

**Tadeusz Sierotowicz**

 <https://orcid.org/0000-0001-8049-3957>

Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych

 <https://ror.org/006be7t88>

## **Filozofia gór Józefa Tischnera. W poszukiwaniu metafory źródłowej**

 <https://doi.org/10.15633/lie.30104>

## Abstrakt

### *Filozofia gór Józefa Tischnera. W poszukiwaniu metafory źródłowej*

Tekst jest próbą postawienia pierwszych kroków prowadzących do sformułowania filozofii gór inspirowanej pismami Józefa Tischnera, poczynając od opisu metafory źródłowej filozofii gór.

**Słowa kluczowe:** metafora źródłowa filozofii gór, krytyka rozumu góralskiego, filozofia Józefa Tischnera, transcendentalia (piękno — prawda — dobro), metafora jaźni

---

## Abstract

### *Józef Tischner's philosophy of the mountains. In search of a source metaphor*

The essay is an attempt to take the first steps leading to the formulation of a philosophy of mountains inspired by the writings of Józef Tischner, starting from the description of source metaphors of the philosophy of mountains.

**Keywords:** the source metaphor of the philosophy of mountains, critique of mountain reason, philosophy of Józef Tischner, transcendentals (beauty—truth—goodness), metaphor of self

---

## „Itinerarium hominis in summum montem”

dzięki [wspinaczce] mogłem za każdym razem odbyć fascynującą podróż w głąb siebie, by lepiej przyjrzeć się sobie, zrozumieć siebie, a także lepiej zrozumieć innych i otaczający mnie świat. Znaczenie szczytu, a więc i wspinaczki, jest moim zdaniem sumą różnych, tak samo ważnych elementów: estetycznych, historycznych i etycznych<sup>1</sup>.

W eseju *Myślenie z wnętrza metafory* Józef Tischner podkreśla rolę metafory nie tylko w języku filozoficznym, lecz także w myśleniu filozoficznym<sup>2</sup>. Język i myślenie stanowią według niego nierozdzielny całość. Dzieła autora *Filozofii dramatu* są znakomitym tego przykładem. Niektórzy uznają wręcz filozofię metafory za drugi, obok filozofii dramatu, podstawowy nurt filozofii Tischnera<sup>3</sup>. Nie wchodząc w szczegółowe analizy wieloznaczności i twórczej roli metafory, kwestii opisywanych w licznych monografiach i opracowaniach, wypada zapytać o Tischnerowe rozumienia metafory.

Sam Tischner nie chce definiować metafory, „ograniczając się jedynie do wskazania przykładów”<sup>4</sup>. Podkreśla jednak jej trzy aspekty. I tak, w niektórych sytuacjach, metafora „w syntetycznym skrócie zdaje się streszczać jakiś ważny fragment dyskursu filozoficznego”. Według Tischnera to właśnie tutaj widać, że „metaforyczne stało się samo myślenie”<sup>5</sup>. To pierwszy aspekt Tischnerowego ujęcia metafory, wskazujący na jej fundamentalny, źródłowy powiedzialny, charakter. Drugi aspekt metafory ma charakter zdecydowanie dynamiczny, bowiem wychodzi od pytania, jak żyje myślenie, zwłaszcza zaś

1 W. Bonatti, *I miei ricordi*, Milano 2020, s. 14.

2 Zob. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 510–526.

3 Por. S. Galkowski, *Granica filozofii. Metafora w filozofii na przykładzie języka Józefa Tischnera*, w: *Filozofia w literaturze, literatura w filozofii*, red. A. Iskra-Paczkowska, S. Galkowski i M. Stanisław, Rzeszów 2013, s. 45. Na temat metafory u Tischnera zob. też dwa teksty Dobrosława Kota: D. Kot, *Człowiek we wnętrzu metafor*, „Logos i Ethos” 32 (2012), s. 157–174 oraz D. Kot, *Metaforyczność źródła w myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, „Zeszyty Naukowe UEK” (2016) nr 4, s. 49–63, <https://doi.org/10.15678/ZNUEK.2016.0952.0404>.

4 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 512.

5 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 510.

myślenie filozoficzne. Píše Tischner: „myślenie dokonuje jakby dwojakiego ruchu: ruchu w głąb siebie i ruchu na zewnątrz siebie. [...] Myślenie filozoficzne jest swoiste najpierw przez to, skąd ono płynie. Dopiero potem jest ono swoiste przez to, co mówi”<sup>6</sup>.

Być może jednak najważniejszy jest trzeci aspekt metafory – ten, który sprawia, że to nie fizyka, lecz meta-fizyka jest królową nauk. Metafora bowiem „pokazuje, że istnienie doświadczane jest jedynie metaforą prawdziwego istnienia”<sup>7</sup>. W tym znaczeniu metafora opiera się na poglądowi, który myśliciel określa jako teryzm: „teryzm wiąże całą nadzieję człowieka z doczesnością i domaga się od niego zgody na scenę jako jego ostateczność. Jest ślepy na przygodność, metaforyczność, względny charakter sceny. Podważa również prawo myślenia do tego, by intencjonalność przedłużać w transcendowanie”<sup>8</sup>.

W niniejszym artykule metafora, źródłowa metafora filozofii gór, będzie rozumiana w Tischnerowym tego słowa znaczeniu. Z kolei odwołanie się do gór w tytule niniejszego projektu ma dokładnie takie samo znaczenie, jak ocean w arcydziele *Moby Dick* Hermana Melville’a. Dlaczegoż, pyta Melville, ludzie tak chętnie gromadzą się na brzegu morza, wpatrując się w odległy horyzont? Z tego samego powodu, dla którego nie brakuje ludzi nie spuszcających oka ze strzelistych szczytów Karakorum, Alp czy Tatr. Odpowiedź jest w obu przypadkach ta sama: ponieważ ocean i góry podsuwają „obraz nieuchwytnego zwiđu życia – i to jest klucz do wszystkiego”<sup>9</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest wstępny opis źródłowej metafory filozofii gór. Poszukiwanie tej górskiej metafory jest zaczątkiem krytyki rozumu góralskiego w sensie uchwyconym przez Adama Królikowskiego. Jak zauważa ten autor, Tischner to pierwszy filozof Podhala. Ilustruje to stwierdzenie na przykładzie szeroko cytowanej klasyfikacji prawd, wykwintnie ironicznej i zarazem czysto góralskiej. Są mianowicie trzy prawdy: „świynto prawda, tyz

6 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 511.

