapia filozoficzna w kontekście zabiegów mających na celu uruchomienie lub wsparcie procesu „stawania się osobą”. Niektóre z założeń leżących u podstaw terapii filozoficznej wprost odnoszą się do kondycji psychofizycznej człowieka, jego rozumienia samego siebie i własnej duchowości. W naszych rozważaniach oprzemy się na psychologię homeryckiej oraz antycznej filozofii i jej ćwiczeniach duchowych<sup>3</sup>.

## 1. ZAŁOŻENIA WSTĘPNE

Podstawowym założeniem terapii filozoficznej nawiązującej do praktyk filozofii starożytnej jest przyjęcie istnienia duszy ludzkiej, powiązanej z ciałem człowieka. W przyjętym nastawieniu terapeutycznym łączę (1) platońskie i (2) arystotelesowskie podejście do duszy<sup>4</sup>. U podstaw podejścia pierwszego leży badanie wyższych funkcji psychicznych związanych z procesami myślenia, samoświadomością i refleksją. Drugiego – badanie zjawisk biologicznych, rozwoju

---

3 Ujęte poniżej zagadnienia omawiane były w trakcie paneli dyskusyjnych podczas konferencji: *Wokół Idei Doradztwa Filozoficznego V. Stawanie się osobą*. Opole 12-13.12.2019. Podstawą praktyczną do napisania niniejszego tekstu są również doświadczenia zdobywane od roku 2002 w pracy indywidualnej i grupowej. Pierwsze kroki w stosowaniu w pracy z klientem psychologii homeryckiej oraz antycznych ćwiczeń duchowych, stawiane były wspólnie z psycholog Ewą Wojciechowską. Podczas pięciu lat współpracy łączyliśmy podejście psychologiczne z praktykami filozoficznymi. Gdy sytuacja na to pozwalała wprowadzaliśmy do pracy z klientami, pytania i ćwiczenia nawiązujące do antycznej psychagogiki. Obecnie prowadzę samodzielnie praktykę filozoficzną.

4 Na tym etapie rozważań nie uważam za konieczne poruszanie problematyki związanej z budową duszy, jej substancjalności, tego czy posiada autonomiczne części (np. rozumną, zapalczywą i pożądlivą), i tego jak się przejawia.

i regeneracji<sup>5</sup>. W „psychologii” platońskiej na pierwszym planie lokowane były zagadnienia dostępne w intuicyjnym oglądzie i omawiane dyskursywnie. W praktyce terapeutycznej odpowiadają one m.in. wglądowi do świata wewnętrznego człowieka (aspekt introspekcyjny). W „psychologii” arystotelesowskiej badane były zjawiska życiowe (dostępne zmysłowo) poddawane następnie oglądowi intelektualnemu.

Jeżeli przyjmujemy, że dusza rozumna jest zasadą ciała, która pełni w nim funkcje regulatywne, to fakt jej “przyjęcia do ciała” (uobecnienie siebie) powinien wywoływać w nim harmonię i osiągnięcie stanu *eutymii* (równowagi między sercem i umysłem). Antyczne ćwiczenia duchowe służyły temu właśnie celowi. We współczesnej praktyce terapeutycznej możemy ten proces określić jako zmierzający w stronę zharmonizowania przez klienta jego myślenia oraz świadomie przyjmowanych pragnień z obszarem nieuświadomionych dążeń, wyrażających się na poziomie ciała. Innymi słowy, sięgając do terminologii psychoanalitycznej, chodzi o uruchomienie „procesu pierwotnego”, tj. naturalnego dobrostanu człowieka, w którym funkcje poznawcze i emocjonalne są ze sobą w naturalny sposób powiązane.

## 2. OBCOWANIE Z DUSZĄ. UOBECNIENIE

Człowiek może nauczyć się obcowania z własną duszą, kierując odpowiednio swoją uwagę (prowadząc samoobserwację). Prowadzenie „nasłuchu” i „dostrajanie” się do wskazań duszy może stać się podstawą racjonalnych zmian w życiu. Nauczanie duchowości nie jest czymś „cudownym”. Może jednak doprowadzić do odmiany ludzkiego życia przez zastosowanie odpowiednich metod. Zazwyczaj procesy duchowe zachodzą poza uwagę człowieka. Ucząc się ich potrzebujemy przewodnika, podobnie jak to ma miejsce w innych dyscyplinach, do których przyuczamy się w trakcie życia. W starożytności

---

5 P. Lenartowicz, J. Koszteyn, *Dusza. Platońskie i arystotelesowskie pojęcie duszy*, [https://www.kul.pl/files/57/encyklopedia/lenartowicz\\_dusza.pdf](https://www.kul.pl/files/57/encyklopedia/lenartowicz_dusza.pdf) (dostęp 21.03.2020).

funkcję tę spełniał psychagog<sup>6</sup>. W rzadkich przypadkach możliwe jest samodzielne wdrożenie się do tak rozumianych praktyk duchowych. Jak pokazują doświadczenia starożytnych i współczesnych terapeutów, zazwyczaj potrzebna jest jednak „inicjacja”, polegająca na wprowadzeniu człowieka do jego własnego świata wewnętrznego przez inną, bardziej doświadczoną osobę<sup>7</sup>. Podkreślić należy, że obcowanie z własną duszą nie jest aktem jednorazowym. Zmieniając swoje życie człowiek może uruchomić proces rozwoju osobowego i sięgać do procesu źródłowego. Często jednak o tym zapomina – jak to ujmował Platon – odwraca wzrok od nieprzyjemnych prawd o sobie, traktuje wytwory swojego umysłu za jedyną rzeczywistość i „zapomina o prawdziwym bycie”.

To, co starożytni nazywali „odnowieniem kontaktu z duszą” i „jej powtórny osadzeniem w ciele”, nazywamy dalej „uobecnieniem” siebie. U osób skarżących się na „brak kontaktu z samym sobą”, „utrata sił witalnych i chęci do życia” i „poczucie wyobcowania” dokonanie wysiłku uobecnienia wywołuje poczucie ozdrowienia i „powrotu do siebie”, „odzyskania sił”, „pogodzenia się ze sobą”, „zharmonizowania”<sup>8</sup>. Liczne opisy utraty kontaktu z własną duszą i jej przywołania znajdujemy w poematach Homera<sup>9</sup>. Warto odnoto-

6 „Skoro w naturze mowy leży zdolność do prowadzenia dusz (psychagogia), to człowiek, który chce być mówcą musi koniecznie wiedzieć, ile form dusza posiada”. Platon, *Faidros*, w: *Dialogi*, tłum. z gr. W. Witwicki, Kęty 1999, 2, 175 (171 C–171 D). Zob. też: tamże, 160 (161–161 B).

7 Taki stan podyktowany jest tym, że od dzieciństwa jesteśmy uczeni przekierowywania naszych zasobów poznawczych na zewnątrz. Dorosły człowiek prawie całkowicie pomija siebie wykonując większość czynności mechanicznie (nawykowo).

8 Określenia używane przez klientów.

9 U Homera spotykamy takie określenia jak: „stracił thymos”, „zostawił go thymos”, „uleciał jego thymos”, „zgubił thymos”. Thymos zachowuje analogię do duszy – psyche.

„Zaraz jej czarnym cieniem oczy noc powlekła,

Padła, z omdlątej ledwie dusza (psyche) nie uciekła. (...)

Gdy zmysły (thymos) odzyskała, płacze rozkwilona.

Nad mężem nieszczęśliwym nieszczęśliwa żona”.

Homer, *Iliada*, tłum. z gr. L. Siemieński, Kraków 2004, XXI.455–465, 247.



wać, że model duchowości zawarty w psychologii Homeryckiej jest w pewnych obszarach zgodny z modelem duchowości znanym nam z tekstów Starego<sup>10</sup> i Nowego Testamentu<sup>11</sup>.

Zarówno w czasach antycznych, jak i współcześnie człowiek jest „wybijany z siebie” przez niespodziewane zdarzenia, traumy i nawyki życia codziennego. Ma też szansę samodzielnego „przywołania swojej duszy” oraz możliwość zwrócenia się do innych o pomoc<sup>12</sup>. To, co Sokrates nazywa „odbieraniem porodów” było doprowadzeniem rozmówcy do świadomego przyjęcia pierwiastka duchowego i jego uobecnieniem w konkretnym przeżyciu poznawczym, traktowanym holistycznie (odczuwanym też na poziomie ciała). Dokonywało się to w procesie uświadomionego mówienia. Przyrównanie tej czynności do porodu jest bardzo trafne. Dla niektórych osób uobecnienie siebie jest głębokim przeżyciem duchowym, któremu towarzyszą

10 „I dam wam serce (gr. καρδία) nowe i ducha (gr. πνεῦμα) nowego tchnę do waszego wnętrza” (Ezech. 36:26), *Biblia tysiąclecia*, <http://www.biblia-internetowa.pl/Ezech/36/26.html> (dostęp 21.2020). Zob. też *Biblia Apologety*, [http://bibliaapologety.com/LXX/Ez\\_36\\_26.htm](http://bibliaapologety.com/LXX/Ez_36_26.htm) (dostęp 21.2020).

„Jestem nieszczęśliwą kobietą, (...). Wylałam tylko duszę (gr. ψυχήν) moją przed Panem” (1 Sam. 1:15), *Biblia tysiąclecia*, <http://www.biblia-internetowa.pl/1Sam/1/15.html> (dostęp 21.2020). Zob. też *Biblia Apologety*, [http://bibliaapologety.com/LXX/1Krl\\_1\\_15.htm](http://bibliaapologety.com/LXX/1Krl_1_15.htm) (dostęp 21.2020).

11 „Ojcowie, nie rozdrażniajcie waszych dzieci, aby nie traciły ducha (gr. *athymōsin* - tracić serce, być przynębnionym, ulec zniechęceniu)”, (Kol 3:20-21), *Biblia tysiąclecia* (pobrano z: <http://www.biblia-internetowa.pl/Kol/3/21.html> (dostęp 21.2020)). Zob. też *Biblia Oblubienica* (pobrano z: <https://biblia.oblubienica.eu/interlinearny/index/book/12/chapter/3/verse/21/param/1/version/TR> (dostęp 21.2020)).

12 „(...) pełen był ducha (gr. πνεύματος) mądrości (gr. συνέσεως - wglądu, rozeznania), gdyż Mojżesz włożył na niego ręce”, (5 Moj. 34:9), *Biblia tysiąclecia* (pobrano z: <http://www.biblia-internetowa.pl/5Moj/34/9.html> (dostęp 21.2020)). Zob. też *Biblia Apologety* (pobrano z: [http://bibliaapologety.com/LXX/Pwt\\_34\\_9.htm](http://bibliaapologety.com/LXX/Pwt_34_9.htm) (dostęp 21.2020)).

„Wróż (gr. *psychagoge*) Sokrates wabi dusze...

I Peisandros tam w otusze

Biegnie ujrzeć ducha (gr. *psyche*) swego,

Co za życia umknął z niego (...).” Arystofanes, *Ptaki*, tłum. z gr. J. Jedlicz, Warszawa 1954, 156 (1532–1543).

silne emocje i doznania<sup>13</sup>. Ze względu na zanik praktyk duchowych w formie, w której uprawiano je w filozofii antycznej, metoda Sokratesa bywa błędnie postrzegana jako pewien rodzaj pracy wyłącznie intelektualnej. W utworach Platona Sokrates nie prowadzi rozmów o charakterze teoretycznym. Większość dialogów ma formułę terapeutyczną. Przedmiotem rozmowy jest to, co stanowi najważniejszy problem głównego rozmówcy Sokratesa (np. pobożność w przypadku Eutyfrona czy „nauczanie cnoty” w przypadku Protagorasa). Interpretacja metody sokratycznej w duchu psychologii homeryckiej odsłoniła jej skrywaną a następnie zapomnianą stronę<sup>14</sup>.

---

13 „(...) ze sobą jest dobrze, czasem za dobrze. I chyba trwam w stanie, bo wiele osób zauważyło blask. Co do ćwiczenia. Od początku mnie zaintrygowało. Gdzieś podskórnie czułam, że chyba to nie jest moment na to. Może obawa przed rozklejeniem się? A może dlatego, że nie wiedziałam, czy uda się dotrzeć do siebie? W trakcie poczułam kulkę w piersi i tak siedziałam, nie bolała, nie cieszyło, ale było. Na podsumowaniu podzieliłam się tym i ponieważ nie puściłeś, to natychmiast weszłam w to. Już w momencie położenia ręki na piersi poczułam gorąco rozchodzące się wszędzie. W miarę jak rozmawialiśmy to uczucie przepływało, wracało i poczułam jakbym była bardzo daleko od Was, ale bardzo blisko siebie. Tak jak powiedziałam, poczułam dławiąca radość. Tak się czułam, gdy moja pierwsza córka się urodziła. Przy każdym kolejnym dziecku czułam się podobnie. To odczucie przy pierwszym dziecku było bogatsze o zaskoczenie. Po prostu tak jak w czasie ćwiczenia nie spodziewałam się tego. Temu wszystkiemu towarzyszyła niezwykle lekkość. Czułam jakbym się unosiła nad ziemią. Po wyjściu z budynku wsiadłam do samochodu i po prostu siedziałam kilkanaście minut, nie czułam, że mogę się skupić, żeby prowadzić samochód, byłam bardzo poruszona wewnątrz. Trenuje w pracy, domu i ciekawie to wpływa na otoczenie – uspokaja”. „Nauczycielka” (2017).

„Podczas sesji (...) doświadczyłem dość mocnego przeżycia, które dało się odczuć na planie emocjonalnym, fizycznym i duchowym. Doświadczenie polegało na integracji części „energii”, która znajdowała się poza ciałem w obszarze kończyn dolnych. Po świadomym odczuciu owej energii nastąpił proces integracji, który wpłynął na bieżący stan mojej percepcji i odbioru otaczającej rzeczywistości. Poczułem się bardziej kompletny i zharmonizowany niż na początku doświadczenia. Wyostrzeniu uległo postrzeganie kolorów i kształtów oraz poszerzeniu uległo pole widzenia, które stało się bardzo szerokie. We wnętrzu zagościł większy spokój, zrozumienie i akceptacja. Mogłem odczuć, że na poziomie energetycznym, coś się ułożyło i zharmonizowało. „Leśnik” (2020).

14 Platon zakładał, że pewne treści nauczania nie mogą być powszechnie dostępne. Por. T. Szlezak, *Czytanie Platona*, IFIS PAN, Warszawa 1997, 29.

Platon definiuje „myślenie” jako rozmowę z własną duszą<sup>15</sup>. Zgodnie z psychologią homerycką, aby doszło do tej rozmowy konieczne jest uobecnienie, któremu towarzyszy odczuwanie na poziomie ciała. Ktoś myśli, czuje, doznaje, jeśli dusze odpowiedzialne za te funkcje są uaktywnione w ciele. Jeśli warunek ten nie jest spełniony, to człowiek biernie przeżywa swoje akty myślowe, uczuciowe i cielesne. Arystotelesowski podział na umysł czynny i bierny<sup>16</sup> bardzo dobrze oddaje specyfikę powyższego rozróżnienia<sup>17</sup>. U człowieka, który przyzwyczaił się do biernego działania, uaktywnienie stanu czynnego wymaga wysiłku i jest początkowo możliwe jedynie przez krótki czas. Rozmowa terapeutyczna polega na odblokowaniu „uśpionej” funkcji czynnej, dzięki kierowaniu uwagą i uaktywnieniu podążających za uwagą procesów duchowych. Aby zrozumieć samego siebie w dramacie swojego życia, by wznieść się myślą ku prawdzie, konieczne jest wsparcie Logosu poprzez uobecnienie siebie – mówiąc językiem starożytnych – konieczne jest świadome „przyjęcie ciała duchowego”, „narodzenie się ducha w ciele”. Jest to warunek konieczny

15 „Sokrates: Rozmowę (logon), którą dusza (psyche) sama z sobą prowadzi, cokolwiek weźmie pod uwagę. Objawiam ci to, chociaż sam dobrze nie wiem. Tylko tak mi się przedstawia dusza, kiedy rozmyśla, że niby rozmawia – sama sobie zadaje pytania i odpowiedzi daje, i mówi »tak«, i mówi »nie«. A kiedy granice pewne pociągnie – dusza czasem wolniej, czasem szybciej miarkuje – kiedy w końcu jedno i to samo powie (phemi), i już się nie waha, na obie strony, uważamy to za jej sąd. Zatem ja sądziem nazywam mówienie (logon), a sądem nazywam myśl (logos) tylko nie do kogoś innego, ani głosem (phone), tylko po cichu (sigao), do siebie samego. A ty jak?”. Platon, *Teajtet*, w: *Dialogi*, tłum z gr. W. Witwicki, Kęty 1999, 2, 399–400/189 E–190 C/.

16 „W samej rzeczy istnieje [w niej] jeden rozum, który odpowiada materii – bo staje się wszystkim – i drugi [który odpowiada przyczynie sprawczej] – bo tworzy wszystko, jak specjalny rodzaj nawyku nabytego, podobny pod tym względem do światła, bo i światło na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi. I ten rozum jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niez mieszaný”. Arystoteles, *O duszy*, 417b 3–28, 430a 14–23.

17 Proste ćwiczenie dobrze uzmysławia różnicę pomiędzy biernym i czynnym myśleniem. Odpowiedzmy na pytanie, ile jest:  $2 \times 2$ ? A następnie na pytanie, ile jest:  $234 + 313$ ? A teraz utrzymajmy swoim wysiłkiem stan aktywności wywołany czynnością myślową i starajmy się utrzymać go jak najdłużej.

realnej przemiany jakościowej dokonującej się w ludzkiej psychice. Warunek niezbędny do otworzenia się na prawdę. Wagę tego aktu dobrze oddaje rozmowa Jezusa z Nikodemem. Drugi z wymienionych sprowadza znaczenie, padających w dialogu słów, do swojego biernego rozumienia<sup>18</sup>. Ewangelicznemu nauczaniu o wejściu do „Królestwa Bożego”, odpowiada w antycznej psychagogice pouczenie o tym, w jaki sposób człowiek może przechodzić od swojej jaźni-świadomości do swojej „na ogół nie znanej jaźni-nadświadomości”<sup>19</sup>. Filozofia i religia jednoczą się w tym miejscu w trosce o człowieka dążącego do osiągnięcia pełni życia.

### 3. STAWANIE SIĘ OSOBĄ

Terapia filozoficzna nie jest tylko interwencją w sytuacji kryzysowej. Kryzys jedynie ujawnia potrzeby człowieka i wymusza zmianę<sup>20</sup>. Po okresie pracy interwencyjnej rozpoczyna się stała praca nad przekształcaniem swojego bytu. Filozofia nie jest budowaniem systemu naukowego, „to raz powzięta decyzja, by prostodusznie spoglądać w siebie i wokół siebie”<sup>21</sup>. Nie chodzi o przekazanie oderwanej od życia nauki, a o duchowe przewodnictwo nakierowane na przekształcenie własnej duszy<sup>22</sup>. Nie jest to proces jednorazowy a „dzieło życia”, w którym człowiek odkrywa swoją indywidualność – staje się osobą – dla siebie i dla innych. Dla stoików było to wiązanie uwagi (*prosokhe*) z ciałem, postawa duchowa przejawiająca się w ciągłej

18 „W odpowiedzi rzekł do niego Jezus: Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwo Bożego. Nikodem powiedział do Niego: Jakżeż może się człowiek narodzić będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się? Jezus odpowiedział: Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (Jan 3:3-5), *Biblia tysiąclecia*, <http://www.biblia-internetowa.pl/Jan/3/3.html> (dostęp 21.2020).

19 A. Krokiewicz, *Zarys Filozofii greckiej*, Aletheia, Warszawa 2000, 280.

20 A. Mindell, *O pracy ze śniącym ciałem*, Pusty obłok, Warszawa 1991, 10.

21 P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. z fr. P. Domański, Warszawa 2003, 10.

22 Tamże, 147.

czujności, rozbudzonej samoświadomości oraz obecności i napięciu ducha. Dzięki takiemu nastawieniu wiedzieli oni, czego pragną i co w każdej chwili robią. Dzięki czujności ducha urzeczywistniana była podstawowa reguła ich życia – rozróżnienie między tym, co zależy i co nie zależy od człowieka<sup>23</sup>. Dzięki ćwiczeniom duchowym, wglądowi, medytacji, uważności uczy się człowiek stałego uczestnictwa pierwiastka duchowego w swoim życiu.

Stawanie się osobą to przede wszystkim odróżnianie „tego, co moje” od tego, „co nie moje”<sup>24</sup>. To odrzucanie przyjętych bezkrytycznie w procesie tzw. edukacji nawyków i wiedzy przysłaniającej prawdziwą mądrość. To stałe uwalnianie się od kulturowej „tresury” i pozwalanie sobie na bycie sobą – ujawnianie swoich potrzeb, pragnień zgodnych z wewnętrzną naturą danej osoby. Jest to wyjście spod pręgierza mechanizmów obronnych trzymających człowieka w „niewoli” i powrót do własnej esencji.

Gdy proces pierwotny został uruchomiony i nastąpiła samoregulacja stanu klienta, rozpoczyna się praca nad aktywnym utrzymaniem wypracowanego, pożądanego stanu. Częścią procesu terapii filozoficznej jest pobudzanie klienta do zwracania uwagi na jego własne narracje wewnętrzne, nawyki myślowe i nawyki ruchowe. Celem jest tu podążanie za tym, co klient rozpoznaje jako swoje autentyczne wartości oraz zmniejszenie destrukcyjnego wpływu zachowań niepożądanych, przez wprowadzenie w ich miejsce nowych nawyków. Doznania, uczucia i myśli uruchomione podczas bycia w stanie pierwotnym, stają się punktem odniesienia i drogowskazem na drodze do dalszego rozwoju. Gdy stan ten zostanie utracony (zapomniany) zazwyczaj wracają traumy i nawyki myślowe, z którymi boryka się klient. Podczas kolejnego spotkania stan pierwotny jest ponownie

---

<sup>23</sup> Tamże, 17.

<sup>24</sup> W wypracowywaniu poczucia tożsamości osobowej pomocne może być odróżnianie myśli, które należą do nas, od myśli, które do nas nie należą. „Pierwsze cechuje ciepło i bliskość, których te drugie są całkowicie pozbawione”. W. James, *Psychologia. Kurs skrócony*, PWN, Warszawa 2002, 148.

wywoływany i cały proces rozpoczyna się na nowo. Taka sytuacja powtarza się aż do momentu, w którym osoba utrwali pożądane zachowania. W tym okresie jest możliwa, a w przypadku niektórych klientów nawet wskazana, praca grupowa, podczas której wspólnie poddawane są analizie m.in. założenia i konsekwencje przyjmowanych przez klientów postaw życiowych, ich aktualny stosunek do przeżytej traumy, obrane cele. Osoby dzielą się swoimi obserwacjami, odkrytymi mechanizmami, trudnościami i sukcesami w poznawaniu siebie.