7 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 525.

8 J. Tischner, *Myślenie religijne*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 391. Na temat metafory w ujęciu Tischnera zob. też dwa inne eseje: J. Tischner, *Filozofia – dramat – metafora*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 11–21 oraz J. Tischner, *Dwie metafory początku*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, s. 22–33.

9 H. Melville, *Moby Dick, czyli biały wieloryb*, t. 1, Warszawa 2018, s. 30.

prowdą i gówno prawda”, czyli w przekładzie na kategorie logiczne: „pierwsza — to tzw. prawda ogólna, sama przez się, prawda jako taka, druga — to prawda cząstkowa, jakiejś wybranej dziedziny (np. prawda naukowa), trzecia wreszcie — to kategoria nieprawdy, jej zaprzeczenie, czyli logicznie wynikający fałsz”<sup>10</sup>. Te trzy prawdy charakteryzują mądrość, albo jak kto woli góralską teorię poznania, na której opiera się zdroworozsądkowy rozum góralski.

Jednakowoż to, co określa się tutaj mianem rozumu góralskiego i góralskiego racjonalizmu, nie jest naturalnie jedynym „rodzajem” rozumu, nie jest jedyną racjonalnością. To raczej jeden z możliwych sposobów spojrzenia na rzeczywistość człowieka i świata, w którym on żyje. Istotnie, cytowane już epickie dzieło Melville’a, wraz z dziełami Conrada, pozwoliłoby zapewne na rozwinięcie koncepcji filozofii morza i rozumu marynarskiego. W tym kontekście znane powiedzenie Tischnera, że „prawdziwe jest tylko to, co da się przełożyć na góralski”<sup>11</sup>, jest równie słuszne, jak stwierdzenie, że „prawdziwe jest tylko to, co da się przełożyć na żargon marynarski”, którego znakomitym przykładem jest kazanie z dziewiątego rozdziału *Moby Dicka*<sup>12</sup>. W istocie rzeczy każdy tak pojęty rozum i wynikająca zeń racjonalność proponują odrębny język opisujący rzeczywistość. A każdy język, twierdzi George Steiner, opisuje świat inaczej, dlatego też „tajemnica wieży Babel, wskazuje na żywotne rozmnożenie śmiertelnych wolności”<sup>13</sup>. Wolność natomiast należy poszerzać i rozwijać, wolności trzeba bronić. W niniejszym artykule, na tyle, na ile będzie to możliwe, pozostanę w ramach rozumu góralskiego; z całkiem prostej przyczyny — taki był *Lebenswelt* Józefa Tischnera.

10 A. Królikowski, *Medytacje Tischneriańskie*, <https://portal.tezeusz.pl/2009/03/06/medytacje-tischneriańskie> (20.01.2023). Na temat trzech prawd zob. też W. Bonowicz, *Trzy prawdy Tischnera*, „Przekrój” 4 (2021), s. 152–153.

11 D. Kot, *Filozofowie i górale*, w: J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018, p. 160.

12 H. Melville, *Moby Dick*, s. 82–94. W tej kwestii por. też następującą wypowiedź Tischnera: „nie twierdzą, że wszystkie prawdy na tym Bożym świecie muszą być pisane po góralsku, ale jeśli czegoś nie dało się przełożyć [na góralski], to jest wysoce prawdopodobne, że nie była to prawda. Język, w ostatecznym rozrachunku, jest pewnym sposobem widzenia świata i widzenia ludzi. [...] W słowach, w układzie zdań są zmagazynowane doświadczenia. Użycie języka jest jednocześnie uruchomieniem tych doświadczeń” (J. Tischner, *Alfabet Tischnera*, Kraków 2012, s. 82–83).

13 G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, Gdańsk 1997, s. 50.

## Góry i piękno

A zatem góry, od tego trzeba było zacząć, jak o niebie powiada Wisława Szymborska<sup>14</sup>. Ale przecież to człowiek patrzy na góry, to człowiek myśli filozoficznie. Trzeba więc zacząć od gór i od człowieka, od człowieka zapatrzonego w górskie szczyty; więcej, od gór i od człowieka zauroczonego nimi. Zauroczonego do tego stopnia, iż góry stają się nie tylko przedmiotem kontemplacji i myślenia, lecz także stylem życia, jak w klasycznej medytacji o górach pisze Roman Rogowski<sup>15</sup>.

W języku Tischnera można powiedzieć, że człowiek zauroczony górami zaczyna „trawić” góry tak, iż stają się one dla niego pokarmem. Zachodzi to, co autor *Filozofii dramatu* określa mianem indywidualnego skrzyżowania świadomości, w której przejawia się indywidualność osoby<sup>16</sup>. Na czym polega owo zauroczenie? Jak dokonuje się trawienie górskiego pokarmu, jak dokonuje się specyficznie górski skręt świadomości? Odpowiedź na te pytania pozwoli na wypuklenie zasadniczych aspektów źródłowej metafory filozofii gór, którą jest człowiek zauroczony górami.

Zacznijmy analizę od prostego eksperymentu myślowego. Oto góry przysłaniające niebo i wypełniające prawie cały horyzont. Przyjmijmy, że horyzont ten rozpościera się przed kimś, kto nic nie wie o istnieniu np. Morskiego Oka czy Petit Dru w masywie Mont Blanc, kto mieszka na antypodach i nigdy nie słyszał o Tatrach czy Walterze Bonattim. Powiedzmy, że osoba ta znajduje się w Europie i odwiedza te zakątki, ponieważ zostały włączone do pakietu wycieczki (zob. rys. 1). Widzi szczyty, widzi jezioro, widzi to, co jej się „zjawia”. Istotnie, góry, podobnie jak wszystko, co istnieje, nawet inny człowiek rozumiany intencjonalnie, nie wyrażają się, lecz zjawiają<sup>17</sup>. Naturalnie nie jest to „zjawia” w sensie czystego doświadczenia gór jako gór. Nie jest to czysta abstrakcja pomijająca „wszelkie związki” patrzącej na góry osoby z samymi górami będącymi przedmiotem doświadczenia<sup>18</sup>. Sposób, w jaki zachodzi

14 W wierszu *Niebo otwierającym* zbiór *Koniec i początek* (1993).

15 Zob. R. E. Rogowski, *Mistyka gór*, Wrocław 1983, s. 83.

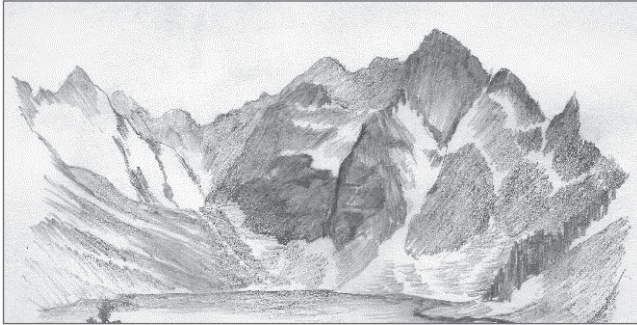
16 Zob. J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 16–17.

17 Zob. J. Tischner, *Inny*, s. 31.

18 Zob. J. Tischner, *Inny*, s. 15.

owo powiązanie doświadczenia z jego podmiotem, może otworzyć drogę do zaistnienia górskiego skrętu świadomości.

**Rys. 1.** Eksperyment myślowy – wyjaśnienia w tekście<sup>19</sup>



Można utrzymywać, że kiedy patrzy się na nieznanne szczyty, góry w pewnym sensie „zagadują” człowieka, jeżeli nadać „zagadnięciu” intencjonalne, a nie ściśle dialogiczne znaczenie<sup>20</sup>. W konsekwencji zagadywanie, o którym

<sup>19</sup> Rysunki 1 i 3 zostały wykonane przez Marka Sierotowicza.

<sup>20</sup> Zob. J. Tischner, *Inny*, s. 52 i 89.



tu mowa, może się stać przedmiotem „obmowy”, czyli mowy opartej na podstawowym słowie Ja-To<sup>21</sup>. „Obmowa” oznacza tutaj otwarcie bramy prowadzącej do świadomości i do przyznania gór, tego, co George Steiner nazywa *the freedom of the city*, czyli prawa do swobodnego poruszania się w mieście (coś na kształt obywatelstwa honorowego). Przyznanie gór, tak rozumianego przywileju *freedom of the city* jest właściwym początkiem skrzyżowania świadomości, o który tutaj chodzi<sup>22</sup>.

Wracając zaś do eksperymentu myślowego — co właściwie widzi osoba patrząca na szczyty? To, co jej się wtedy zjawia, szczyty gór, stanowi dominujący element sceny jej istnienia. Pisze Tischner:

Świat ogólny ludzkiego dramatu to najpierw rzeczywistość sceny. Scena jest miejscem akcji dramatycznej. Na scenę składają się: rzeczy, przedmioty, krajozaby, a także uobecniany w doświadczeniach typu intencjonalnego inni ludzie. Scena jest miejscem możliwego ruchu. Poruszając się po scenie, muszę brać pod uwagę leżące na niej przeszkody: muszę ominąć kałużę, drzewo zwalone na drodze, człowieka idącego naprzeciw mnie itd. Ze sceną, na której toczy się mój dramat, łączy mnie wyłącznie relacja intencjonalna lub taka, która może stać się wyłącznie intencjonalną. [...] Brak człowieka wśród rzeczy [...] rodzi wrażenie, że scena jest pusta<sup>23</sup>.

Filozofia gór zaczyna się od filozofii sceny. W naszym przypadku pustej sceny. Jaki charakter ma ten początek? Otóż kontemplacja postrzępionej szczytami linii horyzontu, jej odbicia w wodzie górskiego jeziora, kolorów i cieni tak silnie zależących od pory dnia i roku, niewiele się różni od

21 Zob. J. Tischner, *Inny*, s. 53.

22 Georg Steiner proponuje szczegółowy opis tego procesu, opierając się na pojęciu *cortesia* i odwołując się do filologicznie interpretowanego procesu przyswajania treści proponowanej przez obraz, symfonię czy dzieło literackie. Zob. G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, s. 127n.