#### 4. ASPEKTY FILOZOFICZNE

W utrwalaniu dobrostanu (utrzymywaniu własnego uobecnienia) wykorzystany może być wielowiekowy dorobek filozofii. Dobór i zastosowanie praktyk filozoficznych w dużej mierze zależy od filozofa terapeuty. Ma on jednak jedynie głos doradczy. Ostateczny wybór leży po stronie klienta, który sam decyduje o treści poruszanych problemów oraz wyborze proponowanych ćwiczeń.

Do podstawowych praktyk terapii filozoficznej należy sięganie do filozofii antycznej, która w pewnych obszarach znacznie lepiej niż współczesna psychologia, pozwala klientowi rozumieć jego własne stany psychiczne. Po zapoznaniu klienta z Platońskim trójpodziałem duszy, można zaproponować mu praktyczne ćwiczenia rozpoznawania funkcji psychicznych odpowiadających trójpodziałowi. Zazwyczaj wiąże się to z pytaniem o to, gdzie, w jakim obszarze ciała, klient utrzymuje uwagę (czy przeważa u niego bardziej percepcja głowy, klatki piersiowej, czy okolic brzucha). Wprowadzenie podziału na trzy części duszy ułatwia dalszą pracę nad nawykami ruchowymi, przyzwyczajeniami (np. „natrętnymi myślami” lub fantazjowaniem, *day dreaming*).

Na etapie początkowym przydatne mogą być ćwiczenia stoickie, np. „bycia obojętnym na rzeczy obojętne”, czy uwalnianie się od mechanizmu walki o „rację”, chęci zwycięzania w rozmowach za wszelką

ceń”, czy też „niewolnictwa słowa” (emocjonalnego i krytycznego odnoszenia do siebie znaczeń słów padających w rozmowach). Nie są to ćwiczenia obce współczesnym nurtom psychoterapii. Nie zmienia to faktu, że są one częścią antycznej praktyki filozoficznej, a ich celem, zarówno w starożytności jak i współcześnie, było i jest uwalnianie się od mechanizmów blokujących proces źródłowy (hamujących proces stawania się osobą). Stosując te ćwiczenia zakłada się, że człowiek jest ustrojem złożonym z nawykowych i nieuświadomionych przekonań oraz emocji i że jest on zdolny do autorefleksji, samopoznania oraz rozwoju duchowego, którego zakres przekracza wszelkie nasze wyobrażenia.

## 5. TERAPIA FILOZOFICZNA I PODEJŚCIA ALTERNATYWNE

Terapia filozoficzna w wielu miejscach stosuje środki typowe dla innych podejść: terapii narracyjnej, terapii zorientowanej na proces lub systemu wewnętrznego rodziny. Analiza wypowiedzi klienta na własny temat (konsekwencje, pochodzenie, kontekst) służy wytworzeniu nowej narracji<sup>25</sup> o sobie. Pomaga to ludziom w odkrywaniu własnej tożsamości, odzyskaniu poczucia własnej wartości oraz w umiejętności życia w zgodzie ze sobą (harmonijnego)<sup>26</sup>.

Terapeuta filozoficzny może podążać za gestami, mikroruchami, wzmacniać sygnały towarzyszące analizowanym wypowiedziom, wyobrażeniom. Podobne zabiegi stosowane są np. w terapii zorientowanej na proces<sup>27</sup>. Tak jak terapia IFS (System Wewnętrznej Rodziny) uczy patrzenia na siebie z punktu widzenia wielości – tego,

---

25 „Narracja” to relacja z szeregu powiązanych wydarzeń lub doświadczeń. Może być w formie dziennika podróży, pamiętnika, autobiografii, biografii (realistycznej) lub bajki, historii, legendy, opowieści (fikcyjnej).

26 „Narracyjne mediacje to wysiłek stworzenia wizji przyszłości, opartej na wewnętrznej demokracji wspartej praktyką”. J. Winslade, G.D. Monk, *Practicing Narrative Mediation. Loosening the Grip of Conflict*, Jossey-Bass, San Francisco 2008, 287.

27 A. Mindell, *Śpiączka. Klucz do przebudzenia*, Nuit Magique, Warszawa 1994, 12-14.

że składamy się z części („kierowników, wygnańców i strażaków”) i że części te wchodzi w interakcję – tak filozof terapeuta uczy o trzech głównych składowych duszy człowieka i pomaga zintegrować ich działanie. Często towarzyszy temu wgląd do świata wewnętrznego klienta. W rozmowie klient może sięgać do archetypów, mitów czy postaci obecnych w jego świecie wewnętrznym<sup>28</sup>. Terapeuta filozoficzny może korzystać również z zachowań prowokatywnych (humoru, żartu, obśmiewania problemu w celu zdystansowania się do niego), typowych dla postawy cyników, ale w formie zbliżonej do tej, którą proponuje współcześnie terapia prowokatywna<sup>29</sup>.

---

28 „W trakcie warsztatów przyszło do mnie uczucie, które trudno jest mi opisać, niemniej było znajome. Było to poczucie czegoś ciężkiego w klatce piersiowej, przy jednoczesnym poczuciu, lub bardziej wyobrażenia kamienia, o czym opowiedziałem podczas podsumowania medytacji i wspólnego dzielenia się swoimi odczuciami. Prowadzący zaproponował, żebym przyjrzał się temu, co widzę, zacząłem więc podążać za jego pytaniami, oraz wskazówkami. Najpierw kamień był nie do ruszenia, to znaczy mogłem go tylko oglądać, ale nic więcej, nic mi nie mówił, ani niczego więcej nie widziałem. W końcu jednak znalazłem w nim przestrzeń, w którą mogłem wejść. Tak zrobiłem, a wchodząc do środka miałem wrażenie, że otwiera się dookoła mnie duża otwarta przestrzeń. Przestrzeń ta była jakby lasem pośrodku którego był staw, albo rzeka - na pewno była to woda. Znałem to miejsce, jakbym wcześniej był tam podczas swoich snów. Podszedłem do wody i ujrzałem na jej powierzchni kwiaty, zaś przed swoimi oczami ujrzałem symbol kwiatu, zdaje się, że lotosu. Zanurzyłem w niej ręce i obmyłem twarz. Pamiętam, że następnie udałem się do drzewa, które rosło obok i ujrzałem tam kobietę ubraną w biel i przyozdobioną kwiatami, która patrzyła na mnie. Nie pamiętam, czy powiedziała cokolwiek do mnie, czy tylko przyszło poczucie, niemniej poczułem, jakby wypełniła mnie energia matki, jakbym był mocno przytulony przez swoją mamę. Towarzyszyło temu uczucie rozpirającej siły, coś jakbym poczuł swoje ciało i urósł jednocześnie. Chciało mi się krzyczeć. Wtedy zacząłem czuć swoje fizyczne ciało, wstałem, ściągnąłem koszulkę i pamiętam uczucie wypełniającej siły, wewnętrznej energii, oraz poczucia swojego ciała fizycznego. Czuję siebie. Było to jedno z pierwszych moich poważnych „wejść” do świata wewnętrznego. Takie, w którym nie słyszałem za dużo słów, jednak odczucie, jakie we mnie wywołało, do dzisiaj na mnie oddziałuje. Od strony refleksji traktuje to jako spotkanie się ze źródłem i początkiem. Poczuję się, jakbym zszedł na sam dół samego siebie i zaczął jeszcze raz od nowa. Od tego czasu również poprawiły mi się kontakty z moją mamą, Częściej i chyba również szczerzej ją obejmuję.

29 F. Farrelly, J. Brandsma, *Terapia prowokatywna, Metamorfoza*, Wrocław 2004; N. Höfner, *Styl prowokatywny w terapii i coachingu*, GWP, Sopot 2017.



## 6. CEL TERAPII FILOZOFICZNEJ

Podobnie jak inne podejścia, terapia filozoficzna oferuje klientom możliwość pracy nad zwiększeniem udziału świadomości w życiu i osiągnięciu większej wolności; wypracowaniem dystansu do swoich problemów i zmniejszeniem niepokojów<sup>30</sup>; odzyskaniem naturalnego dobrostanu psychicznego (eutymia) i uobecnienia.

Zakres pomocy oczywiście jest znacznie szerszy. Poniższa lista została sporządzona na podstawie tekstów antycznych. Do głównych celów stawianych w terapii filozoficznej należy „uobecnienie własnej duszy” oraz „rozmowę z duszą” (uświadomione mówienie). Kolejne istotne cele to: osiągnięcie stanu umysłu wolnego od nieracjonalnych oczekiwań i tęsknot, oraz od autodestrukcyjnych wspomnień i żalu; skupianie uwagi na chwili obecnej; „kierowanie wzroku duszy we właściwym kierunku” i przygotowanie duszy do przyjęcia prawdy o sobie. Ważne jest również życie zgodne z rozumem i nie wykluczające zwracania się do pozaracjonalnych składników duszy. Bycie przygotowanym na sytuacje niekomfortowe i umiejętność korzystania z życia, takiego jakie ono jest. Utrzymywanie umysłu w stanie elastycznej gotowości. Osiągnięcie takiej jakości życia, jaką pragnie się osiągnąć. Życie bez „problemu, że się żyje” tzn. osiągnięcie eudajmonii, naturalnego stanu codziennej egzystencji oczyszczonej z fałszywych problemów. Usuwanie tego, co zbędne w życiu (fałszywe sądy, urojone pragnienia, zła wola) i wyzbywanie się zaburzeń wywołanych przez te rzeczy (np. urojone pragnienia rodzące cierpienia). Odrywanie umysłu klienta od tego, co posiada i skierowanie jego uwagi na to, czym jest. Poszerzanie świadomości, poprzez przechodzenie od prostego utożsamienia się z jednostką fizyczną, do uświadomienia sobie, że jest się nie tylko częścią pewnego rodu, pewnego państwa, wspólnoty, lecz przede wszystkim częścią świata i pewnego porządku

---

30 L. Ostasz, *O usprawianiu rozumu i leczeniu psychiki. Psychoterapia filozoficzna*, Laterna, Krynica Morska 2007, 14.

ontologicznego, że jest się mikrokosmosem. Uzyskanie wewnętrznej harmonii.

Terapeuta filozoficzny podobnie jak psycholog, nie zajmuje się głębokimi zaburzeniami psychiatrycznymi. Może jednak wspomagać człowieka w sytuacji zagubienia orientacji życiowej, lekkiego bądź średniego poczucia wyobcowania w danej grupie społecznej, w przypadku osłabionego bądź utraconego poczucia sensu życia czy niepokoju związanego z wyborem drogi życiowej (niekiedy problemy te mogą wywołać myśli samobójcze u osób zdrowych psychicznie<sup>31</sup>); zniecierpliwieniu wobec czegoś lub kogoś, utracie zadowolenia czy subiektywnego poczucia szczęścia w życiu, płątaniu myśli, zamartwianiu się czy sztywności poglądów.

## 7. STAWANIE SIĘ TERAPEUTĄ FILOZOFICZNYM

Terapeuta filozoficzny jak każdy terapeuta powinien przejść własną terapię i posiadać odpowiednie umiejętności. W tym względzie terapeuta filozoficzny przechodzi ścieżkę rozwojową, która umożliwia mu późniejszą pracę z klientami. Dzięki praktyce zapoznaje się on z antycznymi ćwiczeniami duchowymi, takimi jak: praktyki stoickie, uobecnienie siebie (majeutyka), życie zgodne z rozumem, utrzymanie umysłu w stanie gotowości, bycie przygotowanym na trudne sytuacje, przyjmowanie postawy otwartości na prawdę.

Terapeuta filozoficzny zna techniki ćwiczenia uwagi, różne techniki medytacyjne, sposoby opanowywania rozchwianych emocji, techniki samoobserwacji w działaniu, a w szczególności dialog Sokratejski oraz sposoby prowadzenia dyskusji. Jego szczególnie mocną stroną powinno być analizowanie pojęć i sposobów argumentacji, definiowanie tego, co nie zostało trafnie ujęte w rozmowie; nazywanie tego, co budziło emocje, było niemiłe bądź trudne, usuwanie barier intelektualnych. Prowadzenie rozmowy „celującej w porozumienie”,

---

31 Tamże, 173-174.

znajomość technik znajdowania kompromisu; poruszania się w różnych systemach wartości a także umiejętność „zrywania z niektórymi praktykami społecznymi”. Specjalnością terapeuty filozoficznego powinno być podejmowanie pytań i problemów egzystencjalnych takich, jak kwestia istnienia Boga czy rozumienie pojęcia „Bóg”, a w przypadku klientów wierzących, umiejętność poruszania tematu sposobów „rozmawiania z Bogiem”.

## 8. PRÓBA DEFINICJI

Podanie zwięzłej a zarazem zupełnej definicji terapii filozoficznej jest trudne. Zaczniemy od definicji zawierającej błędne koło – „terapia filozoficzna jest tym, czym zajmuje się terapeuta filozoficzny”. Kieruje ona naszą uwagę na praktyczny aspekt definiowanego pojęcia. W tym aspekcie definiowane pojęcie to „zbiór czynności (oddziaływań) stosowanych przez filozofa terapeuta”. W przypadku, gdy definiowana dyscyplina jest nowa, taka jej definicja może być jedyną możliwą. Zwrócił na to uwagę Thomas Kuhn w kontekście rozwoju nauki. Ze świadomością, że nasza definicja nie jest doskonała, możemy podjąć próbę definicji klasycznej, odróżniając terapię filozoficzną w zbiorze podejść terapeutycznych. Definicja taka mogłaby mieć wówczas następujący kształt: Filozof terapeuta to osoba posiadająca wiedzę i kompetencje niezbędne do pracy z drugim człowiekiem oraz stosująca antyczne metody filozoficzne. Co jest jednak istotą antycznych metod terapeutycznych? Jak to opisaliśmy wyżej, są to różne techniki uruchamiania zasobów duchowych, myślowych, uczuciowych i instynktownych człowieka, prowadzące do ujawnienia jego indywidualności (esencji), wyrażającej się w uobecnieniu siebie, byciu w harmonii ze sobą i otoczeniem, przejawiającym się w stanie euty-mii<sup>32</sup>. Istotą tych technik jest to, że uruchamiają one proces, który

---

32 W zwięzłej formie definicja mogłaby mieć kształt następujący: Terapia filozoficzna jest to szereg czynności skoncentrowanych na poznawaniu oraz uruchamianiu zasobów

można określić za Karlem Rogersem procesem „stawania się osobą”. Proces ten raz uruchomiony i świadomie podtrzymywany trwać może do końca życia człowieka. Impulsem do jego uruchomienia może być choroba, przeżyta trauma, wydarzenie losowe oraz (co istotne) naturalna wewnętrzna potrzeba rozwoju. Terapię filozoficzną w najszerszym sensie można zatem ująć jako „proces stawania się osobą” (w tym znaczeniu każdy jest własnym terapeutą filozoficznym). W wąskim sensie ujmujemy ją, jako wspierające uczestniczenie (towarzyszenie) terapeuty filozoficznego w „procesie stawania się osobą” komuś, kto proces ten przeżywa (np. młodemu dorosłemu przechodzącemu kryzys rozwojowy) i stosuje m.in. antyczne, techniki filozoficzne (ćwiczenia duchowe).

Możliwe są oczywiście inne definicje, które będą wynikiem przyjmowanych przez terapeuta wartości, zasad, umiejętności oraz podstaw filozoficznych. Jedną z takich definicji zaproponował Piotr Leśniak w opisie konferencji *Wokół idei doradztwa filozoficznego III. Terapia filozoficzna*. Terapia filozoficzna jest według niego „formą krótkoterminowej terapii ukierunkowanej nie na diagnozę i leczenie zaburzeń psychicznych, lecz na uwalnianie potencjału i zasobów wewnętrznych klienta. Jest to nowoczesna forma terapii, bliska coachingowi, nawiązująca do tradycji dialogu filozoficznego. Kieruje klienta w stronę rozpoznania jego autentycznych wartości oraz rozumienia i adekwatnego wyrażania uczuć”.

Ugruntowanie terapii filozoficznej, jako uznanej propozycji w szerokiej ofercie nurtów terapeutycznych, wymaga nie tylko opracowań naukowych i wnikliwych badań, lecz także większej liczby osób praktykujących filozofowanie w sensie antycznym, czyli filozoficzny sposób życia. Proces został zapoczątkowany i wierzymy, że z czasem

---

duchowych, myślowych, uczuciowych (emocjonalnych) i instynktowych człowieka, prowadzących do ujawnienia jego indywidualności (esencji), wyrażającej się w uobecnieniu siebie (byciu w harmonii ze sobą i otoczeniem) i przejawiającym się w stanie eutyinii.

zainteresowanie zarówno filozofią w rozumieniu antycznym jak i terapią filozoficzną będzie rosło.

## BIBLIOGRAFIA

- Arystofanes, *Ptaki*, tłum. z gr. J. Jedlicz, PIW, Warszawa 1954.
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, <http://mhl.elsat.net.pl/ARYSTOTELES%20%20O%20DUSZY.pdf> (dostęp 21.03.2020).
- Biblia tysiąclecia*, <http://www.biblia-internetowa.pl> (dostęp 21.03.2020).
- Biblia Apologety*, <http://bibliaapologety.com> (dostęp 2.03.2020)
- Biblia Oblubienica*, pobrano z: <https://biblia.oblubienica.eu> (dostęp 2.03.2020).
- Farrelly F., Brandsma J., *Terapia prowokatywna*, tłum. z ang., METAamorfoza, Wrocław 2004.
- Femiak T., *O uobecnieniu duszy, Sokratesie psychagogu i sztuce uświadomionego mówienia*, *Studia Philosophiae Christianae*, 54(2018)3, 85-110.
- Femiak T., *Narodziny głosu – sztuka uświadomionego mówienia, jako narzędzie rozpoznawania głosu*, w: *Psychologia narracyjna. Tożsamość, dialogowość*, red. E. Dryll, Enetheia, A. Cierpka, Warszawa 2011, 43–62.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. z fr. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2003.
- Höfner N., *Styl prowokatywny w terapii i coachingu*, tłum. z niem. I. Jurkiewicz-Buchała, GWP, Sopot 2017.
- Homer, *Iliada*, tłum z gr. L. Siemiński, Zielona Sowa, Kraków 2004.
- James W., *Psychologia. Kurs skrócony*, tłum. z ang. M. Zagrodzki, PWN, Warszawa 2002.
- Kobierzycki T., *Miejsce i rola uczuć w opisie duszy cielesnej i niecielesnej u Homera*, *Heksis* (2010)4, 3–15.
- Krokiewicz A., *Zarys Filozofii greckiej*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Lenartowicz, P., Koszteyn J., *Dusza. Platońskie i arystotelesowskie pojęcie duszy*, [https://www.kul.pl/files/57/encyklopedia/lenartowicz\\_dusza.pdf](https://www.kul.pl/files/57/encyklopedia/lenartowicz_dusza.pdf) (dostęp 21.03.2020).
- Mindell A., *O pracy ze śniącym ciałem*, tłum. z ang. M. Błasiak, Pusty obłok, Warszawa 1991.
- Mindell A., *Śpiączka. Klucz do przebudzenia*, tłum. z ang. T. Teodorczyk, Nuit Magique, Warszawa 1994.
- Ostasz L., *O usprawnianiu rozumu i leczeniu psychiki. Psychoterapia filozoficzna*, Laterna, Krynica Morska 2007.

- Platon, *Faidros*, w: *Dialogi*, tłum. z gr. W. Witwicki, Antyk-Marek Derewiecki, Kęty 1999.
- Platon, *Teajtet*, w: *Dialogi*, tłum. z gr. W. Witwicki, Antyk-Marek Derewiecki, Kęty 1999.
- Szlezak T., *Czytanie Platona*, IFIS PAN, Warszawa, 1997.
- Winslade J., Monk G.D., *Practicing Narrative Mediation. Loosening the Grip of Conflict*, Jossey-Bass, San Francisco 2008.
- Zieliński T., *Psychologia homerycka*, tłum. z ros. T. Kobierzycki, Heksis (1922/1999)1–2, 3–33.

## THE BIRTH OF PHILOSOPHICAL THERAPY FROM THE SPIRIT OF ANTIQUITY. TOWARD BECOMING A PERSON

**Abstract.** This paper lists the problems that philosophical therapy deals with and tries to provide a definition of philosophical therapy. In particular, we find references to Homeric psychology, contemporary therapeutic trends, and examples of the use of philosophical therapy (observation records after individual sessions of philosophical therapy or group work). This article develops the connections between philosophical therapy and the ancient understanding of philosophy (ancient spiritual exercises). The focal point of our considerations concerns the application of philosophical therapy to the process of becoming a person.

**Keywords:** Becoming a person, philosophical therapy, practical philosophy, Homeric psychology, spiritual exercises, conscious speaking, self-presence, psyche

---

TOMASZ FEMIAK

tfemiak@gmail.com

Uniwersytet Opolski, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii

ul. Strzelców Bytomskich 2, 45-084 Opole

ORCID: 0000-0002-5826-1102

DOI: 10.21697/spch.2020.56.2.04

PIOTR JANIK

## O SENSOWNOŚCI UCZUĆ. DZIEDZICTWO MYŚLI EDYTY STEIN

**Streszczenie.** Koncepcja Edyty Stein rozumienia drugiego człowieka jest znana z jej dysertacji *O zagadnieniu wczucia*. Niemniej, gruntowne przebadanie struktury osobowości ludzkiej, jakie podjęła w *Filozofii psychologii i humanistyki*, rzuca nowe światło na tę kwestię. Stein dokonuje swoistej syntezy Husserlowskiego prymatu prawdy i Schelerowskiej koncepcji miłości, unikając przy tym idealizmu i woluntaryzmu, którym obarczone są te stanowiska. Steinowska koncepcja znajduje kontynuację w fenomenologii Merleau-Ponty'ego i R. Barbarasa.

**Słowa kluczowe:** fenomenologia, antropologia, uczucia, wczucie, wartości, E. Stein, F. Brentano, E. Husserl, M. Scheler

1. Wprowadzenie.
2. Uczucia i intencjonalność: F. Brentano, E. Husserl, M. Scheler.
3. Sfera emocjonalna. „Osobowość” według Stein.
4. W stronę sensu tożsamości indywidualnej.
5. Zakończenie.

### 1. WPROWADZENIE

Steinowska koncepcja rozumienia uczuć wyrasta na przecięciu osiągnięć fenomenologicznych E. Husserla i M. Schelera. Jest zwykle identyfikowana z teorią wczucia (*empathy*), za sprawą rozpowszechnionego tłumaczenia dysertacji *O zagadnieniu wczucia*. Nie wydaje się to jednak uzasadnione. Przedstawia się ona jako swoista synteza Husserlowskiego prymatu prawdy i Schelerowskiej koncepcji miłości, unikając przy tym idealizmu i woluntaryzmu, którym obarczone są te stanowiska. Steinowska koncepcja znajduje kontynuację w fenomenologii Merleau-Ponty'ego i R. Barbarasa. Prezentując zagadnienie rozumienia uczuć w szerszych ramach, obejmujących intencjonalność, doświadczenie źródłowe, problematykę osobowości i tożsamości indywidualnej, a także świat wartości jako szeroko

pojętą kulturę, argumentuję za dynamiczną, procesualną koncepcją rozumienia uczuć, „umiejętnością wycucia tego, co lepsze”, czyli swoistą *diapatią*.