23 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 146–147. Na temat filozofii sceny u Tischnera por. inspirujący esej Witolda Glinkowskiego: *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja” 34 (2016), s. 71–90. W niniejszym artykule „Deklaracja [Tischnera], że «Świat człowieka jest sceną jego dramatu»” będzie interpretowana w duchu następującego stwierdzenia Michała Hellera: „Józek by zapewne powiedział, że aż do pojawienia się człowieka była tylko scena” (oba cytaty za: W. Glinkowski, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, s. 76 i 77).

kontemplacji obrazu, rzeźby, a może nawet od słuchania koncertu czy od lektury poezji lub powieści. Jeżeli przyjąć tę analogię, to nie pozostaje nic innego, jak stwierdzić, że początek ma charakter doświadczenia piękna w sensie doświadczenia estetycznego. Próbę opisu doświadczenia gór w takim właśnie kontekście zaproponował John Haldane, odwołując się do estetyki Tomasza z Akwinu<sup>24</sup>. Haldane podziela opinię Akwinaty, że coś jest dla nas piękne, coś jest postrzegane jako piękne, nie dlatego, że się nam podoba, lecz z powodu piękna samej rzeczy, piękna przejawiającego się w naturalnej i specyficznej formie rzeczy. Pomijając leżącą u podstaw tego sformułowania kwestię transcendentaliów, do zilustrowania tej tezy Haldane cytuje klasyczne określenie Tomasza z Akwinu: „piękno wymaga spełnienia trzech warunków: pierwszym jest pełnia, czyli doskonałość, to bowiem, co ma braki, jest już przez to samo brzydkie; drugim jest właściwa proporcja, czyli harmonia; trzecim zaś blask — dlatego też rzeczy, które mają błyszczącą barwę, nazywane są pięknymi” (*STh I*<sup>a</sup>, q. 39, a. 8, c).

Jednakże te same szczyty, ten sam obraz, rzeźba, poezja czy powieść niekoniecznie podobają się wszystkim. Może się skończyć na ogólnikowym „ładne” i tak określone doświadczenie estetyczne przejdzie do lamusa. O takiej sytuacji nie można powiedzieć, że dała początek skrętowi świadomości — góry nie stały się pokarmem, lecz tylko wyblakłym wspomnieniem. Ale może być inaczej — góry, w które zapatrzony jest człowiek, mogą zauroczyć. Znaczy to, że góry zaciekawiają, jeżeli zastosować w odniesieniu do słowa podstawowego Ja-To, określenia użyte przez Tischnera w odniesieniu do podstawowego słowa Ja-Ty<sup>25</sup>. Dopiero wtedy góry mogą się stać strawnym pokarmem egzystencji.

Jak się dokonuje owo „zauroczenie”? Dokonuje się ono za sprawą ciekawości i wzniosłości, doświadczenia piękna (*sublime*) i dążenia do prawdy (*curiositas*). Takie doświadczenie piękna, jak i pogłębianie prawdy są procesami zachodzącymi synchronicznie i w coraz to ściślejszym splocie. Jedynie dla celów opisu konieczne będzie diachroniczne rozsupłanie spłotu tych dwóch procesów. Zacniemy od ciekawości: góry intrygują patrzącą osobę.

24 Por. J. Haldane, *Admiring the High Mountains: The Aesthetics of Environment*, „Environmental Values” 3 (1994), s. 97–106.

25 Zob. J. Tischner, *Inny*, s. 83.

24 kwietnia 1336 roku, w towarzystwie brata Gherarda i dwóch służących, Francesco Petrarca wspiął się na Mont Ventoux (Wichrowe Wzgórze), dominujący szczyt w prowansalskim krajobrazie jego dzieciństwa. Wydarzenie to opisuje w jednym ze swoich najsłynniejszych listów. Petrarca postanowił wspiąć się na ten szczyt z powodu, który deklaruje w pierwszym zdaniu listu: „wspiąłem się dzisiaj na najwyższą w tej okolicy górę, słusznie zwaną Wietrzną, jedynie z chęci ujżenia miejsca, które słynie z wysokości [...]”. Wiele już lat myślałem o tej wyprawie, bowiem [...] przeznaczenie kierujące ludzkim losem sprawiło, że od dzieciństwa przebywałem w tych stronach. Ów zaś szczyt, widoczny z daleka z każdej strony, niemal zawsze miałem przed oczami”<sup>26</sup>. Petrarcką powodowała ciekawość tej zawsze obecnej i swojskiej góry, ciekawość, która także według Waltera Bonattiego jest istotnym czynnikiem sprawiającym, iż człowiek podejmuje wspinaczkę. Bonatti idzie nieco dalej, stwierdzając, że chodzi tutaj o tę samą ciekawość, która „stworzyła” człowieka: „być może wszystko zaczęło się w dniu, w którym małpa zeszła z drzewa powodowana właśnie ciekawością”<sup>27</sup>.

Następnym elementem i zarazem sygnałem zauroczenia jest doświadczenie wzniosłości. Chodzi tutaj o zachwycenie, zatopienie w tym, co się widzi, o „porwanie serca” oglądającego przez oglądane wierchy. Wcześniej kontemplacja górskich szczytów została porównana do kontemplacji piękna obrazu. Ażeby góry zauroczyły, obserwator musi doznać swoistego wstrząsu w wymiarze estetyki, kontemplacji i ciekawości, wynikającego z doświadczenia wzniosłości (*sublime*) gór. Pisze Kant: „umysł, wyobrażając sobie to, co jest wzniosłe w przyrodzie, czuje się [...] poruszony, podczas gdy w estetycznym sądzie o pięknie w przyrodzie trwa w spokojnej kontemplacji. Poruszenie to (szczególnie z samego początku) można porównać ze wstrząsem”<sup>28</sup>.

Jeden z wielu opisów owego wstrząsu pozostawił Francesco Petrarca we wspomnianym już opisie wyprawy na Mont Ventoux. Po wyczerpującej wspinaczkę Petrarca staje na szczycie. I wtedy dokonuje się w jego duszy rodzaj olśnienia, otwarcia, które wywołuje burzę myśli, uczuć i wspomnień

26 F. Petrarca, *Mont Ventoux*, w: F. Petrarca, *Pisma podróżnicze*, przekład i opracowanie W. Olszaniec, Warszawa 2009, s. 43.

27 W. Bonatti, *I miei ricordi*, s. 234.

28 I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, Warszawa 2004, s. 153.

powracających do jego włoskiej ojczyzny i przyjaciół. Impulsem do tego głębokiego poruszenia duszy stało się doświadczenie, które nim owładnęło, kiedy stanął na szczycie: „najpierw więc stanąłem w osłupieniu, poruszony niezwykłym powiewem i nieograniczonym widokiem. Patrząc: chmury pod stopami. Już Atos i Olimp wydają mi się nie tak nadzwyczajnym gdy na mniej sławnej górze widzę to, co o nich słyszałem i czytałem. Stąd kieruję mój wzrok w stronę Italii, dokąd bardziej skłania mój duch”<sup>29</sup>. Pomijając różne interpretacje tekstu Petrarcki, słuszna zdaje się opinia, według której wyprawa stanowiła rodzaj alegorii opisującej wzrost i przemianę duszy<sup>30</sup>. W konsekwencji wierchowanie Petrarcki nie jest na pierwszym miejscu kontemplacją piękną natury, lecz nade wszystko doświadczeniem wzniosłości w kantowskim sensie terminu<sup>31</sup>. Istotnie, Kant pisze: „Strzeliste, jakby groźnie wznoszące się skały, ciężkie piętrzące się na niebie chmury, nadciągające wśród piorunów i grzmotów, wulkany w całej swej niszczącej potędze, orkany i spowodowane przez nie spustoszenia, burzliwy, bezkresny ocean, wysoki wodospad potężnej rzeki itp. [...] obraca naszą zdolność oporu w drobiazg. Ale ich widok tym bardziej nas pociąga, im większy budzi lęk, o ile tylko sami znajdujemy się w bezpiecznym miejscu”<sup>32</sup>.

Doświadczenie wzniosłości to doświadczenie początku górskiego skreću świadomości. Tak właśnie się ono dokonuje. Jednakże nie do końca według opisu Kanta. Otóż Kant podkreśla aspekt „znajdowania się w bezpiecznej odległości”. Tego, kto wierchuje w tischnerowym sensie terminu, to jest wspiąć się na szczyt, nie dzieli od góry bezpieczna odległość. Przeciwnie, każda wyprawa w góry, każda wspinaczka oznacza ryzyko śmierci<sup>33</sup>. I w tym tkwi istota wierchowania. Jak powiada Walter Bonatti, to właśnie pokonywanie trudności i ryzykownych sytuacji w drodze na szczyt pozwala na prawdziwe spotkanie z własnym ja<sup>34</sup>. Wzniosłość u Petrarcki i doświadczenie, o którym

29 F. Petrarcka, *Mont Ventoux*, s. 18.

30 Zob. M. Formica, M. Jakob, *Commento*, in: F. Petrarcka, *La lettera del Ventoso*, Verbania 2021, s. 51.

31 Zob. M. Formica, M. Jakob, *Commento*, s. 45.

32 I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 157–158.

33 Jak np. wielokrotnie podkreśla Reinhold Messner. Por. R. Messner, *Salviamo le montagne. Un appello di Reinhold Messner*, Milano 2020, s. 43–49.

34 Zob. W. Bonatti, *I miei ricordi*, s. 230.

pisze Bonatti, nie są powierzchownym oczarowaniem, bowiem dotykają tego, co w człowieku głębokie i stawiają pytanie o prawdę człowieka dostrzegalną w jego relacji z wierchowaniem.

Powróćmy jeszcze raz do metafory człowieka zauroczonego szczytami i do pytania o to, co właściwie widzi, kiedy patrzy na szczyty. W eseju *Myślenie w żywiole piękna* Tischner konfrontuje myślenie według prawdy z myśleniem według piękna. Według autora *Filozofii dramatu* „myślenie wedle prawdy spełnia funkcję krytyczną w stosunku do myślenia wedle czystego piękna”<sup>35</sup>. Jeżeli czysto estetyczna kontemplacja szczytów odpowiada myśleniu w żywiole piękna, to doświadczenie wzniosłości oznacza przejście w stronę żywiołu prawdy i przebudzenie filozofa gór drzemiącego w każdym wspinaczu. A to oznacza nazwać i zrozumieć, bo to jest „rzeczą filozofii”<sup>36</sup>. Odpowiedź filozofa gór jest jednocześnie odpowiedzią na pytanie, co właściwie się widzi, kiedy patrzy się na wierchy.

## Góry i prawda

Choć kontekst niezupełnie ten sam, zacznijmy od Balthasara: „ludzkie widzenie jest nie tylko zmysłowe, fizjologiczne, zdolne jest w tym, co zmysłowe, dostrzegać duchowy kontekst (w czasie i w przestrzeni) i ujmować to jako jedną całość”<sup>37</sup>. Balthasar dostrzega w widzeniu dwa momenty — moment rejestracji wrażenia i moment dynamiczny, moment ruchu myśli prowadzący do zrozumienia. Przywołując Maxa Schelera, autor *Teologiki* podkreśla, że nie chodzi tutaj o wnioskowanie logiczne idące od wrażeń zmysłowych do duchowego kontekstu, lecz o podstawowy fenomen widzenia<sup>38</sup>. Jak się dokonuje ten ruch myśli?

Być może pewnej analogii dostarcza uczenie się całkowicie nieznanego języka, niemającego nic wspólnego, fonetycznie i semantycznie rzecz biorąc,

35 J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, w: J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 16.

36 J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 9.

37 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3.2: *Teologia*, cz. 2: *Nowy Testament*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2010, s. 232.

38 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3.2.2, s. 233 i przypis 3 na s. 232.

ze wszystkimi, którymi się włada. Gdy słyszy się taki język po raz pierwszy, wydaje się on morzem nic nieznaczących dźwięków, które mogą zachwycać, ale do niczego nie odsyłają. Dopiero potem, kiedy już pierwsze słowa języka zostaną rozpoznane w ich brzmieniu i znaczeniu, z owego morza dźwięków zaczną się wyłaniać rozpoznawalne motywy muzyczne, które w miarę poznawania języka staną się symfonią znaczeń.