## 2. UCZUCIA I INTENCJONALNOŚĆ: F. BRENTANO, E. HUSSERL, M. SCHELER

Zagadnienie intencjonalności uczuć odsyła do Brentanowskiej wykładni idei Kartezjańskich. W pracy *Psychologia z empirycznego punktu widzenia* Franz Brentano wysuwa tezę o trzech głównych klasach czynności psychicznych u Kartezjusza, a mianowicie o klasie „przedstawień” (*Vorstellungen*), klasie sądów oraz klasie przeżyć emocjonalnych, zainteresowania lub miłości<sup>1</sup>. Należy przy tym zaznaczyć, że klasa tak zwanych „przedstawień” z powodu „pewnej luki terminologicznej” jest rozumiana w tym przypadku „w najogólniejszym sensie”<sup>2</sup>. Brentano wyjaśnia: „Kiedy coś widzimy, przedstawiamy sobie pewną barwę, kiedy coś słyszymy – pewien dźwięk, kiedy coś sobie wyobrażamy – pewien twór wyobraźni. Dzięki ogólności, z jaką używamy tego słowa, mogliśmy powiedzieć, że jest wykluczone, aby czynność psychiczna w jakikolwiek sposób odnosiła się do czegoś, co nie jest przedstawione”<sup>3</sup>. Brentano, pisząc o tym, że są to fenomeny psychiczne, nie stawia znaku równości między „przedstawieniem” a „reprezentacją” (*Darstellung*). Wyjaśnia on tę kwestię w polemice, a mianowicie: „W tym sensie, w którym my używamy słowa »przedstawić«, być »przedstawianym« znaczy tyle, co: pojawiać się (*erscheinen*)”<sup>4</sup>. Nie chodzi też o to, co jest przedstawiane, lecz „sam akt przedstawiania sobie”<sup>5</sup>. A zatem do przykładów fenomenów

1 Por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. z niem. W. Galewicz, Warszawa 1999, 290.

2 Tamże, 291, przyp. 3.

3 Tamże, 291.

4 Tamże, 116.

5 Tamże, 113.



psychicznych tej klasy zalicza on: „słyszenie pewnego dźwięku, widzenie barwnego przedmiotu, odczuwanie ciepła lub zimna jak też podobne stany wyobrażeniowe”<sup>6</sup>. Odczytuje on więc myśl Kartezjusza przez pryzmat *cogitationes*.

Zjawiska psychiczne, zdaniem Brentany, wyróżniają się intencjonalnością, czyli „odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (...) lub immanentną przedmiotowością”<sup>7</sup>. Problem psychologizmu uwyraźnił konieczność dalszych badań w tej kwestii. Poszły one w co najmniej dwóch kierunkach. Zasługą Kazimierza Twardowskiego, twórcy szkoły lwowsko-warszawskiej, ucznia Brentany, było uzyskanie zasadniczego rozróżnienia „pomiędzy aktem, treścią i przedmiotem”<sup>8</sup> oraz – jak podkreśla Ryszard Kleszcz – wypracowanie podstaw dla nauk humanistycznych w kolejnej przełomowej pracy *O czynnościach i wytworach*<sup>9</sup>. Inny kierunek obrał Husserl. Edyta Stein wyjaśnia: „Rozgraniczenie fenomenologii i psychologii, dokonane przez Husserla w *Ideach* czy już wcześniej w jego artykule *Philosophie als strenge Wissenschaft* na łamach *Logosu*, polega (...) na tym niezbędnym oddzieleniu świadomości od psychiczności”<sup>10</sup>. Sam Husserl swój program badawczy zakreśla w słowach: „Radykalny postęp był właściwie w ogóle niemożliwy przed wprowadzeniem systematycznej fenomenologii świadomości. Niewyjaśnione fenomenologicznie pojęcia, jak »akt«, »treść«, »przedmiot przedstawić« – nic nam nie pomogą. Czegoż to nie może znaczyć akt i czego zarazem treść pewnego przedstawienia i samo przedstawienie. I należy naukowo poznać samo to, co tak może się nazywać”<sup>11</sup>.

---

6 Tamże.

7 Tamże, 126.

8 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, tłum. z niem. D. Gierulanka, Warszawa 19752, 422.

9 Por. P. Janik, „Czynności i wytwory” w *perspektywie fenomenologicznej*, *Filo-Sofija* 40(2018)1, 151.

10 E. Stein, *Filozofia psychologii i humanistyki*, tłum. z niem. P. Janik, M. Baran, J. Gaca, Kraków 2016, 105.

11 E. Husserl, dz. cyt., 423.

Obok intencjonalności, kluczowym zagadnieniem jest rozumienie doświadczenia źródłowego. Husserl posługiwał się terminem „cielesna samo-obecność” (*leibliche Selbstgegebenheit, Selbstgegegenwart*), przy czym oznacza ona wyanalizowanie pojęć, to znaczy wgląd lub ogląd eidetyczny. Chodzi o to, by nie przyjmować za oczywiste samo przez się niczego, co nie jest bezpośrednio dane w doświadczeniu ani też nie posługiwać się wynikami innych nauk czy teorii. Oznacza również powrót do rzeczy samych, jak głosi hasło fenomenologii. Niemniej, intencjonalność powiązana ze źródłowością doświadczenia, została utożsamiana przez Husserla z percepcją.

Ponieważ Husserl nie „zagospodarował” wszystkich rodzajów czynności psychicznych wyróżnionych przez Brentanę, Max Scheler wysunął koncepcję „intencjonalności” w ramach „logiki serca”. Podkreślić należy jednak, że fenomenologia Schelera nie ma korzeni Brentanowskich. Pozostaje ona pod wpływem ustaleń Immanuela Kanta, z którego poglądami Brentano polemizował, co szczególnie jest widoczne przez wykluczenie ze sfery „poruszeń serca” (*Gemuet*) uczuć i afektów<sup>12</sup> oraz przez uznanie kognitywnej zdolności „serca” (*Gemuet*) jako umysłu<sup>13</sup>.

Różnica stanowisk między Schelerem a Brentaną jest też widoczna w kwestii wartości. Brentano pisze, że dla Arystotelesa „dobry” i „godny pożądania” są wyrażeniami równoznacznymi, dlatego „utożsamia on przyczynę celową z dobrem”<sup>14</sup>. Również Tomasz z Akwinu, jak podkreśla Brentano, utrzymywał, że „jak poznanie odnosi się do jakiegoś przedmiotu jako poznawalnego, tak pożądanie odnosi się do niego jako dobrego”<sup>15</sup>. Poglądy Arystotelesa i Akwinaty wyraził na nowy sposób Rudolf H. Lotze, pisząc o „uczuciach ujmu-

12 Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. z niem. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, 223. Brentano uczucia i wolę ujmuje w ramach tej samej klasy, por. F. Brentano, dz. cyt., 341-348.

13 Por. F. Brentano, dz. cyt., 292, przyp. 4.

14 Por. tamże, 350.

15 Tamże.

jących wartości”<sup>16</sup>. Jednak, dodaje Brentano, „w jaki sposób Lotze rozumie ujmowanie wartości w uczuciu, tego nie odważyłbym się kategorycznie twierdzić”<sup>17</sup>. Scheler wprowadza szereg modyfikacji w powyższe ustalenia. Przede wszystkim, „przedmiot, ku któremu w fenomenie zwraca się miłość, nie musi być intencjonalnie ten sam, co przedmiot współodczuwania [uczucia – P.J.]”. Według Schelera bowiem, „miłość nie jest »czuciem« (...), lecz »aktem« i »ruchem«”<sup>18</sup>. Ponadto, „wszelkie czucie jest przyswajaniem (...) określamy to jako »funkcję«. Miłość natomiast jest poruszeniem serca (*Gemuet*) i aktem duchowym”<sup>19</sup>. Scheler ma w tym względzie szczególne rozumienie „miłości”. Píše on, że „wprawdzie miłość jest ruchem ku pozytywnej wartości, ale to, czy owa wartość już istnieje, czy nie, jest dla miłości, z punktu widzenia jej *istoty*, obojętne”<sup>20</sup>. Scheler chce przez to powiedzieć, że „w miłości nie występuje” dążenie do „zrealizowania jakiejś treści”<sup>21</sup>. „Treścią” tą byłoby rzecz jasna określone, konkretne dobro w postaci jakości zmysłowych. Kryterium celowości dążenia, ma więc podkreślać nietożsamość pożądania i miłości. Innymi słowy, ma wyrażać pozytywnie to, że miłość jest z natury „bezinteresowna”. Scheler czasem posługuje się więc metaforą, bez sygnalizowania tego faktu.

Trzeba też pamiętać, że Scheler przeciwstawia się Kantowskiemu formalizmowi, wysuwając postulat „materialnych”<sup>22</sup> wartości jako dóbr, oraz określa hierarchię wartości jako „meta-porządek warstw

---

16 Tamże, 351.

17 Tamże, 352.

18 M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., 223.

19 Tamże.

20 Tamże, 221.

21 Tamże.

22 Mówiąc o „wartościach materialnych”, na przykład dobru, Scheler używa terminu „materialny” w sensie fenomenu dostępnego przez czucie, który umożliwia uchwycenie wartości, nie zaś w sensie materiału, z którego jest „rzecz materialna”. Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, red. M.S. Frings, Bonn 2009, 43 oraz 45.

różnego rodzaju dóbr<sup>23</sup>, a mianowicie dostępnych przez czucie (*Fühlen*) wartości: 1) przyjemnych dla zmysłów (*sinnlichen*), 2) witalnych (*vitalen*), 3) osobowych (*geistigen*), oraz 4) „sacrum i profanum” (*Heiligen*). Zdaniem Schelera, tylko wartości „sacrum i profanum” są absolutne, pozostałe wartości są natomiast ich symbolami<sup>24</sup>.

Scheler, odróżniając intencjonalność uczuć od intencjonalności miłości, analizuje przypadki „fałszywego współczucia”, kiedy współczuje się „bez miłości do tego, komu się współczuje”<sup>25</sup>. „Współczucie” jest wówczas dodatkowym ciężarem, budząc „świadomość »urazonej dumy«, »wstydu«, »poniżenia«”<sup>26</sup>. Innym przypadkiem jest z kolei ten, „gdy nienawidzimy, cieszymy się z bólu i uszczerbku; ujawnia się wtedy szereg (...) negatywnie wartościowych uczuć: zazdrość, radość z czyjegoś niepowodzenia”<sup>27</sup>. Wydaje się więc, że Scheler postuluje „niezależność” uczuć od osoby, jeśli rozumieć przez nią poruszenia serca lub akt duchowy<sup>28</sup>.

### 3. SFERA EMOCJONALNA. „OSOBOWOŚĆ” WEDŁUG STEIN

Teoria wartości Stein jest swoistą syntezą pozycji Husserla i Schelera, jak zauważa Mette Lebech<sup>29</sup>. Stein rozumie „intencjonalność” według funkcjonalnej wykładni Husserla. Przy czym, opiera swoją teorię ludzkiej osobowości na intencji<sup>30</sup>. Intencja (*Absicht*) w przeciwieństwie do wglądu (*Einsicht*) jest zdaniem Stein aktem własnym *par excellence*, a zatem aktem osobowym. Podziela ona w tym względzie

23 Por. tamże, 122-126.

24 Por. tamże, 126.

25 M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., 225.

26 Tamże, 225.

27 Tamże.

28 Zarzut ten wysunął M. Heidegger. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. z niem. B. Baran, Warszawa 1994, 67.

29 M. Lebech, „Edith Stein’s Phenomenological Value Theory”, *Yearbook of the Irish Philosophical Society* 2010 (2010), 139.

30 Por. E. Stein, dz. cyt., 143.

zatem ogólne stanowisko Schelera. Ponieważ intencja dotyczy sfery emocjonalnej, jej przedmiotem jest świat wartości. Również od Schelera Stein przejmuje rozumienie wartości jako przedmiotów intencjonalnych uczuć. Notabene, jest to pogląd zgodny z ustaleniami Brentano. W każdym razie, Stein kwestionuje stanowisko Schelera w tym zakresie, że dopuszcza ono istnienie indywiduum psychofizycznego, które nie byłoby osobą<sup>31</sup>. Innymi słowy, Stein zarzuca Schelerowi psychologizm. „Podwójną” intencjonalność opisaną przez Schelera, jako „fałszywe współczucie”, da się lepiej przedstawić za sprawą Steinowskiej koncepcji dwóch współbieżnych dynamik, a mianowicie przyczynowości psychicznej oraz motywacji. Stein oferuje w tym względzie szersze ramy interpretacyjne. Pisze: „Zamiast podzielać usłyszany sąd na podstawie własnego wglądu, mogę go przejąć »na ślepo«, napełnić się przekonaniem, nie żywić go »z samej siebie«. Podobnie, mogę zostać zarażona gniewem i oburzeniem, miłością i nienawiścią mojego otoczenia, odczuwać je, mimo iż nie wypływają one z mojego osobistego Ja”<sup>32</sup>.

Stein rozumie „fałszywe uczucia” jako wpływ otoczenia. Jej zdaniem, są one podstawą formacji „fałszywego charakteru” za sprawą intencjonalnego odniesienia do anty-wartości. Ponieważ jednak nie wywodzą się one z centrum osobowego „wykazują osobliwą pustkę i kruchość”<sup>33</sup>. Nie wytrzymują próby życiowej. Stein wyjaśnia: „Pomyślmy na przykład o wpojonej »moralności« jakiegoś człowieka, który wcale nie ma własnego kodeksu moralnego – któremu całkowicie brak, jak powiedzielibyśmy, osobistego poziomu odpowiadającego wartościom moralnym – lub o wpojonej pobożności pewnej w gruncie rzeczy osoby niewierzącej. Mogą one zostać zdemaskowane i unicestwione, przez to, że odpowiedni poziom osobisty dojdzie do głosu, ewentualnie jego brak wyjdzie na jaw (na przykład, kiedy

---

31 Tamże

32 E. Stein, dz. cyt., 421.

33 E. Stein, dz. cyt., 422.

człowiek »moralny« zawodzi, gdy jest poddany próbie). Może się jednak również zdarzyć, że fałszywy charakter utrzymuje się, ponieważ autentycznym skłonnościami charakteru brakuje dogodnych warunków rozwoju lub ponieważ indywiduum psychiczne nie »żyje z własnej duszy«<sup>34</sup>.

Pojęcie „duszy”, jakim się posługuje Stein, winno być w tym przypadku rozumiane filozoficznie, to znaczy jako jedność osobowa, czyli dusza u Platona, oraz jako forma kształtująca organizm, w ujęciu Arystotelesa. Ale jak zauważa Terrence C. Wright, szczególnym rysem Steinowskiej antropologii jest postulat dwóch form<sup>35</sup>. Chodzi nie tylko o *animal rationale*, czyli prototyp człowieka, ale również formę indywidualną, czyli autentyczną unikalność, to co wyróżnia „Sokratesa jako Sokratesa”. Innymi słowy, chodzi o dwojakię rozumienie duszy (*psyché*), a w konsekwencji dwojakię ujęcie jedności: ludzki sposób bycia oraz osobisty, autentyczny charakter. Ponadto, za sprawą świata wartości, Stein postuluje jedność osobową nie tylko w wymiarze indywiduum, ale również jako osobowość ponadindywidualną, czyli wspólnotę.

Stein, podobnie jak Scheler, ujmuje sferę emocjonalną w jej własnej specyfice, czyli logice serca, niedostępnej sądom<sup>36</sup>. Wyjaśnia: „W odróżnieniu od aktów logicznych trzeba podkreślić, że zmysłowość pełni tu zupełnie inną rolę. Nie tylko jest zakładana jako składnik przeżyć fundujących, lecz ufundowane akty same wymagają własnego »materiału«<sup>37</sup>. W ramach przeżyć (*Erlebnisse*),

34 Tamże.

35 T.C. Wright, *Artistic truth and the true self in Edith Stein*, *American Catholic Philosophical Quarterly* 82 (2008), 132.

36 Rozróżnienie to kojarzone jest z *dictum* Pascala o racjach serca. Pascal utrzymuje: „Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem (...) Zasady czujemy, twierdzenia wyprowadzamy za pomocą dowodu; i jedno i drugie pewnie, mimo że odmiennymi drogami.” B. Pascal, *Myśli*, tłum. z fr. T. Boy-Żeleński, Kraków 1983, 189-190. Niemniej, właściwe ramy tego poglądu wyznaczone są przez dyskusję matematyków. Pascal uważa bowiem, że to, co poznajemy sercem, to: przestrzeń, czas, ruch i liczba. Tamże, 190.

37 E. Stein, dz. cyt., 289.

czyli świadomie przeżywanych treści, Stein wyróżnia przeżycia „obce Ja” (*ichfremde*) oraz „pokrewne Ja” (*ichliche*). Pierwsze odnoszą się do percepcji, a właściwie apercpcji za sprawą intencjonalności, drugie natomiast związane są właśnie z czuciem. Stein pisze: „Pod nazwą »odczucie« względnie »uczucie« ujęte są dwie rzeczy: po pierwsze, akty, w których wartości względnie przedmioty jako wartościowe ukazują się nam jako »dobra«, a ponadto postawy, jakie te wartości w nas wywołują”<sup>38</sup>. Wartości jako przeżywane „jakości”, zdaniem Stein, „wysuwają roszczenia”, czyli domagają się „odkrycia” i aprobaty. Stein wyjaśnia: „Całkowicie zrealizowane uchwycenie wartości jest więc zawsze odczuciem, w którym połączona jest intencja wartości i reakcja odpowiedzi. Tam, gdzie brakuje żywego uczestnictwa »Ja«, tam jest ono zastąpione przez nieurzeczywistnioną intencję”<sup>39</sup>. Jak w przypadku pojmowania ma miejsce wgląd i konstatacja, tak „odkrycie” wartości wyraża się jako „żywe uczestnictwo”, czyli emocja lub wzruszenie.

Rozumienie przez Stein „postaw” jako odpowiedzi na świat wartości oraz ujęcie autentycznej osobowości jako ufundowanej na „prawdziwych uczuciach” umożliwi osobową wykładnię Husserlowskiej koncepcji „cielesnej samo-obecności”. Dla Husserla oznacza ona „doświadczenie bezpośrednie”, ograniczone jednak do percepcji. Natomiast, pojęcie „cielesności” w Steinowskim ujęciu jest „ciałem żywym”. R. Ingarden pisząc o badaniach E. Stein podkreśla: „Nie o to chodzi, że jest różnica między żywym [ciałem] a martwym; ale że w tym drugim przypadku wszystko można tylko oglądać z zewnątrz (...) a nie można mieć tego całego doświadczenia, które ja mam z siebie, ze swego ciała, póki jestem żywy, kiedy jakby mieszkam w swoim ciele, mogę być wszędzie obecny jakoś w częściach mego ciała i je doznawać w rozmaity sposób”<sup>40</sup>. Steinowska koncepcja rozumienia,

---

38 Tamże, 290.

39 Tamże, 292.

40 R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych E. Stein*, Znak 202(1971)4, 406-407.

jaka stąd wynika, nie ma zatem charakteru „wglądu” w uczucia, ale kształtowania postaw i charakteru jako owocu „wycucia”<sup>41</sup> tego, co słuszne, odpowiednie, właściwe w świetle wartości.

Stein pisze, że pierwotną tendencją w człowieku jest dążenie do jedności<sup>42</sup>, czyli kształtowanie osobowości indywidualnej, ale też budowanie osobowości ponadindywidualnej jako wspólnoty. Na czym jednak miałyby polegać taka jedność? Stein opisuje tę jedność na przykładzie smutku oddziały po stracie dowódcy jako zróżnicowane, żywe uczestnictwo w uczuciu, które jest wyrazem należnego szacunku i czci wobec autorytetu. Autorytet jest przy tym rozumiany jako nosiciel wartości, którymi żyją pozostałe osoby. Gdyby w imieniu oddziały nikt nie przeżywał smutku po takiej stracie, należałoby mówić o braku wspólnoty. Stanowisko Stein różni się w tym względzie z wynikami Schelera. Scheler bowiem neguje możliwość tak rozumianej osobowości, kładąc nacisk na indywidualne zróżnicowanie odczuć.

Nie ma, zdaniem Schelera, możliwości wspólnych uczuć. Stein podziela zastrzeżenia, niemniej przezwycięża tę trudność na gruncie fenomenologicznej analizy „istoty uczucia”<sup>43</sup>. Tak, jak możliwa jest bowiem we wspólnocie badawczej różnica zdań, która pozwala wyartykułować i dookreślić wspólny przedmiot badania jako „istotę rzeczy”, a nie ich wielość. Podobnie, uważa Stein, jedna i ta sama wartość, którą daje się uchwycić jako „istotę uczucia” jednoczy, dając podstawę odczuciu więzi wspólnotowej. Ponadto, wspólnota taka, podkreśla Stein, wykracza poza aktualny krąg osób, poszerzając jej widoczne granice i staje się tradycją.

---

41 Por. P. Janik, *Hermeneutyczno-fenomenologiczne ujęcie (wy)czucia duchowego*, w: *Szkice z fenomenologii duchowości: od duchowości fenomenologii do fenomenalności duchowości*, red. M. Kozak, R. Grzywacz, Warszawa 2019, 115.

42 Por. E. Stein, dz. cyt., 457.

43 Por. tamże, 262.



#### 4. W STRONĘ SENSU TOŻSAMOŚCI INDYWIDUALNEJ

Autentyczna osobowość wyraża się osobistą niepowtarzalnością lub oryginalnością. Stein opisuje ją jako „rdzeń osobowy”<sup>44</sup>. Jest ona całościowym, niepodzielną całością. W tym przypadku, „silna osobowość” oznacza wyraźnie ukształtowaną charakterystykę indywidualną<sup>45</sup>, która jest zdolna przeciwstawić się wpływom zewnętrznym, a także potrafi rozpoznać to, co służy rozwojowi. Stein pisze: „Należy podkreślić, że możliwości te istnieją nie dla każdego psychicznego indywiduum, ale tylko dla osób w pełnym tego słowa znaczeniu. Istnieje w nich wolność woli względem »wpływu otoczenia«, podobnie jak wobec »naturalnej skłonności«, a »odpowiedzialności« nie można uchylić, powołując się ani jedną, ani na drugą”<sup>46</sup>. Tylko w przypadku osoby można więc sensownie mówić o indywidualnej tożsamości<sup>47</sup>.

Zdaniem Stein, rozumienie „istoty uczuć”, czyli rozpoznanie sensu uczuć, to przede wszystkim uchwycenie odpowiadających im wartości lub antywartości, które oddziałują dochodząc do głosu poprzez emocje. Wartości są racjami motywującymi określone postawy. Uchwycenie ich ma się dokonywać na gruncie uczuć, dlatego mowa jest o „w-czuciu”, przez analogię do „wglądu”. Ale czy w tym przypadku analogia ta jest do utrzymania?

Opracowana przez T. Lippsa koncepcja „wczucia” (*Einfuehlung*) została przełożona na język angielski wraz z jego pracami w zakresie psychologiczno-estetycznym, a sam termin *Einfuehlung* przetłumaczony literalnie jako *empathy*. Stein, komentując ten pogląd, zwraca uwagę na dwie zasadnicze trudności z nim związane, przy czym obie trudności są niejako przypadkami granicznymi fenomenu „zarażenia”.

---

44 Por. tamże, 210, 213-217, 239. Por. P.J. Schulz, *Toward the Subjectivity of the Human Person: Edith Stein's Contribution to the Theory of Identity*, *American Catholic Philosophical Quarterly* 82 (2008).

45 Por. E. Stein, dz. cyt., 423.

46 Tamże, 424.

47 Por. tamże, 468-469.

Pierwsza trudność to problem „siły oddziaływania”. Wydaje się bowiem, że fenomen „naśladownictwa” da się wyjaśnić przez argument „siły afektywnej”. Jeśli tak, to postuluje się jakąś „siłę psychiczną” zdolną „narzucić się” lub wywołać lęk i podporządkowanie. Stein odrzuca to wyjaśnienie. Jej zdaniem, chodzi raczej o to, że znajomość motywów nie wystarcza, jeśli w grę wchodzi oddziaływanie psychiczne. Nie jest to więc przypadek za argumentem istnienia takiej siły afektywnej, ale dotyczy „żywszego odczuwania”<sup>48</sup>. Uwzględnienie specyfiki przyczynowości psychicznej, ukazuje możliwość wpływu zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznej kondycji, choćby w przypadku zmęczenia. Stein wyjaśnia: „»Racjonalnie rzecz biorąc«, siła przekonania wzrasta wraz z jego właściwym uzasadnieniem, podczas gdy jego żywość może rosnać niezależnie od tego. Możliwe jest wszelako, że żywość zostanie wzięta błędnie za siłę i ze swej strony przyczyni się do wzmocnienia przekonania”<sup>49</sup>.

Druga trudność, to problem naśladowania fenomenów ekspresji, na przykład podążania za ruchami akrobaty, czy ogólniej zachowywania się jak inni lub też udzielania się nastroju<sup>50</sup>. Przypadek ten nie jest w każdym razie jednolity. Stein rozróżnia zasadniczo: „zarażenie psychiczne” jako poddanie się „klimatowi” uczuciowemu, prowadzące do panicznego, to znaczy chaotycznego zachowania oraz rozumienie fenomenów ekspresji, które jest niezależne, choć nie wyklucza zarażenia<sup>51</sup>.

Stanowisko Lippsa krytykował też Scheler. Jego zdaniem, „wczuwanie” jest sposobem na rozumienie własnego doświadczenia za sprawą identyfikacji z bohaterem, czyli wzorcem. Według Schelera kierunek „wczucia” jest jednak przeciwny, niż uważał Lipps, a „wzucie” polega na przypisywaniu sobie uczuć bohatera, na przykład

---

48 Por. tamże, 399.

49 Tamże, 400.

50 Por. tamże, 319-323.

51 Por. tamże, 323.

powieści lub filmu. Innymi słowy, nazywanie czegokolwiek wymaga i zakłada język. Scheler słusznie też podkreśla, że na gruncie uczuć nie jest możliwa reprezentacja<sup>52</sup>.

Steinowskie stanowisko uwzględnia rolę języka właśnie za sprawą świata wartości. Rozumie go ona bowiem jako świat ludzkich wytworów, czyli świat kultury w szerokim tego słowa znaczeniu. W każdym człowieku daje się też rozpoznać pierwotna tendencja ku jedności i tylko wtórnie jest ona hamowana, na przykład za sprawą niesprzyjających warunków dla rozwoju<sup>53</sup>. Ale jedność w postaci tożsamości nie usuwa samotności indywiduum. Stein pisze: „Duch jest wyjściem poza siebie samego, otwartością w dwojakim sensie: na świat przedmiotów, który jest doświadczany, i na obcą podmiotowość, obcego ducha, z którym razem będzie doświadczany i przeżywany. (...) Otwartość w innym sensie usuwa jednak izolację jednostki, wstawia ją w kontekst świata duchowego. (...) Ponieważ ta otwartość należy do pierwotnej postawy życiowej duchowej jednostki, można ze słuszością powiedzieć, że posiada ona pierwotnie istotę zarówno społeczną, jak i indywidualną; nie unieważnia to przecież faktu, że twory społeczne mają podstawę w jednostkach”<sup>54</sup>.

Sens tożsamości indywidualnej nie jest zatem czymś do osiągnięcia, lecz jest drogą, procesem, który zna zarówno kryzys, jak i cezurę, czyli moment jego przewyciężenia, który daje się zwerbalizować jako „urzeczywistniona wartość”.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Steinowska koncepcja rozumienia uczuć ma niewiele wspólnego z poznawaniem, to znaczy ujmowaniem sensu ideału, który w jakościach

---

52 Por. M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, w: tenże, *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke III*, Bern 1972, 265-266.

53 Por. E. Stein, dz. cyt., 457.

54 Tamże.

uczuciu odzwierciedla urzeczywistnione wartości. Nie chodzi zatem o wczucie, jako literalny odpowiednik wglądu. Rozumienie uczuć nie dotyczy znaczeń, czyli treści pojęć, choć znajduje analogię w koncepcji dialogu i dyskursu. Rozumienie drugiego człowieka nie jest jednorazowym aktem, ale raczej komunikacją, procesem. Jest ruchem i życiem, wymianą i wzajemnym odnoszeniem do drugiego człowieka, czyli swoistą *diapatia*.

Historyczny charakter tego rozumienia, odrzucony w nietzscheańskim żądaniu przewartościowania wszystkich wartości, nie oznacza względności sensu komunikowanego za sprawą uczuć. Przeciwnie, sens ten jest dostępny we wspólnocie, połączonej więzami osobowymi, wspólnocie, która jako tradycja przekracza ramy czasu. I podobnie w odniesieniu do indywiduum, ów sens jest ugruntowaniem wiedzy jako wiedzy dzielonej (*syneidesis, conscientia*), to znaczy świadomości lub sumienia.

Fenomenologia francuska za sprawą M. Merleau-Ponty'ego oraz R. Barbarasa podejmuje ten kierunek badań, odsłaniając słuszość wypracowanych przez E. Stein ustaleń. Dodać wypada, że Steinowska koncepcja nie traci na aktualności, choć trzeba przyznać, że zasługuje na szersze zainteresowanie i pogłębione badania.

## BIBLIOGRAFIA

- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. z niem. W. Galewicz, PWN, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. z niem. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, tłum. z niem. D. Gierulanka, PWN, Warszawa<sup>2</sup> 1975.
- Ingarden R., *O badaniach filozoficznych E. Stein*, Znak 202(1971)4, 389-409.
- Janik P., „Czynności i wytwory” w perspektywie fenomenologicznej, *Filo-Sofija* 40(2018)1, 151-162.
- Janik P., *Hermeneutyčno-fenomenologiczne ujęcie (wy)czucia duchowego*, w: *Szkice z fenomenologii duchowości: od duchowości fenomenologii do fenomenalności*

- duchowości*, red. M. Kozak, R. Grzywacz, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2019, 109-122.
- Lebech M., *Edith Stein's Phenomenological Value Theory*, Yearbook of the Irish Philosophical Society (2010), 139-150.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. z fr. T. Boy-Żeleński, PAX, Kraków 1983.
- Scheler M., *Die Idole der Selbsterkenntnis*, w: tenże, *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke III*, Francke, Bern 1972, 213-292.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. z niem. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1980.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, red. M.S. Frings, Bouvier, Bonn 2009.
- Schulz P.J., *Toward the Subjectivity of the Human Person: Edith Stein's Contribution to the Theory of Identity*, American Catholic Philosophical Quarterly 82(2008), 161-176.
- Stein E., *Filozofia psychologii i humanistyki*, tłum. z niem. P. Janik, M. Baran, J. Gaca, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2016.
- Wright T.C., *Artistic truth and the true self in Edith Stein*, American Catholic Philosophical Quarterly 82(2008), 127-142.

## THE SIGNIFICANCE OF FEELINGS. STEIN'S LEGACY

**Abstract.** Stein's theory of empathy lies at the intersection of the phenomenological findings of E. Husserl and M. Scheler. By presenting the issue of "empathy" in a broader framework, including intentionality, the originality of experience, the issue of personality and the individual identity, as well as the so-called world of values, namely the culture, I argue for a dynamic, process-oriented concept of dealing with feelings, namely *diapathy*.

**Keywords:** Phenomenology, Anthropology, feelings, empathy, values, E. Stein, F. Brentano, E. Husserl, M. Scheler

---

PIOTR JANIK

piotr.janik@ignatianum.edu.pl

Akademia Ignatianum w Krakowie, Instytut Filozofii

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

ORCID: 0000-0001-6528-0996

DOI: 10.21697/spch.2020.56.2.05

## **SPOSÓB PRZYGOTOWYWANIA TEKSTÓW DO DRUKU W *STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE***

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97–2003 (\*.doc) lub RTF, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie PDF.
2. Wielkość czcionki: 11 pt., w przypisach: 9 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie »niemieckim«.
4. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z odpowiednią czcionką.
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępnie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (adres, telefon, e-mail) prosimy podać w treści maila lub w osobnym załączniku.
6. Do tekstu należy dołączyć streszczenie w języku polskim i jego tłumaczenie (wraz z tytułem artykułu) na język angielski, a także listę 5–10 słów kluczowych w obu językach. Styl streszczenia winien być bezosobowy.
7. Objętość tekstu nie powinna przekraczać 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje).
8. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany”, czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.

ILLYA REYDERMAN, ANASTASIIA ZINEVYCH

## THE “DOUBLE BEING” OF THE HUMAN BEING: CULTURE AS THE BASIS FOR BECOMING A PERSONALITY

**Abstract.** The main purpose of this article is to prove that one can become a personality only through culture. The authors propose to regard culture as a relatively autonomous spiritual sphere, which transcends the narrow requirements of the concrete society in its historical limitations. They argue that personality is the highest level of human development to emerge in culture, whereas the level of a biosocial organism is provided by society. The authors claim that only culture, be it religious or secular, contains an existential and spiritual imperative which demands each human being to realize one's own potential humanity. They explain why in a postmodern world culture becomes an “existential choice” of each human being, depending on one's free will: to inherit the culture, to become a human being of humanity or not. In the *Free school of philosophy and culture* seminars (Odesa, Ukraine), the authors propose to enter the field of culture through the mutual interpretation of a chosen masterpiece of world literature and to link its message with our lives.

**Keywords:** personality, culture, *Existenz*, spirit, biosocial, human being, humanity

1. Introduction. 2. Empirical and Spiritual Self. 3. Culture and Spirituality. 4. Personality structure. 5. Spiritual Birth. 6. Conclusion.

### 1. INTRODUCTION

The current crisis is systemic. The prevailing technological civilization has set clear limits for the development of humans – it still needs our intellectual abilities, the so-called creativity, but it no longer needs us as integral personalities, or even individuals, preoccupied with the problem of identity. In principle, it could have done without humans at all, but it still needs them as a mediating link, a drive belt in the mechanics of a technological society that links all its sides together. However, this fundamental ‘human uselessness’ within the framework of the technological system is becoming more and more

obvious, and the 'death of the subject' and 'of the human being' proclaimed by postmodernists are just philosophical expressions of what has long been happening in reality, which now acquires the formidable features of an anthropological catastrophe. The one who will emerge as a result of this disaster has already received the name *posthuman*. Thus, the category of personality, as well as all our previous categories of the human sciences, seems inappropriate in the discourse of posthumanism.

The authors of this article believe that only a holistic, 'focused' personality can consciously resist the destructive tendencies of the crisis of society and human being. However, the very notion of the personality becomes quite problematic in contemporary society. Yet, we will not dwell here on the external problems of being a personality. What is more significant is that it becomes increasingly difficult for a potential personality to find and realize the deep foundations of one's being.

As we know, existential philosophy was responsive to the emergence of humans without soil, to the loss of fundamental values and traditional guidelines, offering us the risk of being in conditions of our own assumed freedom and responsibility. Though, the individual can go quite far in denying everything universal in this risky self-affirmation. Some very important link seems to be missing in the existential mode of philosophizing, such as Sartre's or Heidegger's. What is missing is the 'spiritual reality,' that is, the 'reality of culture' in which humans are to be rooted with invisible roots (in contrast to the soil of tradition and order of society). However, the omission of this link does not seem random. After all, existentialism itself was a traumatic reaction to the fall of the Babylonian tower of European culture under the bombs and dynamite of the First World War. Attitude to culture was at least ambiguous, it was considered rather as a side guilty of violence. Of course, it was society to blame for the violence, but existentialists, as well as Freud, did not make too



subtle distinctions and, as a result, the baby was thrown out with the bathwater.

We are inclined to consider culture as a relatively autonomous spiritual sphere, not only supra-biological but also supra-social, going far beyond the narrow requirements of the concrete society in its historical limitations. Culture, together with its values, ideals, meaningful intentions, and voices, calls somewhere and appeals directly to the human being. It is a sphere within which personality is able to live spiritually, communicate, define herself, search for her 'human image' not by arbitrary choice, but as a human being of humanity. However, having drawn such an ideal image of culture, we cannot help but see that something perhaps irreparable has happened to culture. There is no doubt that the basis of all crises, social, civilizational, and anthropological, is the crisis of culture. „The crisis of culture is such a state when its universals are losing power over people; when the vital activity of the latter ceases to correspond to cultural norms and patterns.”<sup>1</sup> Those, who wrote about the crisis, also use other expressions: 'mistrust of the grand narratives' (F. Lyotard) or 'the death of God,' which F. Nietzsche himself expressed in *The Will to Power* as follows: "the highest values devalue themselves."<sup>2</sup> This means that they ceased to be 'higher,' governing, that the hierarchy of higher and lower is lost, and the *value order*, about which Max Scheler was speaking, collapsed. Contemporary Polish philosopher Jan Krasicki writes: "The death of God does not occur in heaven, but here on earth. It begins with a narrowing of the horizons of our being, aspirations, and ambitions. It begins with ignoring impulses

---

1 V. Porus, *Crossroads of methods. Experiences of Interdisciplinarity in the Philosophy of Culture*, Canon + ROOI Rehabilitation, Moscow 2013, 257.

2 F. Nietzsche, *The Will to Power*, trans. W. Kaufmann and R.J. Hollingdale, Vintage Books, New York 1968, 9.

of the heart, with dulling of sensitivity to Beauty, to that which is greater than ourselves, to the distant.”<sup>3</sup>

It seems to us, that while philosophers were talking about the ‘loss of metanarratives,’ ‘death of God,’ ‘death of the subject,’ ‘crisis of culture,’ some other unnoticed event has happened. Speaking about the crisis, thinkers usually believe that it is the highest point of the disease, after which recovery is possible. Yet, death is possible too. Moreover, it seems that we have to talk about the ‘death of culture,’ which came so asymptotically, so quietly that we did not have time to notice it. However, if we will look at the life of modern society, we will see that it no longer needs culture for the legitimization of certain social actions. Culture, in its former meaning of ‘high culture,’ is no longer needed for the formation of the lifestyle of millions of people – for media technologies have replaced culture.

According to Krasicki: “God died in sociology, in politics, in the works of Karl Schmitt, in medicine, in genetics. But not only a certain way of organizing relationships between people, but also an understanding of human life as a whole died.”<sup>4</sup>

Such an image of the world and system of relations that are set by media do not need “an understanding of human life.” It is enough that people catch on the go the momentary impulse sent to them and instantly react to it. But this state of affairs cannot suit us. Therefore, the questions that we ask in this article are the following: Can I still be a personality after the death of culture? What is personality, what decisive steps constitute it? Isn’t the spiritual being of personality connected with culture in the most intimate way? In such a case, does it not become impossible today? What is culture understood precisely as the space of personal spiritual being? Isn’t a living culture

---

3 J. Krasicki, *Mind and Other. Essays on Russian and European Thought*, Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House, St. Petersburg 2015, 230.

4 *Ibidem*, 221.

a somewhat forceful, energetic field within which the clot of the personal spirit is concentrated?

Talks about the devaluation or inflation of values mean that there is no gold guarantee behind them anymore. What is such a gold guarantee? The belief in the unconditionality and high truth of spiritual values. Let's make a point that culture, both religious and secular, like a beautiful picture, is hanging on the 'nail of faith,' and inevitably falls if faith is absent. However, faith cannot be given or set. It is born out of spiritual freedom.

In this article, we could hardly be able to answer all these questions. However, it is impossible to limit ourselves only to one of them. The themes of personality-and-culture, spiritual life, the spirit of a culture, Existenz-and-spirit, and their unity in the 'existential-spiritual Self,' are inextricably intertwined in life itself.

## 2. EMPIRICAL AND SPIRITUAL SELF

Culture is alive, as long as it has the right, both in its religious and secular invariants, to demand to rise above the empirical life, to look at our routine from the height of the possible, proper, ideal, and act accordingly. If we try to understand the basis of the need to transcend ourselves and the world as it is in itself, in its empirical givenness, we will inevitably come to the idea of a 'double ontology' of human reality: both human being and the world are simultaneously given in their unconditional necessity and their possible freedom. We will then be able to see a second, free human reality with 'spiritual eyes' in the ideal 'mirror' of culture. We call a personality not the pragmatist individual, who pursues one's goals ignoring the requirements of culture, but the individual who is able to maintain the ideal requirements of culture and follow them where it is unprofitable and even dangerous. Personality sets the bar high.

"The establishment of moral rules based on categorical imperative implies a subjunctive mood (the famous *als ob*). I must act as if I lived

in a world where moral order has been established.”<sup>5</sup> In other words, one must act ‘as if’ God existed. But here we face a contradiction between critical and practical reason, because we often follow the dictates of the spirit of a culture that are contrary to reason and its calculations. Or, as one might say, we face a contradiction between the sphere of freedom and the sphere of necessity (natural and social). Kant would call this a contradiction between ‘phenomena’ and ‘noumena.’

At the material, ‘phenomenal’ level, a human being as a ‘physical being’ (Kant’s ‘homo phaenomenon’) falls under the laws of determination. At the spiritual, ideal, ‘noumenal’ level a human being is “thought in terms of his personality, that is, as a being endowed with inner freedom (homo noumenon), [and] is regarded as a being that can be put under obligation and, indeed, under obligation to himself (to the humanity in his own person).”<sup>6</sup> That is, at that level a human being who is capable to proceed from a voluntarily chosen future reason for one’s actions (teleology), i.e. capable of ‘self-determination.’<sup>7</sup> As a personality, human being belongs neither to nature, nor to oneself, but to ‘humanity’ as its representative.

These considerations are close to the idea of ‘two Selves’ within one’s personality: the ‘empirical Self’ (Kant’s “phaenomenon”) and the ‘spiritual Self’ (Kant’s ‘noumenon’). The first Self is entrusted to the second one and is answerable to it as to God: “Every human being has a conscience and finds himself observed, threatened, and, in general, kept in awe (...) by an internal judge. (...) Such an ideal person (the authorized judge of conscience) must be a scrutinizer of hearts, since the court is set up within the human being.”<sup>8</sup> Kant also

---

5 G. Gutner, *The Concepts of Personality and Communicative Universals*, in: *Theology of Personality*, Biblical Theological Institute, Moscow 2013, 110.

6 I. Kant, *Practical Philosophy*, trans. M.J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 544.

7 *Ibidem*, 78.

8 *Ibidem*, 560-561.

notes: «A human being who accuses and judges himself in conscience must think of a dual personality in himself, a doubled self which, on the one hand, has to stand trembling at the bar of a court that is yet entrusted to him, but which, on the other hand, itself administers the office of judge that it holds by innate authority.»<sup>9</sup> Our personality can only exist in culture as a special symbolic reality. At the physical level, the human being is a natural creature, a representative of biological species. And only at the level of culture does one become a representative of humanity. According to our definition, a human being of culture is a true bearer of the values and ideals contained in culture.

### 3. CULTURE AND SPIRITUALITY

Spirituality has become a worn-out concept because of its numerous random interpretations. The complaint about the lack of spirituality in contemporary society is allegedly associated with the total dominance of material interests. But we ask: should spirituality characterize the life of literally every human being? From our point of view, spirituality is not something inherent in us as, for example, hardness and heaviness are inherent in a stone. It is something given to each human being only potentially: everyone can be spiritual, but not everyone actually is, for spirituality characterizes the achievement of a certain level of human development (Russian existential psychologist D.A. Leontiev also stresses the facultative character of personality as the highest level of human development). Of course, this point of view is controversial and does not have the virtue of political correctness. It proceeds from the fact that spirituality is not something automatically given to humans, derived from society, but is born in efforts, in suffering, and can remain unborn. "We also note that the spiritual principle is not connected only with religion. Spirituality is the humanness

---

<sup>9</sup> Ibidem, 560.

in human being, and the lack of spirituality is its degeneration. Not only religious but also secular spirituality is possible.”<sup>10</sup>

However, secular spirituality can by no means be identified with intellectual culture. In religious culture the situation is clearer: you need to ‘acquire’ the Holy Spirit. According to the secular paradigm, the ‘spirit of culture’ should embody in the spirit of personality too. In this case, the appearance of the spirit in a human being marks a certain event in one’s transformation. You can be as educated and informed as you like, but still fail to reach a certain qualitative change, i.e. transformation. The ‘saints’ of secular culture, the true bearers of the spirit of a culture in Russia were called *intelligentsia*. Unfortunately, this word is devalued by the fact that nihilist revolutionaries were called *intelligentsia* too.

By recognizing the possibility of spiritual transformation for a human being of secular culture, we are allowed to talk about spirituality as a spirit acting in a human being. It is only in the ‘field of culture’ that spirituality is generated in a human being. Here, we enter the empirical facticity already transformed by culture, with the ability to transform it, that is, build culture from this facticity. This is precisely the transformation we have been discussing, the creative re-creation of life, and not the imposition of everyday life into a certain cultural framework.

All these inevitable distinctions between religious and secular culture, unfortunately, are connected with a long-standing cultural split. Secular culture is born as the heir of Christianity, but at the same time denies its inheritance, that is, its Christian core. Already in the IVth cent. St. Ambrose, an Archbishop of Milan, spoke of the incompatibility of Christian culture and culture as understood by Cicero. Unfortunately, this incompatibility survives in our time. Paul Tillich, among others, tried to overcome it by talking about the common roots of religion and secular culture. He tried to fill the ‘gap’

---

10 V.Zh. Kelle, *Culture and Freedom*, Philosophy Journal (2008)1, 47.

between them “by a fresh interpretation of the mutual immanence of religion and culture within each other.”<sup>11</sup> To this end, he developed the idea of ‘theonomous culture’. Unlike autonomy and heteronomy, “theonomy asserts, that the superior law is, at the same time, the innermost law of man himself, rooted in the divine ground which is man’s own ground: the law of life transcends man, although it is at the same time his own.”<sup>12</sup>

Similarly, V. Frankl speaks of a “religious sense deeply rooted in each and every man’s unconscious depths”<sup>13</sup> or of an ‘unconscious religiousness’ “as a latent relation to transcendence inherent in man.”<sup>14</sup> Both existential thinkers rightly assert that God is at the deepest level of the unconscious, and not just at the level of consciousness. Such a view opens the possibilities of a new culture, in which the opposition between the religious and secular understanding of the world ceases to be radical.