Powyższa, muzyczna analogia rozumienia zasada się na tym, czego człowiek, chcąc nie chcąc, dokonuje w codziennym doświadczeniu, interpretując otaczający go świat, ludzi i siebie samego jako działającego w tym świecie<sup>39</sup>. Interpretacja zaczyna się od rozumienia tego, co dla człowieka bliskie. Tischner podaje jako przykład takiego rozumienia własny pokój, w którym wiadomo, do czego każdy przedmiot służy i co można z nim zrobić. W tej sytuacji, komentuje, rozumienie to jakby „pierwotny rzut światła w świat, dzięki któremu widoczne są przedmioty, a my wśród nich”. A kiedy już zaistniało owo pierwotne zrozumienie, to wówczas zrozumienie jakiegoś innego „tekstu”, którym mogą być na przykład pierwszy raz widziane wierchy (por. rys. 1), dokonuje się poprzez odniesienie owego tekstu/widoku „do tego, co już rozumiałe, co jasne samo przez się”<sup>40</sup>.

W konsekwencji człowiek uzyskuje odpowiedź na pytanie, co właściwie widzi, kiedy patrzy na szczyty. Istotnie, wierchy przedstawione na rys. 1 staną się zrozumiałe, kiedy hipotetyczny turysta pozna nazwy szczytów, wysłucha historii ich zdobycia (np. opowieści o legendarnym wyczynie Waltera Bonattiego na Petit Dru, zob. niżej rys. 3), zapozna się z legendami związanymi z Morskim Okiem (np. czytając niektóre strony *Historii filozofii po góralsku*<sup>41</sup>). Wtedy góry zaczynają zagadywać. Ma miejsce oczarowanie i zauroczenie górami, bowiem — by powrócić do ujęcia Balthasara — estetyczna rejestracja wrażenia ustępuje filozoficznemu ruchowi myśli w sensie tischnerowym, prowadząc do rozumienia. Wierchy są teraz nazwane i osadzone w jakimś rozumieniu gór (baśniowym, historycznym, alpinistycznym).

39 Por. J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 116.

40 J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, s. 117.

41 Zob. np. J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018, s. 86–87.

Powyższe konstatacje wieńczą eksperyment myślowy, który zaczął te rozważania. Eksperyment pozwolił na bliższe określenie źródłowej metafory filozofii gór: człowiek zauroczony szczytami. W miarę realizacji eksperymentu stał się nieco jaśniejszy skręt świadomości związany z tą sytuacją oczarowania. Ta właśnie źródłowa metafora, zwłaszcza w aspekcie hermeneutycznego procesu rozumienia i nazywania świata, staje się stylem myślenia, odczuwania i motywacją działania. Ten sposób „trawienia świata, innych i własnej egzystencji”<sup>42</sup> popycha człowieka na górski szlak. Rodzi się pragnienie „wierchowania”, czyli wejścia na szczyt. Człowiek wyrusza.

Może wyruszyć samotnie albo z innym wspinaczem. W tym drugim przypadku filozofia gór, która przez estetykę gór dotarła do filozofii sceny, przekształca się w filozofię dramatu. Będzie o tym mowa w zakończeniu, bowiem filozofia gór pomijająca aspekt dramatu nie byłaby ani kompletna, ani wiarygodna. Na obecnym etapie rozważań pozostaniemy jeszcze w obrębie filozofii sceny, ażeby przejrzeć się dokładniej samej wspinaczce i temu, co się wydarza na szczycie.

## Identyczność człowieka gór – w poszukiwaniu metafory jaźni

Zapewne nie istnieje ostateczna odpowiedź na pytania, czym jest jaźń człowieka i czym jest jego wolność. Nie udzieliły jej wielowiekowe medytacje mędrców, tym mniej może tego dokonać niniejszy tekst. Jednakże pokusa spojrzenia na te kwestie przez pryzmat filozofii gór jest wielka. Zaczynem niech będzie Tischnerowa teza o metaforyczności myślenia i jego sformułowanie zawarte w eseju *Inny*: „ogłędamy własną wolność jako możliwy ruch na drodze”<sup>43</sup>. Celem będzie zarysowanie metafory, może nawet bardzo odległej metafory, otwierającej na górskie myślenie o wolności i jaźni, aby tym sposobem dostrzec choć nikły powidok ich istoty. Cytowane zdanie Tischnera

42 Por. np. J. Tischner, *Inny*, s. 16.

43 J. Tischner, *Inny*, s. 6. Niniejszy punkt wiele zawdzięcza lekturom książek Pascala Merciera: *Il peso delle parole*, Roma 2022, *Nocny pociąg do Lizbony*, Warszawa 2015 i *Perlmann's silence*, New York 1995.

zawiera cztery ważne momenty, są nimi: wolność, droga, ogląd i ktoś, kto ogląda. Zacznijmy od drogi i od oglądu.