#### 4. PERSONALITY STRUCTURE

Let’s now take a closer look at the personality structure. Russian poet F. Tyutchev, speaking of a ‘double being’ of the human being confronts the ‘soul’ and the ‘heart.’ We will use different expression to characterize the spiritual Self as the ‘center’ of a developed and self-aware personality and the ‘ego.’ As we have already said, the ego is connected with the biosocial level of existence. Russian writer M. Prishvin suggested in one of his diary notes that both plants and animals can have their Self.<sup>15</sup> As well, a human being – even

---

11 P. Tillich, *Religion and Secular Culture*, *The Journal of Religion* 26(1946)2, 79.

12 Ibidem, 80.

13 V. Frankl, *The Unconscious God. Psychotherapy and Theology*, Hodder and Stoughton, London 1977, 10.

14 Ibidem, 60.

15 V. Vizgin, *V. Prishvin and Philosophy*, Center for Humanitarian Initiatives, Moscow, St. Petersburg 2016, 123.

before consciousness develops – is as if shouting about oneself: ‘I! And this irrational, preconscious and pre-cultural Self longs for self-affirmation, an endless and lawless one. But here it is part of the ego-consciousness, which, like a cunning animal, lives in society using all the powers of its mind for self-affirmation, seeking and finding all kinds of loopholes. In turn, this requires roundabout maneuvers and big sacrifices, the amount of which is not yet suspected. After all, the consciousness of a social functionary is predominantly rational, and it simply does not realize everything that does not pass through the filter of concepts and universal categories of the prevailing rational thought. The ego-consciousness should allow society to ‘generalize’ itself, to embed these filters in itself. And the individual, unique in humans as a very life that lives itself, reveals itself in its subjectivity and existential interests, which do not pass through such filters. As V.D. Gubin wrote: “Modern human being knows himself to the extent that he can realize himself.”<sup>16</sup> And later: “I as spiritual life is a great immeasurable abyss, a special, in a way infinite universe that is located in some completely different dimension than the entire objective spatio-temporal world and the world of ideal objects.”<sup>17</sup> That is, the life of the soul, the ‘inner human being’ is a mystery in which the truth of being can be realized, but from which it distracts every moment of preoccupation with something external. Both K. Jaspers and M. Heidegger called this ‘Existenz.’ The term ‘existential consciousness,’ employed in existential philosophy, seems contradictory since Existenz is unable to realize itself, and existential reflection becomes possible only with the emergence of a spirit or ‘spiritual Self’ (as V. Frankl argued as well). That stream of the soul’s life unfolds between the ego and the spiritual Self. Remaining in the power of the ego we will not become ‘ourselves,’ we will not save

---

16 V.D. Gubin, *Life as a Metaphor for Being*. Russian State University for the Humanities, Moscow 2003, 133.

17 *Ibidem*, 139.



the 'soul alive,' we will not be able to comprehend, feel the makings of the Whole in us. And when the Whole will demand something, we wouldn't be able to hear its indistinct voice. Existenz will simply be wasted in vain on everything that is allowed by society, and even that which is not allowed, but is demanded by Existenz and pushed into the unconscious.

Contrary to Freud, in a nowadays life the very possibility of an intimate, open, 'naive,' trustful attention and experience of the world is repressed and displaced into the unconscious, not just biological and sexual impulses. The displacement of Existenz, this unnoticed daily crime of a rationalized society against humans, causes the 'loss of the vital contact with reality' (as Polish-French phenomenologist and psychiatrist Eugene Minkowski expressed it, describing suffering from schizophrenia caused by 'morbid rationalism'). We can talk about the pathological schizophrenic syndrome of modern technological civilization, where Existenz is suppressed from childhood while ego-consciousness is supported. The resulting conflict of reason and Existenz may be solved either by the complete suppression of feelings, which makes us social automats, computer machines not living, but functioning (G. Marcel); or it may be solved by 'existential rebellion,' the break-through of Existenz in youth revolt, counterculture, rock culture, psychedelic and sexual revolutions, all of which took place in the 1960s. It may also be solved in humanistic-oriented psychological 'self-realization groups' or in 'psychosis,' which existential psychiatrist R.D. Laing understood as an 'initiation ceremony,' a 'voyage from outer to inner,' from the 'false self' ('ego') to the 'true Self.'<sup>18</sup> All these 'exits' can help human's 'existential rebirth' (R.D. Laing)<sup>19</sup>, an awakening of spontaneous vitality and feelings, hidden talents, thirst and interest in life. They can also restrain the 'big eye' of

---

18 R.D. Laing, *The Politics of Experience and The Bird of Paradise*, Penguin Books, London 1970, 108-119.

19 *Ibidem*, 97, 106.

society inserted in us as an ‘inner observer,’ blocking vital impulses as ‘wild,’ ‘childish,’ ‘abnormal.’ In such an ‘awakening to life,’ one becomes a child again, just like Nietzsche dreamed. However, British existential psychotherapist E. van Deurzen warns against self-realization understood as “blind assertion of her own needs and interests.”<sup>20</sup> If one begins to follow individualistic ‘wish,’ rebelling against any general ‘must’ as external violence, a conflict with the ‘wishes’ of our inner circle is inevitable. Some of Deurzen’s clients’ family life even crashed as a result of such ‘psychotherapy.’<sup>21</sup> Therefore, we claim that after the ‘existential rebirth’ a second ‘spiritual birth’ is necessary. For, as K. Jaspers warned: “Irrational Existenz which rests upon feeling, unquestioned impulse, instinct, or whim, end up as blind violence (...) lost in the mere particularities of contingent empirical existence in a self-assertion unrelated to Transcendence, it ceases to be Existenz.”<sup>22</sup>

## 5. SPIRITUAL BIRTH

Existential thinkers insist on the imperative of ‘being yourself.’ It is necessary not only to ‘allow the other to be’ (G. Marcel), but also to allow your hidden self to be. To quote J. Tischner: “Bergson wrote about ‘deep Self’ and ‘superficial Self,’ about free actions that open ‘in the depths of consciousness’ and come ‘out’ from the shell of the ‘superficial Self’ in unforeseen actions.”<sup>23</sup> For Tischner this is a dramatic process: something that I do not know is happening, and that is possible only in some special space which he calls ‘agatological,’ or the ‘matrix of the human’: “The paradox of a human being is that on

---

20 E. van Deurzen, *Existential Counselling & Psychotherapy in Practice*, 2 ed., Sage, London 2002, 17.

21 Ibidem, 11-17.

22 K. Jaspers, *Reason and Existenz*, trans. W. Earle, Noonday Press, New York 1957, 68.

23 J. Tischner, *Filozofia Dramatu. Spór o Istnienie Człowieka, Wybrane*, tom. 2, trans. V. Tverdyslov, ROSSPEN, Moscow 2005, 400.

the one hand he 'has already been born' (has become born), and on the other, he 'gives birth to himself.' Basing on the analysis we know: 'to give birth to thyself' is to find ourselves in the agatological space and thanks to it. It is the maternal space, its matrix."<sup>24</sup>

The dramatic dimension of such a birth of a unique Self is caused by a certain force in a human being. To quote Marcel, this force is a 'higher reality' "which in the depths of me is greater than myself."<sup>25</sup> Minkowski calls this power 'superindividual,'<sup>26</sup> which, although it surpasses me, is the very "mine" in me. We call this force a 'spiritual Self,' an independent authority not at all reducible to consciousness and intellect, and which acts as a kind of midwife in the birth of the existential authenticity of the human being as a personality. As for the agatological space, in our view the 'matrix of the human,' the space of Good and benevolence in which birth occurs is culture.

The sphere of culture is a 'different place,' in addition to the unfreely given reality. You need to literally 'stick to culture' and live in culture for many years in parallel with life in society. However, under the condition of genuine being in culture as a 'different place,' I have a chance to become a different, transformed, a truly spiritual being. The transformed human being is able to transform, humanize, and saturate with spiritual intentions the 'raw,' unhumanized reality. But so that one's strength does not run out, one must now and then cling to mother-culture, like Antaeus to Earth.

The birth of the spirit in the human being is a mystery. Already in archaic societies it was customary during initiation ceremonies to put a human being in a hopeless situation, from which she would be able to escape through the sudden 'possession by the spirit,' (of the Ancestor). Of course, mythological and religious narrations, as well as narrations

---

<sup>24</sup> Ibidem, 402.

<sup>25</sup> G. Marcel, *Etre et Avoir*, vol. I. *Journal Metaphysique*, Aubier, Editions Montaigne, Paris 1968, 210.

<sup>26</sup> E. Minkowski, *Lived time. Phenomenological and Psychopathological Studies*, trans. N. Metzger, Northwestern University Press, Evanston 1970, 44.

of secular culture, will differ, but in all of them the emergence of the spirit means the radical transformation of the human being, a decisive victory over the ego with its instinct of self-preservation. The strength of human being is as if increased tenfold at that very moment. This can be compared with the transformation of the behavior of photons in a laser beam in comparison with ordinary light. Of course, for a modern human being such a transformation comes at a high price. One could talk here about existential crises, noting that a way out of the crisis is accompanied by a change in worldview values and the very way of experiencing the world. Unfortunately, existential philosophers and psychotherapists do not usually emphasize the enormous role of culture. Except for E. Minkowski, who says that a spiritually born human being experiences a living spiritual connection with thousands of invisible interlocutors and his own voice enters an 'approbative murmur' of an invisible 'sphere of the spiritual community' "that surpasses me and guides me but which, irrational in its essence, cannot be detached from me or be made to be anything more precise."<sup>27</sup> Minkowski speaks about this sphere as the community of most human among humans who ever lived, which prompts us at the decisive moment the right thing to do that will not be my private, but a universal, 'ethical act.' According to Minkowski, the spiritual dimension is not 'given' initially, but requires a 'second birth.' Thus, each human being is a link in the continuous chain of spiritual evolution towards the maximum embodiment of humanity in thyself.

R. Ingarden calls this spiritual sphere 'culture.' He says that a human being lives at the junction of two worlds: the 'world of nature,' and the 'specifically human world' or the 'world of culture,' which is the world of values: "not of the relative values relating to life needs (for example, food) or pleasures (good health, enjoyment), but of the values, absolute in their immanent properties, although their implementation depends on the creative potential of a human

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, 51.

being, in a word, of moral and esthetic values. But human being cannot find these values simply in nature, in the material world. He must create real conditions for their emergence and appearance in this world. Due to his special ability to present their qualities, he is able to create on the basis of the real world (...) a new world – the world of human culture in which values appear.”<sup>28</sup>

The world of culture turns out to be a ‘womb’ in which the spirit of the personality ripens, and the latter turns out to be a source of universalizing intentions that appeal both to ego and Existenz. We call personality a unique unity of the universal and the individual. However, achieving such a unity is a difficult problem. Especially in the technologized-rationalized (‘enchanted’ according to M. Weber) world, in which the universal is replaced by the abstract-general, and the unity and uniqueness of the living life are reduced.

When trying to understand the spiritual principle of personality, we face a kind of paradox: the universalizing intentions of the spirit can neither be separated from culture and values nor fully identified with them. K. Rahner said: “being a personality means that the subject has thyself as such in a conscious and free connection with the whole.”<sup>29</sup> It is the world of culture that must give humans a symbol of such a Whole. Otherwise, instead of the ‘dead gods’ they will receive their ideological surrogates from society. Postmodernism, trying to avoid the dictatorship of ideologies, creates a simulacrum of absolute individual freedom in an indeterminate world, Chaosmos. Such a nihilistic answer is opposite to an understanding of freedom as responsibility, as a conscious restriction of one’s freedom, as a search for a self-determination of one’s behavior which proceeds not from randomness and arbitrariness, but from questioning the truth of being. This is a truly human way of being, requiring the presence of a symbolic

---

28 R. Ingarden, *Książeczka o Człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, 23.

29 K. Rahner, *Human Being as a Personality and Subject*, in: *Theology of Personality*, Biblical Theological Institute, Moscow 2013, 216.

Whole, and even if it does not exist as formalized concepts of God, Reason, Absolute, it is still necessary. As Frankl stated: “the spiritual basis of human existence, however, is ultimately unconscious.”<sup>30</sup> This way of being can be called *self-determination through the Whole*, that is, a kind of conscious and unconscious dialogical correlation of individual existence with the being of the Whole. In essence, such self-determination is nothing but teleology, without which it is impossible to understand the existence of complex living organisms, and even less so of humans. In humans such self-determination must be conscious and proceed from their free will. However, the Whole cannot be represented in a rationally thinking consciousness. It can be *grasped* only intuitively and symbolically, and the spirit is the body of such a *different consciousness*. N. Berdyaev, struggling with all kinds of objectification (to which he attributed culture as well), rightly asserted that personality is not at all subject to any whole: “Transcension does not mean that personality is subordinated to any whole whatever, enters as an integral part into any collective reality whatever, or is related to the highest other, to a highest being, as to a master.”<sup>31</sup> Of course, personality is not a part subordinated to the Whole, but she *participates* in a Whole and voluntarily allows it to participate in her life. Moreover, in the course of such co-participation, she becomes a symbolic representative of a Whole. Although such an understanding does not belittle personality, it does not allow us to absolutize ‘creativity’ and ‘freedom’ either. Berdyaev focused on personality and her creativity, while we focus on Being which is being with others, in the world, in its involvement in the Whole. Unlike Berdyaev, we argue that we need not be afraid of objectification (it is inevitable). We need to be afraid of the consent of a human being to objectification, with her functioning as a social thing. One should

---

30 V. Frankl, *The Unconscious God. Psychotherapy and Theology*, Hodder and Stoughton, London 1977, 30.

31 N. Berdyaev, *Slavery and Freedom*, trans. R.M. French, Geoffrey Bles, The Centenary Press, London 1944, 30.

not be afraid of culture as an alleged source of violence - quite in the spirit of Freud and postmodernism. One needs to be afraid of eliminating culture as a 'second reality' in which one can realize one's at least potential humanity. For then one becomes a prisoner of the 'first reality' which has turned into a matrix, a closed ('final') system, and the possible comfort of an individuum is bought at the cost of renouncing freedom. To quote Rahner again: "The final system cannot imagine itself as a whole. (...) It does not ask questions about herself, it is not a subject. The experience of radical doubt and calling a human being into question is an achievement impossible for the final system as such."<sup>32</sup>

Isolated from Being, my Self turns out to be pure consciousness (Sartre's 'nothingness'). Being, isolated from me, turns out to be a totality in which any 'self' dissolves as a part in the Whole conceived as a General, from which a secondary 'particularity' is derived. However, we understand Being as such a Whole with which the individual self, like a micro-whole, enters into a relationship. Being is a meeting place for You and I. The shared Being becomes our mutual co-being. In this sense, the *ontology of love* introduced by the Orthodox theologian I. Zizioulas, rather than the *ontology of the essence* as the *overlying essence* (Plato's *idea of a human being*) or the *underlying essence* (Aristotle's *idea of the nature of mankind, specie*) resembles our own view. In both cases, it is an ontology of *relations* that creates "absolute and unique identities": "if we want to embed the particular in the ontology we must introduce relations into the essence itself, make being relational. Trying to identify a concrete thing, we must make it a part of the relationship, and not isolate it

---

32 K. Rahner, *Human Being as a Personality and Subject*, in: *Theology of Personality*, Biblical Theological Institute, Moscow 2013, 215.

as something separate (...) This is a condition for constructing an ontology of personality.”<sup>33</sup>

Therefore, what is important is neither *I* in myself, nor *You* as the *Other*, but what is between us, our mutual connection, i.e. Being. In this case, *All-Being* as the Absolute appears Third in the relationship between I and You. Or else, as a space for our meeting. I as a particular concrete personality can communicate with You as the other concrete personality only if there is something common in us and between us. In Christian anthropology, this common element is the Prototype – a hypostasis, of which every human being is an embodiment. In our understanding, the common element between us and within each of us is Being. Only in Being am I born as a personality. If the ego is the representative of society, personality is the representative of Being, its subject. Being as the common element between us means that only through participation in Being, establishing a relation with it, I can establish a relation with the other. Being as the Absolute enables a relationship with the non-absolute other. Therefore, an ‘ontology of relations’ is the basis for an ‘ontology of personality.’

## 6. CONCLUSION

To be means to participate in Being, to be responsible both for one’s own being and for the being of Being. Every human being is on a journey from existence as a passive presence, as a ‘living thing’ that can be manipulated, to Being. Unfortunately, instants of genuine Being do not happen often. In such instants, we gain unity with the whole world through acts of transcending and experience the fullness of Being, which cannot be communicated to others. We feel the joy of realizing our problematic essence, which we always

---

33 I. Zizioulas, *What does it Mean to be a Personality: to the Question of the Ontology of Personality*, in: *Theology of Personality*, Biblical Theological Institute, Moscow 2013, 203-204.



seek, constantly identifying and redefining ourselves. On this path to Being we need culture, which in its spirit is a kind of compass needle sensitively responding to deviations from the Path. Now that culture has lost its necessity, its ideological power, it requires our voluntary 'existential choice' and the recognition of its indispensability on our way from existence to Being.

The spiritual Self of human being exists in a double connection with the transcendent Whole and with Existenz as an expression of the innermost uniqueness of the Self. The unity of spirit and Existenz, the unity of life and culture, the transcendence of the ego which expresses the interests of biology and society – all this comes at the price of constant struggle, dialogue, and compromises. But all the same, moments of integrity and a sense of the Path emerge. For only on this path does one become completely human, a unique being, uniting in oneself all-humanity and all-Being.

## REFERENCES

- Berdyayev N., *Slavery and Freedom*, trans. from Russian R.M. French, Geoffrey Bles, The Centenary Press, London 1944.
- Deurzen E. van., *Existential Counselling & Psychotherapy in Practice*, 2 ed., Sage, London 2002.
- Frankl V., *The Unconscious God. Psychotherapy and Theology*, Hodder and Stoughton, London 1977.
- Gubin V.D., *Life as a Metaphor for Being*, Russian State University for the Humanities, Moscow 2003 (in Russian).
- Gutner G., *The Concepts of Personality and Communicative Universals*, in: *Theology of Personality*, ed. A. Bodrov, M. Tolstolugenko, Biblical Theological Institute, Moscow 2013, 104-122 (in Russian).
- Ingarden R., *Książeczka o Człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Kant I., *Practical Philosophy*, trans. from German and ed. M.J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Kelle V.Zh., *Culture and Freedom*, *Philosophy Journal* (2008)1, 44-53 (in Russian).

- Krasicki Y., *Mind and Other. Essays on Russian and European Thought*, Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House, St. Petersburg 2015 (in Russian).
- Laing R.D., *The Politics of Experience and The Bird of Paradise*, Penguin Books, London 1970.
- Marcel G., *Etre et Avoir*, vol.I. *Journal Metaphysique*, Aubier, Editions Montaigne, Paris 1968.
- Minkowski E., *Lived time. Phenomenological and Psychopathological Studies*, trans. from French N. Metzler, Northwestern University Press, Evanston 1970.
- Nietzsche F., *The Will to Power*, trans. from German W. Kaufmann, R.J. Hollingdale, ed. W. Kaufmann, Vintage Books, New York 1968.
- Porus V., *Crossroads of Methods. Experiences of Interdisciplinarity in the Philosophy of Culture*, Canon + ROOI Rehabilitation, Moscow 2013 (in Russian).
- Rahner K., *Human Being as a Personality and Subject*, in: *Theology of Personality*, ed. A. Bodrov, M. Tolstolugenko, Biblical Theological Institute, Moscow 2013, 210-217 (in Russian).
- Tillich P., *Religion and Secular Culture*, *The Journal of Religion* 26(1946)2, 79-86.
- Tishner J., *Filozofia Dramatu. Spór o Istnienie Człowieka, Wybrane*, tom. 2, trans. from Polish V. Tverdyslov, ROSSPEN, Moscow 2005 (in Russian).
- Vizgin V., *V. Prishvin and Philosophy*, Center for Humanitarian Initiatives, Moscow, St. Petersburg 2016 (in Russian).
- Zizioulas I., *What does it Mean to be a Personality: to the Question of the Ontology of Personality*, in: *Theology of Personality*, ed. A. Bodrov, M. Tolstolugenko, Biblical Theological Institute, Moscow 2013, 193-209 (in Russian).

---

ILLYA REYDERMAN

College of Arts named after M.B. Grekov; Free School of Philosophy and Culture

Odessa, Ukraine

ORCID: 0000-0001-8986-2122

ANASTASIIA ZINEVYCH

niokazin@yahoo.com

Free School of Philosophy and Culture

Odessa, Ukraine

ORCID: 0000-0003-4371-1198

DOI: 10.21697/spch.2020.56.2.06

MAGDALENA WOŹNIEWSKA-DZIAŁAK

## **PATRIOTYZM W FILOZOFII PRAKTYCZNEJ KAROLA LIBELTA. WOKÓŁ ROZPRAWY O MIŁOŚCI OJCZYZNY**

**Streszczenie.** Lata 40. XIX wieku to okres wyjątkowo ożywionej debaty nad tożsamością narodu polskiego. Rozprawa Karola Libelta *O miłości ojczyzny*, wydana w poznańskim czasopiśmie *Rok* w 1844 r., jest jednym z reprezentatywnych przykładów ideowego fermentu tego czasu. W rozprawie autor formułuje zasadnicze pytanie o kształt i charakter narodu jako wspólnoty wartości. Redefiniuje jednakże kluczowe dla tematu pojęcia takie jak ojczyzna i patriotyzm. Postuluje konieczność precyzyjnego formułowania ról społecznych i zadań, których realizacja ma służyć odzyskaniu przez Polskę niepodległości. Libelt akcentuje kwestię nierozłączności narodu i państwa, stąd w komentowanej rozprawie pytania o podmiotowość narodu są ściśle powiązane z pojęciem bytu politycznego i refleksją nad jego partykularną, ale i uniwersalną misją w dziejach.

W stosunkowo rzadko komentowanej i niedoinwestowanej badawczo rozprawie Karola Libelta wybrzmiewa także koncepcja zmiany struktury polskiego społeczeństwa. Libelt jako pierwszy polski intelektualista sformułował definicję inteligencji jako grupę ludzi wykształconych, posiadających specjalne kompetencje i kluczową rolę do odegrania w dążącym do samookreślenia narodzie. Na barkach inteligencji, rozumianej przez filozofa jako awangarda narodu, ciąży odpowiedzialność szerzenia oświaty, kształcenia ludu i propagowania postaw zmieniających jego ograniczający szansę ewentualnych reform światopogląd. Libelt określa inteligencki etos jako zespół wartości i zasad mających moc wzorotwórczą. Szczególnym znamieniem inteligenckiego projektu patriotyzmu czyni zaś pojęcie służby drugiemu człowiekowi i poświęcenia dla dobra wspólnoty, dla ojczyzny. Przez miłość ojczyzny rozumie m.in. przywiązanie do ziemi, praktykowanie obyczajów, kultywowanie tradycji, dbanie o piękno języka, znajomość narodowej literatury, poszanowanie praw i obywatelskich obowiązków, etc.