Niech „droga” z Tischnerowego sformułowania oznacza drogę wspinaczkową albo prościej wspinaczkę. Czymże ona jest? Geometrycznie rzecz biorąc, wspinaczka to krzywa, po której porusza się wspinacz na ścianie. Istotna w tym kontekście jest konstatacja Tischnera, że chodzi o „ogładaną” drogę/wspinaczkę. Istotnie, wspinaczka, jak ta przedstawiona na rys. 3, kiedy patrzymy nań *a posteriori*, jawi się jako krzywa. To samo ze wspomnieniami — rekonstruowane przez pamięć wspomnienia układają się w spójną historię, niczym punkty na jednej i tej samej krzywej. Literacki opis tego procesu proponuje Michel Houellebecq w książce *Cząstki elementarne*, przywołując teorię historii konsystentnych Roberta B. Griffithsa. Otóż Griffiths bierze pod uwagę serię pomiarów kwantowych wykonanych w różnych momentach czasu. Wyniki tych pomiarów dają wartości poszczególnych wielkości fizycznych (prędkość, położenie, spin), które ulegają zmianie zależnie od pomiaru, lecz w chwili pomiaru mają pewną wartość zawartą w określonym przedziale (wszak obowiązują zasada nieoznaczoności Heisenberga i inne cechy kwantowego świata). Dla przykładu w chwili  $t_1$  elektron ma określoną prędkość, wyznaczoną z pewnym przybliżeniem wynikającym ze sposobu jej pomiaru, w chwili  $t_2$  osiąga pewną wartość spinu itp. W konsekwencji ma się do dyspozycji niepełny zbiór pomiarów wykonanych w różnych momentach czasu, które można ułożyć w logicznie spójną historię<sup>44</sup>. O historii tej nie można jednak powiedzieć, iż jest prawdziwa w sensie jedynej dopuszczalnej historii. Co najwyżej można o niej powiedzieć, że jest możliwa i niesprzeczna. Istotnie, liczba tak rozumianych historii konsystentnych Griffithsa „zapisanych na nowo w wyniku przeprowadzonych pomiarów może być znaczna”<sup>45</sup>. Houellebecq stosuje teorię Griffithsa do świadomości ego: „Masz świadomość swojego ego; ta świadomość pozwala ci sformułować pewną hipotezę: historia, którą odtworzasz na podstawie własnych wspomnień, jest historią konsystentną, opartą na jednoznacznej narracji. Jako wyizolowana jednostka, idąca wytrwale

44 Zob. P. Hohenberg, *An introduction to consistent quantum theory*, „Review of Modern Physics” 82 (2010), s. 2835–2844.

45 M. Houellebecq, *Cząstki elementarne*, Warszawa 2020, s. 72.



przez życie w pewnym odcinku czasu i podporządkowana ontologii obiektów i właściwości, tego jednego jesteś pewien: można ci przypisać jakąś konsystentną historię Griffithsa”<sup>46</sup>.

Podobne rozumowanie „rekonstrukcyjne” proponuje Michał Heller w odniesieniu do rozwoju i do historii nauki<sup>47</sup>. W celu opisanego skomplikowanego spłotu przypadku i konieczności w rozwoju nauki Heller przywołuje procesy rządzące nieliniową dynamiką, kiedy to wysoko uporządkowane struktury zwane dyssypacyjnymi powstają w obszarach dalekich od równowagi termodynamicznej. Upraszczając, można powiedzieć, że owe względnie stabilne struktury dyssypacyjne, poddane wpływom wielorakich czynników podlegają ewolucji. W trakcie tej ewolucji można wyróżnić dwa etapy: etap stacjonarny, kiedy kierunek ewolucji jest dobrze określony, i etap bifurkacji, czyli etap przejścia fazowego. Ten ostatni etap ma miejsce, kiedy system pod wpływem silnych fluktuacji zmienia kierunek ewolucji, „wybierając” jedną z kilku możliwych trajektorii dalszego rozwoju. „Wybór”, o który tutaj chodzi, nie ma charakteru deterministycznego, albowiem nie zależy od warunków początkowych, lecz od przypadkowej fluktuacji. Używając języka współczesnych teorii rozwoju nauki, można powiedzieć, iż ma się tutaj do czynienia z rewolucjami naukowymi. Strukturalną całość tak rozumianego opisu rozwoju nauki oddaje schemat przedstawiony na rysunku nr 2.

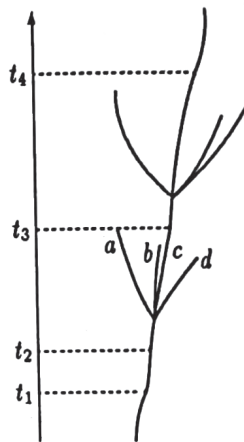
Zważywszy na opisy Houellebecq’a i model Hellera, wspinaczka widzianna jako krzywa albo trajektoria z rozgałęzieniami (bifurkacjami), może być uznana za metaforę drogi życia opartej na narracji, ewokacji wspomnień. A co z wolnością wspinacza? Odpowiedź nasuwa się sama — na krzywej przedstawionej na rys. 2 momenty bifurkacji odpowiadałyby momentom wolności. To tam, kiedy otwiera się możliwość albo konieczność zmiany kierunku wspinaczki (życia), wspinacz (człowiek) dokonuje wyboru. Czy jest to wybór indeterministyczny, to jest zależący zasadniczo od człowieka? Dysputa jest w toku i nie tutaj miejsce na jej podsumowanie. Należy jednakże zwrócić uwagę na okoliczność, że w punktach bifurkacji możliwe przedłużenia już przebytej drogi nie są całkowicie dowolne. Zależą od sytuacji, od zaistniałych

46 M. Houellebecq, *Cząstki elementarne*, s. 72–73.

47 M. Heller, *Nieliniowy model ewolucji nauki*, w: M. Heller, *Filozofia nauki*, Kraków 2009, s. 84–92.

fluktuacji i od tego, kto dokonuje zmiany kierunku. Píše Kevin Krein, odnosząc tę sytuację do gór: „wolność we wspinaczce polega na tym, że znamy siebie i znamy swoje środowisko na tyle dobrze, że pragniemy zrobić dokładnie to, co możemy... wolność nie wynika z posiadania wielu opcji; zamiast tego jest wynikiem pragnienia dokładnie tych rzeczy, na które pozwala góra”<sup>48</sup>.

**Rys. 2.** Bifurkacyjny (nieliniowy) model ewolucji nauki<sup>49</sup>



Powstaje pytanie: kto dokonuje zmiany kierunku? Czyli, by powrócić do sformułowania Tischnera, kto ogląda własną wolność i drogę? Jest to pytanie o jaźń (*self*) człowieka, czyli o to, kim jest ten, który ogląda własną wolność i własną wspinaczkę.