Wielkim walorem rozprawy Libelta pozostaje łączenie perspektywy historyczoficznej z problematyką etosu grupy kierowniczej, co daje rezultat w postaci refleksji o charakterze socjologicznym, podbudowanej romantycznym maksymalizmem moralnym.

**Słowa kluczowe:** Libelt, naród, państwo, patriotyzm, inteligencja, filozofia narodowa

1. Projekt Libelta.
2. W stronę filozofii praktycznej.
3. Wielowymiarowość istnienia ojczyzny.
4. Rola inteligencji narodu.
5. Kierunki recepcji.

## 1. PROJEKT LIBELTA

Lata 40. XIX wieku to okres wyjątkowo „intensywnych studiów nad osobliwą tożsamością narodu polskiego i nad jego uniwersalną misją”<sup>1</sup>. To czas rozkwitu filozofii polskiej, mającej swe intelektualne centrum w stolicy ówczesnego Wielkiego Księstwa Poznańskiego. Kondycja wielkopolskiej elity, utrzymującej żywe kontakty z depozytariuszami nastrojów społecznych poza granicami kraju (zwłaszcza z przedstawicielami polskiej emigracji we Francji), potwierdza jej ważną opiniotwórczą rolę. Jerzy Jedlicki zauważał, że życie umysłowe kraju podlegało w dziewiętnastym stuleciu „symptomatycznej arytmii”<sup>2</sup>, puls refleksji narodowowyzwoleńczej był zmienny, ale nie wygasał, ponieważ w różnych miejscach, w różnym czasie pojawiały się silne indywidualności, które mając jasno wytknięty cel, potrafiły oprzeć się zniechęceniu i apatii, pogłębiającej się przez lata bolesnym doświadczaniem opresyjnych warunków życia pod zaborami. Karol Libelt jest jednym z najznamienitszych przykładów wybitnych osobowości tamtego czasu, współtworzących intelektualny portret epoki; jego twórczość świadczy o tym, jak aktualną, choć determinowaną różnymi czynnikami, zarówno zewnętrznymi jak i wewnętrznymi, kwestią pozostawała w czwartej dekadzie XIX stulecia przyszła forma narodowa. O jej kształt pytano w literaturze, filozofii, myśli społecznej i politycznej; wskazując na rozmaite sposoby jej rozumienia, odsłaniano ją jako problem wymagający pilnego rozstrzygnięcia w obliczu dokonujących się w Europie cywilizacyjnych przemian. W poszukiwaniach odpowiedzi na pytania o możliwości przekształcenia społeczeństwa stanowego w nowoczesny naród nierzadko powracano do zakorzenionych w oświeceniowym racjonalizmie idei postępu. Poddając je krytycznej refleksji bądź gruntownej weryfikacji,

---

1 B. Dopart, *Kultura polska*, w: *Historie Polski w XIX wieku. Kominy, ludzie i obłoki: modernizacja i kultura*, red. A. Nowak, tom 1, Warszawa 2013, 476.

2 J. Jedlicki, *Błędne koło 1832-1864*, Warszawa 2008, 217.

formułowano nowe, dostosowane do panujących warunków idee romantyczne. Wyrastały one z głębokiego namysłu nad kondycją wspólnoty pozbawionej państwa, jednocześnie zakorzenionej w judeochrześcijańskiej tradycji i dysponującej bogatym dziedzictwem kulturowym. Biografia poznańskiego filozofa Karola Libelta (1807-1875), potwierdza, że możliwe było poszukiwanie eklektycznych, lecz nie wtórnych rozwiązań<sup>3</sup>. Łączenie idealizmu z realizmem zarówno w refleksji naukowej, w odpowiedzi na pytanie o kierunki rozwoju narodowej wspólnoty, jak i w wypełnianiu wszystkich przedsięwzięć oświatowych i społecznikowskich można uznać za kwintesencję jego postawy życiowej. Twórczość filozofa potwierdza, ale i uzasadnia do pewnego stopnia, naturalny proces kształtowania się ambicji organicznikowskich w dynamicznie zmieniającym się kontekście polityczno-społeczno-obyczajowym epoki. Za teoretyczną podstawę takiej tezy można uznać rozprawę *O miłości ojczyzny*, opublikowaną w pierwszym tomie czasopisma *Rok* w 1844 r., następnie wielokrotnie wznawianą, w kraju oraz poza jego granicami i cieszącą się przez lata dużą popularnością. Inspirujący do refleksji i działania wymiar paideutyczny tej rozprawy, zapewniał jej poczytność: w 1849 ponownie ukazała się w Poznaniu, następnie w Krakowie (1869), Lwowie (1889), w Warszawie, Brodach (1907), i w Stanach Zjednoczonych (1908)<sup>4</sup>. W 1909 miała zaś swe wznowienia w Warszawie i Lwowie a w 1916 wydano ją w Moskwie. Tłumaczona na język serbsko-chorwacki ukazywała się aż trzykrotnie – w latach 1847, 1850 i 1851. Recepcja Libeltowskiej rozprawy była rozległa, choć nie zawsze odwoływano się do jej tekstu wprost, wskazując jako materiał źródłowy, służący

---

3 Por. S. Janeczek, *Libelt Karol Fryderyk*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2005, 386-390.

4 Zob. *Bibliografia Literatury Polskiej „Nowy Korbut”*, *Romantyzm*: hasła osobowe K-O, tom 8, oprac. zespół pod kierownictwem Irminy Śliwińskiej i Stanisława Stupkiewicza, Warszawa 1969, 277.

za punkt wyjścia do rozważań o ojczyźnie<sup>5</sup>. Jest pewne jednak, że rezonowała wpływając na propagowanie określonych wzorów postaw obywatelskich bardzo długo. Liczne nawiązania do koncepcji idei miłości ojczyzny i zawartego w tej rozprawie projektu patriotyzmu odnajdujemy w piśmiennictwie autorów współczesnych filozofowi a także przedstawicieli nurtu neoromantycznego; są one obecne w niemałym zakresie choćby w publicystycznym piśmiennictwie ostatnich lat wieku XIX i w pierwszych dziesięcioleciach wieku XX.

Na łamach *Roku* ukazały się także dwie inne kluczowe dla dorobku filozofa rozprawy *O odwadze cywilnej* i *Charakterystyka filozofii słowiańskiej*. Przyniosły one autorowi niemałą sławę i ugruntowały jego naukowy autorytet. Libelt był uczniem i doktorantem Hegła, współzałożycielem Towarzystwa Biblioteki Polskiej w Berlinie, zwawcą socjalizmu utopijnego, którego teoretyczne podstawy zgłębiał podczas pobytu w Paryżu, ale był także żołnierzem korpusu gen. Samuela Różyckiego, powstańcem z 1830 roku, bohaterem odznaczonym Krzyżem Virtutti Militari, więźniem twierdzy magdeburskiej, społecznikiem i działaczem politycznym. Wysoka wartość intelektualna jego rozpraw wynika więc i z tego, że napisał je człowiek, którego można określić mianem „praktyka idei”. Zastanawia fakt, że później w literaturze naukowej dość rzadko sięgano po tekst rozprawy *O miłości ojczyzny* jako dzieła oryginalnego, godnego indywidualnego podejścia. Za najważniejsze komentarze należy uznać fragmenty zawarte w obszerniejszych omówieniach Andrzeja Walickiego, Jerzego Jedlickiego, Marka N. Jakubowskiego<sup>6</sup>. Istotny pozostaje także

---

5 W Polsce, po wojnie, rozprawa została włączona do większego zbioru pism Karola Libelta, ukazała się w 1967 roku, w opracowaniu i z przedmową Andrzeja Walickiego, a także w 1971 roku w ramach *Pism o oświacie i wychowaniu*. W ostatnich latach rozprawa ukazała się także w formie książkowej, w serii *Klasyki Nauki Poznańskiej* w 2006.

6 J. Jedlicki, *Błędne koło 1832-1864*, Warszawa 2008; A. Walicki, *Ruch filozoficzny lat czterdziestych XX wieku jako program reedukacji i modernizacji narodu*, w: *Rozprawy z Dziejów Oświaty* 48(2011); M.N. Jakubowski, „*O miłości ojczyzny*” Libelta jako odpowiedź na Hegłowskie „*Zasady filozofii prawa*”, w: *Oblicza polskości*, red. A. Kłostkowska, Warszawa 1990, 75-87.

inspirowany Libeltowskim tekstem szkic o patriotyzmie autorstwa Władysława Stróżewskiego<sup>7</sup>, artykuły Stefana Konstańczaka, Grzegorza Kubika kładące często nacisk na aspekty pedagogiczne dzieła Libelta<sup>8</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że rozprawa sprawia wrażenie niedoinwestowanej badawczo<sup>9</sup>. Nowatorstwo nie było oczekiwane przez dotychczasowych jej interpretatorów lub też – co bardziej przekonujące – było efektem pewnej niewygody, gdyż Libeltowska rozprawa *O miłości ojczyzny* to refleksja pod znakiem fundamentalnych dla romantyzmu i jego dziedzictwa pojęć – wolności i wiary. Kontekst polityczny po drugiej wojnie światowej nie sprzyjał podejmowaniu takiej problematyki. Andrzej Walicki komentując całokształt dorobku poznańskiego filozofa orzekł, że *Samowładztwo rozumu* nie było największym jego osiągnięciem. Libelt, jak uznał badacz, „(...) nie był oryginalnym umysłem ideotwórczym: był przede wszystkim filozofującym publicystą, autorem wspianiałych rozpraw *O odwadze*

---

7 W. Stróżewski, *Na marginesie „O miłości ojczyzny” Karola Libelta*, w: *Oblicza patriotyzmu*, red. J. Sadowski, Kraków 2009.

8 S. Konstańczak, *Moralność jako przedmiot analizy filozoficznej w pracach Karola Libelta*, *Lumen Poloniae* (2009)1, 99-110; S. Konstańczak, *Jak może trwać pojęcie Ojczyzny w świadomości narodowej bez istnienia własnego państwa? Koncepcja rozczłonki Ojczyzny Karola Libelta*, *Rocznik Lubuski* 35(2009)1; S. Konstańczak, *Tolerancja narodowościowa i religijna w koncepcjach pedagogicznych Karola Libelta*, w: *Tolerancja a edukacja*, red. M. Patalon, Gdańsk 2008, 292-300. Zob. też: G. Kubik, *Wychowanie patriotyczne w duchu jedności – Inspiracje Karola Libelta (1807-1875)*, *Studia Socialia Cracoviensia* 6(2014)2(11), 209-219.

9 W ostatnim czasie rozprawa stała się przedmiotem zainteresowania T. Herbicha, autora książki *Pragnienie Królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu*, Warszawa 2018. T. Herbich wygłosił podczas konferencji zorganizowanej przez Teologię Polityczną *Paradoksy polskiej nowoczesności w XIX wieku* referat zatytułowany *Nowoczesny duch bez nowoczesnego państwa*. Przedmiotem zainteresowania autora stała się rozprawa Libelta. Zarys problematyki podjętej przez Herbicha odnotowuje w streszczeniu konferencji M. Rajkowski. Wiele wniosków uznaje za bardzo trafne. Warto nadmienić, że korespondują one z ustaleniami dużo wcześniejszego, wymienionego w przypisie 5 tekstu M.N. Jakubowskiego „*O miłości ojczyzny” Libelta jako odpowiedź na Hegłowskie „Zasady filozofii prawa”*”, <https://teologiapolityczna.pl/paradoksy-polskiej-nowoczesności-relacja-z-konferencji-1> (dostęp 11.03.2020).

cywilnej i *O miłości ojczyzny*, czujnym rejestratorem i utalentowanym krytykiem interesujących zjawisk w europejskiej i polskiej myśli filozoficznej<sup>10</sup>. Marek N. Jakubowski, nazywając rozprawę jednym „z pomników polskiej filozoficznej literatury romantycznej”<sup>11</sup>, stwierdził, że jest to chyba najpiękniejsze dzieło Karola Libelta.

## 2. W STRONĘ FILOZOFII PRAKTYCZNEJ

Pełna nazwa periodyku, w którym ujrzała światło dzienne rozprawa *O miłości ojczyzny* brzmi *Rok pod Względem Oświaty, Przemysłu i Wypadków Czasowych*. Filozof założył pismo wraz z Jędrzejem Moraczewskim utwierdzając mocną kondycję wielkopolskiej prasy, zróżnicowanej ideowo, pełnej rozmachu i otwartych polemik<sup>12</sup>. Czasopismo, ukazywało się w latach 1843-1846 i nieoficjalnie związane było z Towarzystwem Demokratycznym Polskim. W literaturze przedmiotu podkreśla się głównie lewicowy profil pisma, być może dlatego, że na jego łamach pojawiła się pierwsza polska recenzja książki *O położeniu klasy robotniczej w Anglii* (1845; pol. wyd. 1952) Fryderyka Engelsa. W rzeczywistości jednak ukazywały się tu rozprawy filozoficzne, teksty polityczne, ekonomiczne, społeczne i krytycznoliterackie wielu różniących się poglądami autorów<sup>13</sup>. Pismo zastąpiło jako przestrzeń żywej wymiany myśli i wraz z ówczesnie wydawanymi – demokratycznymi w swym profilu, *Dziennikiem Domowym* i *Tygodnikiem Literackim* oraz pismami konserwatywnymi (*Przyjaciel Ludu*, *Orędownik Naukowy*) i związanymi z kręgami kościelnymi (*Przegląd Poznański*) – stanowiło wielogłosowy „główny

10 A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, dz. cyt., 239.

11 M.N. Jakubowski, „*O miłości ojczyzny*” Libelta jako odpowiedź na Hegłowskie „*Zasady filozofii prawa*”, dz. cyt., 78.

12 L. Grzebień, *Kultura – nauka – oświata*, w: *Romantyzm. Historia literatury polskiej w dziesięciu tomach*, t. 5, cz. I, Bochnia-Kraków-Warszawa, [bdw], 105.

13 B. Trentowskiego, A. Cieszkowskiego, S. Goszczyńskiego, J. Moraczewskiego, Dunin-Borkowskiego, W. Cybulskiego.



atut złotych lat kultury Wielkopolski”<sup>14</sup>. Nie bez znaczenia zatem pozostaje fakt, że rozprawa *O miłości ojczyzny* trafiła do rąk czytelników jako tekst periodyku mającego wysoką rangę opiniotwórczą. Adresat tekstu, co bardzo istotne, pozostał ściśle określony – było nim poznańskie środowisko intelektualne, przedstawiciele filozofii narodowej, zwłaszcza August Cieszkowski, jako autor artykułu *O skojarzeniu dążeń i prac umysłowych w Wielkim Księstwie Poznańskim* (Rok 1843) i Bronisław Trentowski, którego późniejszą o rok rozprawę *O wyjarzmieniu ojczyzny* można potraktować jako głos polemiki z koncepcjami Karola Libelta. Do grona filozofów-adresatów Libeltowskiego dzieła należeli także przedstawiciele lewicy heglowskiej, więc Henryk Kamieński, Edward Dembowski a także jej przeciwnicy Henryk Rzewuski, Antoni Morzycki. Mając jednakże na uwadze rozległe kontakty autora *Samowładztwa rozumu* i żywe zainteresowanie emigracyjnymi nurtami refleksji narodowej, zwłaszcza ideami Mickiewiczowskich *Ksiąg narodu polskiego* i *pielgrzymstwa polskiego* oraz prelekcji paryskich, które – przypomnijmy – wchodziły wówczas w swą finalną fazę, można zakładać, że adresat rozprawy poznańskiego uczonego uwzględniał ogół polskiej elity intelektualnej we wszystkich trzech zaborach i poza krajem a w jej ramach przedstawiciele różnych stronnictw politycznych<sup>15</sup>. Libelt wierzył, że publikowane dzieło będzie przedmiotem dyskusji zarówno w kręgu postulatorów i sympatyków Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, jak i zapewne Gromad Ludu Polskiego, stronnictw formułujących wówczas radykalne programy polityczne. Tę chęć

---

14 L. Grzebień, *Kultura – nauka – oświata*, w: *Romantyzm*, dz. cyt.; Zob. też: W. Malicki, *Inteligencja Wielkiego Księstwa Poznańskiego wobec zagrożenia bytu narodowego*, Przegąd Naukowo-Medyczny. Edukacja dla bezpieczeństwa (2009)1.

15 Zob. K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, Warszawa 1967. Poglądy Mickiewicza stają się przedmiotem zainteresowania Libelta zwłaszcza w części V zatytułowanej *Mistyzyzm*, uważany jako przejście do filozofii słowiańskiej (358-420); Należy mieć na uwadze, że paryskie wykłady A. Mickiewicza z lat 40. Libelt komentował także na łamach poznańskiej prasy. Zob. *Dziennik Domowy* (1842)19-24 oraz *Dziennik Domowy* (1844)24-25.

dotarcia Libelta do szerokiej publiczności uzasadnia przekonanie, że wśród najistotniejszych problemów do rozstrzygnięcia pozostawała wówczas kwestia redefinicji podstawowych pojęć, takich jak: państwo, naród, ojczyzna. I w nie mniejszym stopniu kwestia sposobów i środków służących realizacji, wciąż niegotowej, lecz projektowanej formuły przyszłej Rzeczypospolitej – wolnej, wcielonej w polityczny byt, wyzbytej elitaryzmu, świadomej swej uniwersalnej misji w dziejach ludzkości.

Rozprawa poznańskiego filozofa jest z ducha demokratyczna, ma charakter traktatowej refleksji, w wielu miejscach wchodzi wręcz na tory ideowej proklamacji<sup>16</sup>. Jak zauważono, nie jest to tekst rozliczeniowy, nie prezentuje postawy krytycznej wobec przeszłości narodu. Trudno byłoby próbować znaleźć dla niego miejsce wśród historiograficznych syntez, licznie wówczas tworzonych, nie stroniących od poszukiwania decydentów odpowiedzialnych za utratę państwa. Wręcz przeciwnie – jej autor postuluje kooperację środowisk i aktywizm społeczny. Lektura rozprawy pozwala stwierdzić, że była ona obliczona na realizację dalekosiężnych celów. Jest głosem filozofa żywo zainteresowanego kwestiami społecznymi, gotowego formułować konkretne zadania i pilnie oddelegowywać do ich wykonania, ponieważ sprawa, którą objaśnia, powinna stać się praktyką życiową. Libelt podejmuje tu bardzo wyraźnie trud rzeczowej argumentacji – negując zdeformowane postawy kosmopolityczne, czerpiące z filozofii oświeceniowego liberalizmu i z dezaprobatą odnosząc się do koncepcji rewolucyjnych przewrotów inspirowanych jakobińską determinacją szybkich zmian porządku społecznego<sup>17</sup> – postuluje wcielanie w czyn

---

16 K. Libelt był demokratą w ścisłym znaczeniu tego słowa, obcy mu był np. radykalizm TDP, sympatią darzył wielu konserwatystów.

17 Libelt miał świadomość, że postawa zachowawcza wobec ewentualnych przyszłych wystąpień zbrojnych, może mieć wpływ na ich przygotowanie a nawet może odwlec w czasie ich wybuch. Rzeczywistość połowy lat 40. i przygotowania do powstania w 1846 r., potwierdzają, że filozof realistycznie oceniał sytuację polityczną i dystansował się wobec rychłych zbrojnych insurekcji. Dlatego w wyniku konfliktu z reprezentującymi radykalne

postawy miłości ojczyzny, czemu w sposób zasadniczy ma dopomóc rodząca się i coraz bardziej światła polska inteligencja. Libelta nie interesują obce, zachodnie modele zmian społecznych, ponieważ nie widzi dla nich szans realizacji na gruncie polskim. Tekst rozprawy świadczy o tym, że filozof doskonale rozumie odmienność rodzimego kontekstu, polskiego doświadczenia, będącego konsekwencją położenia geopolitycznego jak i historycznych uwarunkowań oraz obostrzeń wynikających z presji zaborczych rządów. Prezentuje więc w swej rozprawie kompletny i nowoczesny w tamtym okresie projekt patriotyzmu, kładącego nacisk na świadomość, wiedzę i konieczność rozumienia swej własnej, polskiej sytuacji. Wykracza poza granice filozoficznej spekulacji, sterując w stronę filozofii praktycznej<sup>18</sup>. Ten projekt jest wyrazem autentycznej troski o przyszłość rodzimego kraju, przykładem dogłębnego rozpoznania problemów społecznych i politycznych tamtego okresu, stanowi dowód rzetelnego namysłu nad drogami, które miały wieść ku niepodległości odzyskanej, jak wiadomo, dopiero w kilkadziesiąt lat później.

### 3. WIELOWYMIAROWOŚĆ ISTNIENIA OJCZYZNY

Rozprawa została pomyślana przez autora jako prezentacja wszystkich przejawów istnienia ojczyzny. Autor podzielił je na dziewięć, pogrupowanych w triadach rozczłoni, pozostając pod wpływem wzoru stworzonego przez promotora swej rozprawy doktorskiej – Hegla. Nazwisko niemieckiego filozofa Libelt zresztą przywołuje w dalszych etapach rozprawy, podejmując, jak dziś się sądzi, udaną próbę polemiki z Hegłowską teorią państwa jako rzeczywistości rozumu. W pierwszych rozdziałach poznajemy materialne podstawy

---

stanowisko Libelta w 1845 ustąpił z funkcji przewodniczącego Komitetu Poznańskiego. Zob. W. Bernacki, *Karol Fryderyk Libelt, w: Wybitni Polacy XIX wieku. Leksykon biograficzny*, red. T. Gąsowski, Kraków 1998, 183-191.

18 W takim duchu komentuje rozprawę M.N. Jakubowski; zob. tenże, dz. cyt.

ojczyzny, czyli ziemię, lud i prawa, następnie potęgi duchowe, czyli narodowość, język i literaturę (piśmiennictwo), na końcu wielkie idee żywotne „którymi się ojczyzna do bytu objawia i przez świat i wieki kroczy”, a którymi są Państwo, Kościół i Dzieje. Ich „podścieliskiem” jest byt polityczny, religia i posłannictwo narodu. Każdemu z tych wymiarów istnienia ojczyzny poznański filozof przypisuje olbrzymie znaczenie. Wszystkie razem tworzą spójną całość. Wszystkie powinny wyzwalać w patriotcie prawdziwą miłość, która nie opiera się na bezrefleksyjnym i spontanicznie wznieconym uczuciu (w przywiązaniu do takiej postawy Libelt dostrzegał powód upadku I Rzeczypospolitej), lecz na rozumnym i odpowiedzialnym wypełnianiu swych życiowych zobowiązań w duchu służby i poświęcenia. Święta miłość ojczyzny nie jest w rozprawie Libelta pojęciem wyjętym z dyskursu dziewiętnastowiecznej publicystyki, nie jest też ani oświeceniową ani romantyczną metaforą poetycką. Uznanie jej za taką, byłoby wielkim uproszczeniem. Należy ją rozumieć jako, zakorzenioną w filozofii chrześcijańskiej, definicję postawy człowieka rozumiejącego swoje miejsce w historii, definicję objaśniającą sens przynależności człowieka do określonej wspólnoty narodowej. W rozprawie czytamy: „Miłość ojczyzny, jak każda inna miłość, dopóki na samym uczuciu polega, nie umie sobie zdać sprawy, dlatego właśnie ten lub ów przedmiot stał się jej tak ulubionym, iż człowiek całego siebie weń przelał, że nim i w nim tylko żyje. (...) Uczucie samo jest święte i niepokalane. Ale czyny z uczucia tylko płynące są ślepe lub fantastyczne, bez gwiazdy przewodniej rozumu, równie do zguby jak do zbawienia powieść mogą”<sup>19</sup>.

W komentowanej rozprawie bardzo istotna pozostaje kolejność wymiarów istnienia ojczyzny. Nakładają się one w sposób bezkonfliktowy na siebie i tworzą niejako „architektonicznie” przemyślaną

---

19 K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, w: tenże, *Samowładztwo rozumu i Objawy filozofii słowiańskiej*, opracował i wstępem opatrzył A. Walicki, Warszawa 1967, 9. Wszystkie cytaty z rozprawy *O miłości ojczyzny* pochodzą z tego wydania.

całość. Następnie, przenikają się i warunkują wyzwalając uczucie ludzkiego przywiązania, rodząc pragnienie składania należnego hołdu i czci wszystkiemu, co w ojczyźnie godne i wzniosłe, służące społecznemu dobru. Kształtują wzór postawy patriotycznej adekwatnej do czasu i sytuacji. Libelt uwzględnia wszystkie wymiary istnienia ojczyzny, w taki czy inny sposób opisane już przez poprzedników, komentowane przez jemu współczesnych. Nie jest więc rewelatorem, ale z pewnością jest trafnym diagnostą, który na opisanym w rozprawie wielowymiarowym fenomenie istnienia ojczyzny niejako zasadza przekonanie, że świadomość przynależności do konkretnego narodu, który potrafi zdefiniować swą ojczyznę, pozwala wypełnić los zgodnie z Bożą wolą, nadając swemu jednostkowemu i wspólnotowemu życiu głęboki sens. Libelt widzi jednostkę jako tę, która współtworzy wspólnotę i tę, która w niej i poprzez nią może się „zrealizować”. Ta myśl uwzniosła doczesny wymiar rzeczywistości, uwypukla społeczny wymiar życia i jednocześnie buduje optymistyczną wizję ludzkiego istnienia, zanurzonego od początku w boskim zamyśle i boskim planie historii i trwania narodów. Materialny wymiar istnienia ojczyzny nie jest zatem – choć podstawowy – mniej znaczący niż duchowy a duchowy, z najwyższego porządku, nie unieważnia materialnego fundamentu. Co to oznacza? Przyjrzyjmy się szczegółom.

Libelt podkreśla, że każdy naród pozostaje w nierozzerwalnym związku ze swoją ziemią, na której osiadł, na której „rozsztapa się i rozmaga”. Z Herderowskiego ujęcia wywodzi przekonanie, że człowieka i naturę łączy wyjątkowa więź. W narodach rolniczych, takich jak naród polski, więź ta ma charakter szczególny, jest więzią niemalże „cielesną”, analogicznie do tej, jaka tworzy się pomiędzy dzieckiem a matką. Ziemia ojczysta jest pierwszą i główną podstawą miłości ojczyzny i niejako zawiązką jej istnienia, ale nie wyczerpuje jej rozległego spektrum. Gdyby tylko do niej się ograniczyć stwarzałyby zagrożenie prowincjonalizmem, rozdrobnieniem, niesumującą się liczbą pojedynczych przywiązań człowieka tylko do swojego kawałka pola i ogrodu. Miłość ojczyzny w jej wymiarze podstawowym rodzi

się z ofiarnej pracy i wysiłku na rzecz pomnażania dóbr, które docelowo powinny stawać się udziałem całej wspólnoty narodowej a nie wybranych jednostek czy stanowych kast. Jest to jednak możliwe, gdy człowiek ma świadomość, iż posiadanie na własność ziemi (majątku) przez nielicznych nie jest synonimem wspólnoty.

„Gdzie naród nie uczuje jedności swojej w innych stosunkach jako to: w języku, literaturze, w rządzie, w instytucjach, w wychowaniu, tam się rozpaść koniecznie musi na prowincjonalne interesa, rozpierające się i wyosabniające się nawzajem ze szkodą całości”<sup>20</sup>.

Tę właściwą perspektywę – tj. perspektywę myślenia o sobie jako integralnej części wielkiej całości umacnia – według Libelta – znajomość wszystkich zakątków ziemi ojczystej. Wiedzę o nich należy czerpać z podróży i doświadczeń zdobytych w ich trakcie. Obcowanie z pięknem rodzinnego kraju jest bowiem jak wpatrywanie się dziecka w oblicze matki. Jest „uczuciową, poetyczną, religijną stroną miłości ojczyzny”<sup>21</sup>. Uzupełnia ją, „podnosząc wysoko przez podstawę materialną” lud, który ziemię zamieszkuje i uprawia. Autor rozprawy nie ma wątpliwości co do tego, iż ziemia należy do ludu a lud należy do ziemi. Stąd te górnolotne sformułowania, iż prochy przodków spoczywają w głębinach ziemi a tchnienie przodków napełnia ojczyste powietrze. Libelt mówi: „Jestem skibą tej ziemi”<sup>22</sup> i podkreśla, że jedno bez drugiego nie może istnieć. Ten związek człowieka z ziemią przypieczętowują prawa i ustawy, które będąc wyrazem narodowego ducha stają się oparciem dla ludu i gwarantem jego bezpieczeństwa. Prawa regulują i porządkują, ustawy określają swobody i zapewniają społeczny ład, stoją na straży obywatelskiej wolności. Nie powinno być w prawie miejsca dla zapisów poniżających i dyskredytujących rolę chłopstwa, ponieważ poddaństwa i pańszczyzny nie można, według autora, rozprawy w żaden sposób uzasadnić. „Wolność osobista

---

20 Tamże.

21 Tamże, 14.

22 Tamże.

jest chrztem każdego krajowca, którym wchodzi w obywatelską społeczność narodu. Precz więc z niewolą w kraju, gdzie ma miłość ojczyzny panować; precz z poddaństwem i pańszczyzną. Lud cały narodem, a każda jednostka imieniem *Polaka*, jak niegdyś imieniem *Rzymianina szanowna*<sup>23</sup>.

Sformułowanie dobrego i sprawiedliwego prawa jest według Libelta ważnym czynnikiem umacniającym przywiązanie do kraju. Głębokie różnice majątkowe, pozbawienie prawa do zabierania głosu, możliwości wyboru i samodzielnej decyzji tworzą katalog czynników osłabiających moc całego narodu, nie tylko chłopów. Są one oznaką kruszejącej, źle rozumianej lub też utraconej i odebranej siły wolności. Dzięki oświacie jednak, ojczyzna, rozwijając się w wymiarze duchowym, może wzmacniać we wszystkich członkach wspólnoty poczucie obowiązku i służby, a więc także gotowość do obrony wolności lub podejmowania prób odzyskania jej pełni jeśli ta została naruszona, czy też wprost brutalnie odebrana<sup>24</sup>.

Narodowość, język i literatura stanowią przejaw duchowego istnienia ojczyzny. Boża proveniencja tłumaczy ich wzniosły charakter i objawia wielkość samego Stwórcy, który każdy naród obdarza swoistymi własnościami. Jeśli nie są one „zakłócone” przesadnie obcymi wpływami stanowią świadectwo kultury autonomicznej, silnie zespolonej z konkretnym podmiotem dziejowym. Dostrzec należy jak wyraźnie koresponduje myśl Libelta i z kaznodziejstwem autorów późnooświeceniowych, takich jak Jan Paweł Woronicz, i z Mickiewiczowską wizją wspólnoty moralnie doskonałej, oraz myślą historiograficzną Lelewela.

---

23 Tamże, 23.

24 W *Samowładztwie rozumu* K. Libelt pisał: „W ludzie naszym, jak w każdym innym ludzie, nie ma umiejętności, nie ma filozofii, ale jest zaptód osobny, narodowy, pojęć i wyobrażeń; są niby embriony, nasienia, pierwiastki przyszłego drzewa umiejętności, co się karmione światłem i atmosferą wiedzy czasu, w świeżym i nowym kwieciu ma rozwinąć, i wydać nowe, kosztowniejsze owoce”. Zob. tenże, *Samowładztwo rozumu*, dz. cyt., 419.

„Narodowość jest duchowym piętnem, charakterem niezmazanym, którym Bóg lud nacechował, aby go od innych ludów ku nie-doścignionym celom odróżnił, kto się więc targa na narodowość, bluźni Bogu i podnosi rokosz przeciw wyrokom jego”<sup>25</sup>.

Kulturalistyczne koncepcje narodu zakładają, że narodowość, czyli obyczaje i zwyczaje ludu sankcjonują naród i pozwalają mu trwać. Nawet jeśli naród utraci byt polityczny, właśnie narodowość utrzyma go przy życiu. Jest tylko jeden warunek, narodowość musi zawsze znajdować swych wiernych praktyków. To jeden z najistotniejszych wymiarów patriotyzmu. Nawet ucisk nie zdoła unicestwić narodu „dopóki go skażenie obyczajów i nadpsuta moralność wodą obojętności i lekceważenie nie zaleje”<sup>26</sup> oraz dopóki nie zginie narodowy język. Według Karola Libelta język jest krwią opływającą ojczyście ciało. W poziomie języka i w bogactwie jego form można rozpoznać stopień zaawansowania rozwoju narodu, poziom jego oświaty oraz stopień zaangażowania w realizację powierzonej mu misji. Język kaleczony, zaniedbany, dziś powiedzielibyśmy zwulgaryzowany, pełen obcych naleciałości jest świadectwem zbłądzenia i chorób, które trawią naród, tworząc realne niebezpieczeństwo unicestwienia jego kultury. Patriotyzm wyraża się więc także w czynnej postawie obrony języka narodowego jako fenomenu, któremu naród „powierza” wszystko, co dla niego ważne. Pieśni, poezje, modlitwy są jego ilustracją, tworzą wielką opowieść. Literatura, która w sposób oczywisty nierozdzielnie wiąże się z językiem, wyraża ducha narodu, przenikającego wszystkie formy ludzkiej wytwórczości. W ten sposób stanowi także w swym romantycznym, narodowym wariacie wzór dla filozofii.

Rozczłonia materialne i duchowe ojczyzny nakładają się na siebie i przenikają spajane przez rozczłonia żywotne. Libelt nazywa je najwyższymi „silniami” ojczyzny, czyli ideami uzewnętrznionymi, dzięki którym ojczyzna kroczy przez dzieje jako osobna, wielka

---

25 Tenże, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., 47.

26 Tamże, 46.



jednostka pomiędzy narodami. Te najwyższe „silnie” ojczyzny: byt polityczny, religia i dzieje są urzeczywistnieniem celów boskich. Libelt przytaczając wątki z filozofii państwa Platona i Arystotelesa, przede wszystkim polemizuje z Heglem. Przekonuje, iż prawo i jego egzekwowanie nie wystarczą, gdyż państwo jest zespoleniem ducha i materii, jest – jak to określa – „złaniem się wszystkich funkcji ciała i ducha narodowego, w jeden żyjący, bytujący, działający naród”<sup>27</sup>. To nie oznacza, że Libelt kwestionuje znaczenie wymiaru politycznego istnienia państwa. Nie, nigdy też z niego nie rezygnuje, czym definitywnie podważa zasadność formułowanych pod adresem romantyków zarzutów, jakoby wykluczali oni z projektów wizję Polski jako realnego bytu politycznego. Libelt dowodzi jednak, i na tym polega także nowatorstwo jego stanowiska, że racji istnienia państwa nie można sprowadzić do stanowienia i urzeczywistniania prawa. Pozbawia to bowiem narody, które w określonym momencie dziejowym nie mogą realizować formy państwowej, wiary w sens zbiorowego wysiłku i w celowość podejmowanych działań w imię narodowego solidaryzmu. „Państwo więc – stwierdza filozof – jest nieustannym przechodzeniem z przeszłości w przyszłość narodu, aż się wypełnią dni jego żywota”<sup>28</sup>. Dla Libelta nie prawo jest istotą istnienia państwa, lecz harmonia żywota narodu, którą to harmonię umożliwia spełnianie przez naród swej woli. Celem jest zawsze wolność w samostanowieniu. Dlatego idea ojczyzny jest wyższa niż sama idea państwa. Według autora *Samowładztwa rozumu* ojczyzna może istnieć bez bytu politycznego, pracując nieustannie na rzecz zaistnienia państwa. Poświęcenie w czasie wojny, gotowość oddania swojego życia dla ojczyzny przybliżają naród do odzyskania bytu politycznego, jeśli został on utracony. Dla osiągnięcia pełni, w której wszystkie rozczłonia ojczyzny mogą oświecić się nawzajem, prezentując swój ideał, jest on bowiem konieczny. „W koncepcji Libelta ani

---

27 Tamże, 70.

28 Tamże, 71.

historyczność, ani emancypacja [ducha – MWD] nie są wymuszone wewnętrzną strukturą ducha rozumianego tu jako ojczyzna. Są one wnoszone niejako z zewnątrz przez osobowego Boga w formie odwiecznych ideałów, których realizacja stanowi treść dziejów”<sup>29</sup> – jak trafnie zauważał Marek N. Jakubowski. I stąd w świetle postulatów rozprawy Karola Libelta nie można wręcz zaniechać prac na rzecz odzyskania politycznej niezależności<sup>30</sup>.

Wiara w Boga i w jego opatrnościową obecność w dziejach wiąże u Libelta, zgodnie z providencjalistyczną wizją, naród z jego misją. Jest naturalnym odruchem i potrzebą ludzką, dlatego nie może opierać się na przymusie. Choć filozof przyznaje pierwszeństwo religii katolickiej i Kościołowi, stojącemu na straży moralnego porządku w narodzie, nie wyklucza on w obrębie jednej wspólnoty narodowej miejsca dla innych wyznań. Kościół katolicki sprawuje pieczę nad narodem, ale religijna różnorodność nie stanowi problemu. Demokracyzm poglądów Libelta i w tym się przejawia, że uzasadnia on wartość tej religijnej różnorodności. Szczera i autentyczna wiara ludzi rozumiejących swą naturę *homo religiosus* zachęca do doskonalenia i coraz lepszego rozumienia pojęć Boga i obowiązków wobec Sacrum.

---

29 M.N. Jakubowski, dz. cyt., 77. Nową propozycją lektury wątków rozprawy Libelta związanych z rozumieniem przez filozofa pojęcia państwa jest propozycja T. Herbicha. Relację z przebiegu całej konferencji oraz wystąpienia T. Herbicha można obejrzeć pod adresem: <https://blogpress.pl/node/26268> (dostęp 9.03.2020).

30 Koncepcje narodu kulturowego i narodu politycznego stanowią od dawna ważki problem badawczy. A. Walicki trafnie zauważał, że: „Bliższe przyjrzenie się tej sprawie wykazuje jednak, że czysto kulturalne, językowe pojmowanie narodu właściwe było raczej mniejszym narodom słowiańskim, które straciły własną państwowość znacznie dawniej niż Polska albo nigdy jej nie posiadały. W świadomości Polaków epoki romantyzmu naród był wspólnotą terytorialno-historyczną, wieloetniczną i wielojęzyczną, wytworzoną przez współżycie w jednym organizmie państwowym. Mimo braku własnych instytucji państwowych naród polski był więc wówczas (W odróżnieniu od sytuacji po roku 1864) wciąż jeszcze »narodem politycznym«, istniejącym dzięki żywemu wspomnieniu niedawno utraconej państwowości i politycznej woli jej odbudowania”. Zob. *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*, red. J. Goćkowski, A. Walicki, Warszawa 1977, 12.

A doskonalenie moralności i doskonalenie „społecznych ulepszeń” to kierunek jaki należy nadawać biegowi narodowych dziejów. Religia bowiem jako rękojmia rodzinnych związków, uświęca i wsiąka w stosunki społeczne. Wzmacnia „bożostan” ojczyzny. Bez wiary i wolności narody karłowacieją. „Bez tych ogni narody są jak wulkany wypalone, (...) płynące samym szlamem i błotem – światu, ludzkości, na nic nieprzydatne”<sup>31</sup>. Nie potrafią podołać swej dziejowej misji, niektóre giną na ołtarzu wieczności, niemniej jednak istnienie narodu zawsze ma sens; każdy z osobna jest wielkim zadaniem wpisanym w dzieje ludzkości<sup>32</sup>. Ich żywot jest spełnianiem wielkiego Bożego planu. „Narody nie są igraszką losu, ale są materiałem ducha, który zstąpić na ziemię inaczej nie może, jak zstępując na narody i w nich i przez nie odślaniając niezmierną wielkość swojej do wiedzy i do pojawu każdemu. (...) Naród więc każdy ma pewne powołanie, pewne posłannictwo, które od Boga odebrał i które spełnić jest celem jego żywota”<sup>33</sup>.

Nieco dalej czytamy: „Tym tylko sposobem narody pojedyncze nabiorą znaczenia wedle prac i zasług swoich, gdy te prace i zasługi mierzyć będziemy misją od Boga im daną. Tym wreszcie sposobem cała historia przedstawia nam się, jako świetna apoteoza ludzkości,

---

31 K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., 89.

32 Tę samą myśl Libelt zawarł w *Samowładztwie rozumu*, pisząc: „W samej myśli posłannictwa nie ma nic zdrożnego przeciw rozumowi. Nie ulega wątpliwości, że narody na ziemi nie są bez celu, że ich charakter, usposobienie, ich żywot, nie do samego przypadku należą; że te wojny ludów z ludami, te walki stronnictw wśród narodu samego, to rozwijanie się stosunków społecznych, że to wszystko nie jest na to, aby było zabawą dla Opatrzności, jak jest dla ludzi zabawą walka byków lub kogutów albowi widowiska sceniczne. Trzeba więc przyjąć, że te różne narodowości spełniają cel jakiś, a tym samym, że odebrały misję spełnienia tego celu.” Zob. tenże, *Samowładztwo rozumu*, dz. cyt., 371-372; Por. S. Janeczek, „Ojczyzna nasz” Augusta Cieszkowskiego – ideologia, filozofia religijna, katolicka nauka społeczna? Przegląd stanowisk, w: *Romantyzmy polskie*, red. A. Dziedzic i in., Warszawa 2016, 7-48.

33 K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., 96.

w której ponad padołem namiętności, zdrad, mordów i nikczemności ludzkich unosi się w całym majestacie i blasku idea Boga”<sup>34</sup>.

Nośność głoszonych przez Karola Libelta w latach 40. koncepcji zasadzała się więc na pozytywnym rozstrzygnięciu dylematów narodu pozbawionego państwa, narodu mającego swe korzenie we wspólnocie narodów chrześcijańskich i wykorzystujących tę chrześcijańską perspektywę w interpretacji swych losów. Obejmując wszystkie przejawy istnienia tego narodu, akcentując jego przywiązanie do ziemi, jego żywą kulturę, tradycje, obyczajowość, osiagający literackie wyżyny w dziełach romantyków język, propozycja Libelta tworzyła przekonujące ideowo rozwiązanie egzystencjalnego problemu wspólnoty uciśnionej. Wspólnoty, która jeszcze nie w pełni zdawała sobie sprawę z tego, jaka jest. Tej, która jeszcze nie do końca potrafiła udzielić odpowiedzi na pytanie, jaka powinna być. Z pewnością jednak świadomej konieczności autodefinicji, autorefleksji w kontekście zniewolenia. Postulatywna rozprawa Libelta rozwiązywała, by tak rzec, nadrzędny dylemat ówczesnych Polaków – brak państwowości. To było bardzo wiele. Pokazywała jaki wariant jej istnienia jest możliwy i do jakiego rodzaju spełnienia w szerokim planie dziejów należy dążyć. Nie przesuwiała w czasie realizacji zadań wynikających ze świadomej partycypacji w polskości, którą postulowała; wyjaśniając status narodu bez państwa racjonalizowała sytuację historyczną i formułowała wprost kulturowy imperatyw patriotyzmu i męstwa, odwagi i czynu. Kładąc w równym stopniu nacisk na realizację posłannictwa i duchową doskonałość, co na realizację ideałów społeczno-politycznych, prezentowała stanowisko polemiczne wobec konserwatywnych i zachowawczych postulatów wciąż żywych i aktualnych w krajowej rzeczywistości lat 40. XIX wieku<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Tamże, 97.

<sup>35</sup> Taka postawa jest w literaturze przedmiotu łączona z prepozytywizmem. Zob. B. Skarga, *Praca organiczna a filozofia narodowa i konserwatywna filozofia katolicka przed rokiem 1864*, w: teże, *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831-1864*, red. naukowa M. Pańkow, przedmowa B. Działoszyński, Warszawa 2013.

#### 4. ROLA INTELIGENCJI NARODU

W Libeltowskim projekcie patriotyzmu opartym na w pełni świadomej identyfikacji jednostki z określonym uniwersum symbolicznym oraz na ambicji dążenia do rozwoju wspólnoty narodowej szczególnie rola została przypisana inteligencji. Pojęcie „inteligencja” ma polską genezę, choć w literaturze przedmiotu często twierdzono, że rosyjską lub niemiecką<sup>36</sup>. To jednak Libelt w rozprawie *O miłości ojczyzny* jako pierwszy zdefiniował pojęcie inteligencji jako grupy kierowniczej narodu, pisząc: „Mowa (...) o tak zwanej inteligencji narodu. Stanowią ją ci wszyscy, co troskliwsze i rozleglejsze odebrawszy po szkołach wyższych i instytutach wychowanie, stoją na czele narodu jako uczeni, urzędnicy, nauczyciele, duchowni, przemysłowi, zgoła, którzy mu przewodzą wskutek wyższej swojej oświaty. Poza tą klasą leżą masy ludu, niby ogromne pokłady ziemi, sponad których tamci, jako wzgórze się wznoszą”<sup>37</sup>.

Poznański filozof określił, że zadaniem tej grupy jest przede wszystkim oświecać lud i wyprowadzać go z niewoli socjalnej. Lecz nie tylko. Równie ważnym aspektem inteligenckiej służby stało się wyprowadzanie „mas ludu” z niewoli moralnej. Edukacja miała iść w parze z działaniami zmierzającymi do zniesienia różnic stanowych, materialnych oraz duchowych. Aktywny patriotyzm inteligencji, kierującej się dobrem narodowej całości<sup>38</sup>, został ponadto obwarowany pewnym zastrzeżeniem, stanowiącym prawdopodobnie najtrudniejszy do spełnienia warunek. Libelt podkreślał, że aby móc wypełniać inteligenckie powinności należy prezentować postawę etycznie

---

36 Zob. np. A. Walicki, „*Filozofia narodowa*” i początek sporu o samookreślenie i powołanie inteligencji polskiej, w: tenże, *Polska, Rosja, marksizm. Kultura i myśl polska. Prace wybrane*, tom 4, red. A. Mencwel, Kraków 2011; J. Jedlicki, *Przedmowa*, w: M. Janowski, *Narodziny inteligencji 1750-1831*, Warszawa 2008.

37 K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., 61.

38 A. Walicki, *Ruch filozoficzny lat czterdziestych XX wieku jako program reedukacji i modernizacji narodu*, *Rozprawy z Dziejów Oświaty* (2011), t. 48, 133.

nienaganną. Człowiek światły, przedstawiciel inteligencji, powołany był do służby wspólnocie narodowej także jako świadek prawego moralnie życia, dającego przykład wierności sprawie polskiej.

„Każdy krok twój, który tu stawiasz, jest jedną z funkcji żywota ojczyzny, jest jednym tętnem w pulsowych jej żyłach. Słowa twoje stają się zaraz ciałem, czyny twoje rozplądają się natychmiast w skutki. W żywocie ojczyzny wszystko w jej żywot się obraca. Tyś więc jest, który do jej krwi i wnętrzości prowadzisz albo pożywne soki, albo z wolna dojmującą truciznę. (...) Czymkolwiek jesteś, bądź w zawodzie swoim tęgim i gorliwym, ale bądź oraz umiejętnym i gorliwym obywatelem. Niech cię w równej mierze sprawy publiczne, jak twoje prywatne obchodzą, a gdzie trzeba, te nawet tamtym przynieś w ofierze”<sup>39</sup>.

Z dzisiejszej perspektywy rozprawę Libelta można byłoby nazwać *vademecum* inteligenta patrioty. Zdobycie wykształcenia i wychowania, żarliwość w wypełnianiu zawodowych obowiązków, a następnie służba i praca na rzecz ojczyzny tworzyły bowiem katalog jego zobowiązań wobec narodu. Odpowiedzialność za narodową całość nie wyczerpywała jednakże owego inteligenckiego projektu patriotyzmu. Towarzyszyła mu inna nadrzędna myśl – pragnienie uformowania wspólnoty narodowej zdolnej realizować ogólnoludzkie powołanie. Bardziej nobilitujących grupę przewodnią w narodzie zobowiązań wówczas nie formułowano. Te, Libeltowskie, trafnie łączono z chrześcijańskim nakazem pracy, wysiłku i poświęcenia dla drugiego człowieka. Postulat wyzbycia się egoizmów dla dobra innych, choć brzmiał bezkompromisowo, niejednokrotnie wcielany był w czyn z godną podziwu determinacją. Wielu wykształconych i przedsiębiorczych Wielkopolan takich jak Hipolit Cegielski, Stanisław Worcell, z mniej znanych Teofil Matecki stanowią tu dobre przykłady. Właśnie takie, w myśl rozprawy Libelta, miały przyczyniać się do rozwoju coraz bardziej świadomej siebie wspólnoty

---

39 K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., 77-78.

narodowej, dążącej do odzyskania politycznego bytu i w rezultacie do spełnienia przez nią nadrzędnych zobowiązań wobec ludzkości; „(...) ojczyzna bez politycznego istnienia żywota wolności nie ma. (...) Kiedy więc takie konieczne następstwa idą za utratą bytu politycznego, miłość ojczyzny do tego bytu najsilniej przywiązana być musi. Rodak powinien czuć to wskroś i na żywo, że tylko jako człowiek wolnego narodu jest wszystkim, inaczej jest niczym. Na odwrót, gdzie zagrożony jest byt polityczny, tam naród wszystkich sprężyn swoich poruszyć powinien”<sup>40</sup>.

I tak, inteligencja uzyskała status grupy predestynowanej do pełnienia służby dla narodu i tej, która ma stać na straży „sprawy państwa” utwierdzającego cywilizacyjne podstawy narodu jako bytu służącego postępowi całej ludzkości. Uzyskała status grupy uprzywilejowanej poprzez obowiązki i zadania natury społecznej, politycznej i religijnej. Wcielanie w życie społecznych idei demokratycznych, znoszących podziały stanowe, niwelowanie głębokich i niesprawiedliwych różnic pomiędzy ludźmi, dążenie do zrównania szans partycypacji w dobrach służących ogółowi, zapobieganie uciskowi biednych, wzmacnianie morale, krzewienie etosu wolności i wiary, etc. Inteligencki projekt patriotyzmu powoływał do działań wzmacniających duchową kondycję narodu, by wytrwale kroczył on aż do kresu dziejów. Postulaty te wywiedzione zostały z chrześcijańskiego nakazu miłości ojczyzny, która ustępuje miejsca „rozleglejszemu uczuciu, bo miłości na całą ludzkość rozlanej”<sup>41</sup>.

„Żyjemy w czasach krytycyzmu, a więc obumarłej wiary, dlatego nam się panująca religia wydaje nieczasową. Nie może wszakże być inaczej, gdzie wiara jest żywą, cały socjalny i polityczny żywot narodu

---

40 Tamże, 82.

41 Tamże, 83. Patriotyzm w nauczaniu Kościoła Katolickiego zyskał dzięki Piusowi X (List apostolski z 11 kwietnia 1909 r.) czy Piusowi XII (encyklika *Summi Pontificatus*) wymiar bardzo pozytywny. Stał się jednym z ważnych zagadnień teologii narodu. Zob. Cz. Bartnik, *Teologia społeczno-polityczna*, Lublin 1998; P. Burgoński, *Koncepcja narodu w ujęciu katolickiej nauki społecznej*, Studia Gdańskie 35(2014), 125-135.

ocieplającą. Tam ona przenika wszystkie cząstki i podnieca sprężyny narodu. Wiara i wolność, to dwa potężne ognie w narodzie, w jego wnętrznościach, jak w łonie Wezuwiusza ukryte, gdy one buchną płomieniami, drży ziemia, lawą naród się wylewa, a co złe, wyrzuca z siebie, jak krater kamienie. Wśród pokoju ogniami tymi rozgrzewa się ziemia narodu, i najurodzajniejszymi rozkwituje plony<sup>42</sup>.

Patriotyzm polskiej inteligencji w myśl Karola Libelta krzewił miłość do tego, co rodzime, nie dlatego, że rozumiano je jako lepsze, lecz dlatego, że widziano w nim to, co łączy i jednocześnie to, co odróżnia członków narodu od innych narodowych wspólnot. Wartość polskości miano dostrzegać w jej oryginalności i odmienności, w jej bogactwie i różnorodności, nie znajdującą dla siebie analogii w uniwersum symbolicznym prezentowanym przez inne społeczności. Siłę tożsamości polskiej według autora *Samowładztwa rozumu* miało budować przekonanie, że naród tę swoją odmienność czuje, rozumie, akceptuje a nawet afirmuje, nie tracąc z pola widzenia swych nadrzędnych zobowiązań.

## 5. KIERUNKI RECEPCJI

Koncepcja *miłości ojczyzny* Karol Libelta nie opierała się na megalomańskiej fobii, wprost odrzucała religijny fanatyzm. Filozof przyznał takie same prawa wszystkim narodom. Nie twierdził, że naród polski jest narodem wybranym i lepszym, tym samym nie stworzył wariantu dziewiętnastowiecznego mesjanizmu, choć pewne fragmenty rozprawy, pozbawione kontekstu okalających rozdziałów, mogłyby być z nim błędnie skojarzone. W mojej ocenie autor rozprawy *O miłości ojczyzny*, pozostał w opozycji do tego nurtu refleksji, silnie recypując z ducha późnooświeceniowe i romantyczne idee nierozłączności

---

42 K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., 88-89.



perspektyw partykularnej i uniwersalnej<sup>43</sup>. „(...) postęp ludzkości tymi dwoma rozwijać się musi drogami: i tą, w której ludzkość społecznych ulepszeń dopina, i tą, w której moralność swoją, tj. pojęcia Boga i obowiązków swoich doskonali”<sup>44</sup>. Może nawet Libelt poszedł krok dalej. Lektura rozprawy świadczy o tym, że z jednej strony, w analizę komponentów patriotyzmu Libelt wpisał mającą silne zakorzenie w romantyzmie, podmiotową definicję narodu jako zespołu wartości duchowych. Jak wskazywałam, wielokrotnie podkreślał możliwość istnienia narodu spojonego tymi samymi ideałami. Twierdził nawet, że ujarzmione i skolonizowane narody mogą trwać a nawet rozwijać się do momentu, w którym gmach autorytarnych rządów osłabnie a one zyskają szansę odrodzenia w formie bytu politycznego. Z drugiej jednak strony, w ramach niniejszej rozprawy, dokonało się przekształcenie sposobu myślenia o narodzie. Libelt zmienił tę perspektywę, przechodząc od refleksji historiozoficznej (ale nie spekulatywnej) do problematyki etosu grupy kierowniczej narodu. Dało to efekt refleksji o charakterze socjologicznym, podbudowanym romantycznym maksymalizmem moralnym.

Z uwagi na fakt, że mówimy o latach 40. XIX wieku należałoby jeszcze raz podkreślić interesującą alternatywę dla myślenia o narodzie w kategoriach mesjanistycznych. Rodząca się wówczas koncepcja narodu nowoczesnego, jakiej przejawem bez wątpienia jest rozprawa Libelta, kładła nacisk na cywilizacyjne zadania zbiorowości. W jakimś stopniu można tu mówić więc o nowym historyzmie<sup>45</sup>, który odsłania się właśnie w przejściu od perspektywy

---

43 B. Dopart zauważył: „W połowie doby międzypowstaniowej Karol Libelt ogłosił w Poznaniu rozprawę *O miłości ojczyzny* (*Rok* (1844)). Pojawił się w niej termin „inteligencja narodu” oraz wstępne określenie statusu tej grupy i jej powinności, a połączenie romantycznej stylizacji z oświeceniową retoryką, podobnie jak treść, wskazywało na jej podwójne dziedzictwo”. B. Dopart, dz. cyt., 391.

44 K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, dz. cyt., 91.

45 Nie używam w tym miejscu pojęcia ‘nowy historyzm’ w znaczeniu, jakie nadał mu S. Greenblatt.

romantyczno-historiozoficznej do problematyki etosu grupy ludzi o specjalnych kompetencjach, mających do odegrania ważną rolę tu i teraz a jednocześnie tak ważną z uwagi na przyszłe pokolenia. Inteligencki projekt patriotyzmu sformułowany przez Libelta, który można określić owocem dojrzałego romantyzmu, miał swoje kontynuacje w dużo szerszym zakresie niż projekt Bronisława Trentowskiego, sformułowany w traktacie *O wyjarzmieniu ojczyzny*. Jak sądzę, było to nierozzerwalnie związane ze stanowiskiem Libelta wobec wiary i religii oraz Kościoła instytucjonalnego, które Trentowski krytykował<sup>46</sup>. W koncepcji autora *Samowładztwa rozumu* rozpoznawano spójną i mocno korespondującą z duchem narodu i z jego specyfiką wartość. Recepcja tej rozprawy, jaskrawo dowiedziona między innymi w późniejszym artykule z 1861 roku zatytułowanym *O inteligencji w znaczeniu polskim*, opublikowanym w *Dzienniku Literackim* we Lwowie, w dużym stopniu potwierdzała atrakcyjność tego ideowego projektu<sup>47</sup>. Stanowisko polskiego myśliciela, dobrze rozpoznającego specyfikę rodzimych warunków i trafnie oceniającego bezużyteczność wzorów obcych, ale także filozofa, który dążył do zachowania dystansu wobec radykalniejszych i na gruncie praktyki społecznej abstrakcyjnych rozstrzygnięć filozoficznych, jakie na przykład formułował w monumentalnej rozprawie *Ojczce-Nasz* August Cieszkowski, nabierało z czasem coraz aktualniejszej wymowy. Było bliżej realnego wymiaru istnienia ojczyzny, tzn. było bliżej jej wymiaru społecznego.

Literackie zaplecze i erudycja autora rozprawy, przejawiająca się w licznych nawiązaniach do kaznodziejskiej twórczości Piotra Skargi, Jana Pawła Woronicza, poezji Ignacego Krasickiego i Franciszka Karpińskiego, do twórczości poetyckiej Mickiewicza, wątków obecnych w prelekcjach paryskich, pismach Maurycego Mochnackiego,

46 Zgodność rozprawy z nauczaniem Kościoła Katolickiego a także szczególną religijność K. Libelta podkreśla w swym tekście G. Kubik, *Wychowanie patriotyczne w duchu jedności – Inspiracje Karola Libelta (1807-1875)*, dz. cyt.

47 C. Ch., *O inteligencji w znaczeniu polskim*, *Dziennik Literacki* (1861)100. O artykule tym wspominają także w przywoływanych tu artykułach A. Walicki i J. Jedlicki.

Wincentego Pola wpłynęła zapewne na popularność tego tekstu. Napisana znakomitą i piękną polszczyzną rozprawa *O miłości ojczyzny* jawi się jako swoista summa dojrzałego romantyzmu i jako taka mogła być odczytywana przez późniejszych jej czytelników. Nie ma wątpliwości, że stanowisko autora *O miłości ojczyzny* interesowało Norwida<sup>48</sup>. O ile Mickiewicz zaledwie dwukrotnie posłużył się terminem „inteligencja” w znaczeniu grupy społecznej predestynowanej do pełnienia ważnych funkcji, Norwid korzystał z niego wielokrotnie i to w znaczeniu, jakie nadał mu właśnie Karol Libelt. W krytycznej ocenie kondycji społeczeństwa polskiego, Norwid akcentował nieustannie odpowiedzialne role inteligencji, które winna była pełnić z najwyższych pobudek moralnych<sup>49</sup>. W podobnym duchu wypowiadało się wielu pisarzy i poetów, kontynuatorów intelektualnej spuścizny Libelta, zwłaszcza jego idei miłości ojczyzny. Józef Ignacy Kraszewski, Stanisław Szczepanowski, Stefan Buszczyński, Artur Górski, Antoni Chołoniewski. I nie tylko ci, których kojarzono z konserwatyzmem pravicowym, lecz także ci, reprezentujący lewicowy nurt ideowy, z innego etapu zmagania Polaków o polskość niż sama rozprawa – Stefan Żeromski czy Stanisław Brzozowski. Mimo tak wielu zmian w stylu myślenia o narodzie i o świadomości mas, zwłaszcza w II połowie XIX wieku i w początkach wieku XX „można mówić o zachowaniu ciągłości w rozumieniu zadań inteligencji narodowej, w tym właśnie ujęciu, jakie zaproponował Libelt”<sup>50</sup>. Pewne jej aspekty, w tym zwłaszcza praca dla dobra ogółu, umiejętność wznoszenia się ponad partykularne interesy, dążenie do moralnej autonomii i zajmowania stanowisk ponadklasowych, przy

---

48 Norwid najpewniej mógł zaznajomić się z tekstem *O miłości ojczyzny* z wydania poznańskiego z 1849 r.

49 A. Sulej, „Mózg w pośladkowych nizinach” – o inteligencji w twórczości Cypriana Norwida, *Studia Norwidiana* 27-28(2009-2010), 223-243.

50 A. Walicki, „Filozofia narodowa” i początek sporu o samookreślenie i powołanie inteligencji polskiej, w: tenże, *Polska, Rosja, marksizm. Kultura i myśl polska. Prace wybrane*, tom 4, red. A. Mencwel, Kraków 2011, 26.

jednoczesnej chęci bycia we wspólnocie, pełna gotowość poświęcenia się i służby długo pozostawały najszerzej akceptowaną tradycją polskiej inteligencji<sup>51</sup>. I długo były znakiem rozpoznawczym najlepszej strony polskiego charakteru narodowego.

## BIBLIOGRAFIA

- Bernacki W., *Karol Fryderyk Libelt*, w: *Wybitni Polacy XIX wieku. Leksykon biograficzny*, red. T. Gąsowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, 183-191.
- C. Ch., *O inteligencji w znaczeniu polskim*, *Dziennik Literacki* (1861)100.
- Fert J., „Zbiorowy – Obowiązek”. *Ojczyzna w życiu i dziełach Bogdana Jańskiego i Cypriana Norwida*, w: tenże, *Poezja i publicystyka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Grot Z., *Życie i działalność Karola Libelta (1807–1875)*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa-Poznań 1977.
- Hahn W., *Karol Libelt w setną rocznicę urodzin*, Maniszewski i Meinhart, Lwów 1907.
- Herbich T., *Pragnienie Królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu*, Fundacja Świętego Mikołaja Redakcja „Teologii Politycznej”, Warszawa 2018.
- Jakubowski M.N., „O miłości ojczyzny” *Libelta jako odpowiedź na Heglowskie „Zasady filozofii prawa”*, w: *Oblicza polskości*, red. A. Kłoskowska, Uniwersytet Warszawski. Program Badań i Współtworzenia Filozofii Pokoju, Warszawa 1990, 75-87.
- Janeczek S., „Ojczyzna nasz” *Augusta Cieszkowskiego – ideologia, filozofia religijna, katolicka nauka społeczna? Przegląd stanowisk*, w: *Romantyzmy polskie*, red. A. Dziedzic i in., Fundacja Historii Filozofii Polskiej, Warszawa 2016, 7-48.
- Janeczek S., *Libelt Karol Fryderyk*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu (Società Internazionale San Tommaso d'Aquino), Lublin 2005, 386-390.
- Kieniewicz S., *Jak być Polakiem pod zaborami*, w: *Oblicza polskości*, praca zbiorowa pod red. A. Kłoskowskiej, Uniwersytet Warszawski. Program Badań i Współtworzenia Filozofii Pokoju, Warszawa 1990.

51 Zob. tamże, 26-27. Korzystam tu z ujęcia A. Walickiego, jednak mocniej akcentuję znaczenie służby, poświęcenia, których badacz nie wypułka. U Libelta są one silnie sprzężone z chrześcijańską filozofią godności osoby ludzkiej. Ten aspekt bez wątpienia interesował także wymienionego w artykule C.K. Norwida.

- Kizwalter T., *O nowoczesności narodu. Przypadek Polski*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1999.
- Konstańczak S., *Jak może trwać pojęcie Ojczyzny w świadomości narodowej bez istnienia własnego państwa? Koncepcja rozczłonii Ojczyzny Karola Libelta*, Rocznik Lubuski 35(2009)1, Zielona Góra 2009.
- Konstańczak S., *Moralność jako przedmiot analizy filozoficznej w pracach Karola Libelta*, Lumen Poloniae (2009)1, 99-110.
- Konstańczak S., *Tolerancja narodowościowa i religijna w koncepcjach pedagogicznych Karola Libelta*, w: *Tolerancja a edukacja*, red. M. Patalon, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, 292-300.
- Kubik G., *Wychowanie patriotyczne w duchu jedności – Inspiracje Karola Libelta (1807-1875)*, w: *Studia Socialia Cracoviensia* 6(2014)2(11), 209-219.
- Kucharczyk G., *Cenzura pruska w Wielkopolsce w czasach zaborów 1815-1914*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001.
- Libelt K., *Pisma o oświacie i wychowaniu*, wybrał i wstępem opatrzył J. Szewczyk, Ossolineum Wrocław 1971.
- Libelt K., *Prelekcje Mickiewicza. Kurs czwartoletni*, Dziennik Domowy nr 25, 196-197; część druga: Dziennik Domowy nr 26, 203-205.
- Libelt K., *Wybór pism pedagogicznych*, oprac. B. Suchodolski, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1947.
- Malicki W., *Inteligencja Wielkiego Księstwa Poznańskiego wobec zagrożenia bytu narodowego*, w: *Przegląd Naukowo-Medyczny. Edukacja dla bezpieczeństwa* (2009)1.
- Palacz R., *Klasyfikacja filozofii polskiej*, Zachodnie Centrum Organizacji, Warszawa-Zielona Góra 1999.
- Skarga B., *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831-1864*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Skoczyński J., *Romantyzm*, w: J. Skoczyński, J. Zwoleniński, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Sulej A., „Mózg w posładkowych nizinach” – o inteligencji w twórczości Cypriana Norwida, *Studia Norwidiana* 27-28(2009-2010).
- Walicki A., „Filozofia narodowa” i początek sporu o samookreślenie i powołanie inteligencji polskiej, w: tenże, *Polska, Rosja, marksizm. Kultura i myśl polska. Prace wybrane*, tom 4, red. A. Mencwel, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2011.
- Walicki A., *Karol Libelt*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1973.

Walicki A., *Próba syntezy: Karola Libelta „Filozofia słowiańska”*, w: tenże, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.

Walicki A., *Ruch filozoficzny lat czterdziestych XIX wieku jako program reedukacji i modernizacji narodu*, *Rozprawy z Dziejów Oświaty* 48(2011), 129-154.

## **PATRIOTISM IN THE PRACTICAL PHILOSOPHY OF KAROL LIBELT. ON HIS TREATISE ON THE LOVE OF THE FATHERLAND**

**Abstract.** The 1840s was the time of an exceptionally lively debate on the identity of the Polish nation. Karol Libelt's disquisition *O miłości ojczyzny*, published in the Poznań magazine *Year* in 1844, is one of the representative examples of the ideological ferment of this time. In his disquisition, the author formulates a fundamental question about the shape and character of the nation as a community of values. However, he redefines key concepts such as homeland and patriotism. He also postulates the need for a precise formulation of social roles and tasks, the implementation of which is aimed at regaining independence by Poland. Libelt emphasizes the issue of the inseparability of nation and state. Hence, questions about the subjectivity of the nation are closely related to the notion of a political being, which he examines with specific reference to its particular and universal mission in history.

In the relatively rarely commented and underinvested research on Karol Libelt's disquisition also echoes the need to change the structure of Polish society. Libelt, as the first Polish intellectual, formulated the definition of intelligentsia as a group of educated people with special competences and a key role to play in the self-seeking nation. On the shoulders of the intelligentsia, understood by the philosopher as the avant-garde of the nation, lies the responsibility to promote education in the country and attitudes that change its limiting-chances-of-possible-reforms worldview. Libelt defines the intellectual ethos as a set of values and principles with a pattern-making power. A special feature of the intellectual project of patriotism is the concept of serving the other person and making sacrifice for the good of the community, for the homeland. By the love of the fatherland he understands the attachment to the land, practicing customs, cultivating traditions, taking care of the beauty of the language, knowledge of national literature, respect for rights and civic duties, etc.

The great value of Libelt's disquisition is the combination of a historiosophical perspective with the ethos of group management, which results in a reflection of a sociological character, supported by a romantic moral maximalism.

**Keywords:** Libelt, nation, community, intelligence, national philosophy

---

MAGDALENA WOŹNIEWSKA-DZIAŁAK

m.wozniewska@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Literaturoznawstwa

ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

ORCID: 0000-0002-9041-2345

DOI: 10.21697/spch.2020.56.2.07