Otóż z operatywnego punktu widzenia „ogłądanie” można oddać jako „narracja”, „opowiadanie”. To jaźń opowiada, rekonstruuje własną historię i tym samym siebie samą. Píše Jerome Bruner: „nasze doświadczenia i pamięć o wydarzeniach organizujemy głównie w formie opowieści, anegdot,

48 E. Selby, *The Philosophy of Climbing*, <https://www.acropolisla.org/post/the-philosophy-of-climbing> (aktualizacja: 24.05.2022, konsultacja: 11.03.2023).

49 M. Heller, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Kraków 1995, s. 179. Za pozwoleniem autora.

mitów, racji, ażeby coś zrobić albo nie zrobić, i tak dalej. Narracja jest konwencjonalną formą, przekazywaną kulturowo i kształtowaną przez możliwości jednostki oraz jej otoczenia. W przeciwieństwie do konstrukcji generowanych przez procedury logiczne i naukowe, które mogą być wykluczone na drodze falsyfikacji, konstrukcje narracyjne odznaczają się zawsze pewnym «prawdopodobieństwem»<sup>50</sup>. W konsekwencji człowiek może być uważany za *homo narrans* w tym sensie, że jego racjonalność jest determinowana przez „wrodzoną świadomość prawdopodobieństwa narracyjnego tego, co stanowi spójną opowieść”<sup>51</sup> o jego życiu i tożsamości.

Centralną „postacią” tak pojmowanej autobiograficznej narracji jest opowiadająca jaźń. Wszystkie wydarzenia, decyzje i wspomnienia są odnoszone do jednej i tej samej jaźni. Ale ten ośrodek narracji jest fikcyjny w tym samym sensie, pisze Daniel Dennett, w jakim fikcyjny jest środek ciężkości ciała. Ten ostatni jest istotny w opisie zachowania rozciągniętych obiektów posiadających masę, ale nie istnieje jako samoistny punkt materialny, będąc użyteczną fikcją<sup>52</sup>. Jeżeli zatem rozpatrywać w tej perspektywie wspinaczkę jako model drogi życia, to jaźń może być przedstawiona jako punkt poruszający się po krzywej rozgałęziającej się w punktach bifurkacji. Z kolei w punktach bifurkacji krzywa obiera nowy kierunek zależnie od tego, co wybierze jaźń narracyjna, czyli punkt poruszający się po krzywej historii jej życia.

Przedstawiony model zdaje się odpowiadać ujęciu Tischnera. Wedle rekonstrukcji dokonanej przez Zbyszka Dymarskiego, „Józef Tischner przez wiele lat uważał, że termin «Ja aksjologiczne» najtrafniej oddaje to, co stanowi centrum człowieka”. Autor ten dodaje, iż opisy Ja aksjologicznego u Tischnera „nie wskazują, że struktura Ja aksjologicznego jest zróżnicowana. Jest ona zatem izomorficzna i zwarta wewnętrznie — dlatego może być traktowana jak punktowa”<sup>53</sup>. Jest jednak pewien szkopuł — ten mianowicie, że sam Tischner

50 J. Bruner, *The Narrative Construction of Reality*, „Critical Inquiry” 18 (1991), s. 4.

51 W.R. Fisher, *Homo Narrans. The Narrative Paradigm: In the Beginning*, „Journal of Communication (pre-1986)”, 35 (1985), s. 75.

52 Zob. D. Dennett, *The Self as a Center of Narrative Gravity*, w: *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, eds. F. Kessel, P. Cole, D. Johnson, Hillsdale (NJ) 1992, s. 114.

53 Z. Dymarski, *Wewnętrzna przestrzeń wolności a sprawa człowieka w ujęciu Józefa Tischnera*, „Paedagogia Christiana” 41 (2018), s. 91.

w *Sporze o istnienie człowieka* efektywnie zastępuje termin Ja aksjologiczne określeniem: „agatologiczna przestrzeń świadomości”<sup>54</sup>.

Czy jest tu jakaś sprzeczność? Jaka jest najwłaściwsza topologia wolności człowieka? Przestrzeń czy krzywe z bifurkacjami? Píše Tischner: „aby zrozumieć wolność, trzeba iść nie tylko po płaszczyźnie w prawo i w lewo, ale również wstąpić w głąb, a potem trzeba chcieć i umieć wspiąć się na szczyt. Naszą wolnością jest nasze «wierchowanie»”<sup>55</sup>. I w innym miejscu: „po wielu latach chodzenia po górach i bycia w nich zrodziła się we mnie pewna filozofia przestrzeni. Dostrzegłem, że poprzez przestrzeń wyraża się idea wolności człowieka. Myśl tę można wyrazić prosto: jaka jest twoja przestrzeń, taka jest twoja wolność”. Ale potem dodaje, że kiedy się wierchuje, „człowiek wisi na ścianie, wyciąga rękę, która szuka uchwytu, i cały jest w tym uchwycie. Człowiek jest tym, ku czemu sięga jego serce. Człowiek nie jest już tym, od czego odrywa się jego stopa. Ten czujny ruch w górę — to jest właśnie etos człowieka”<sup>56</sup>.

Jeżeli pozostać przy poradzie Tischnera, ażeby wolność człowieka [gór] odgadywać z jego zachowań [podczas wspinaczki]<sup>57</sup>, to wówczas krzywa z bifurkacjami lepiej zdaje sprawę z topologii wolności. Być może rozwiązaniem trudności byłoby przypomnienie, że u Tischnera kategorie bytu i kategorie dobra się nie pokrywają. W konsekwencji tym dwóm porządkom kategorii odpowiadałyby dwie różne topologie wolności<sup>58</sup>.

## Góry i dobro

Bifurkacyjny charakter wolności ujawniony w odniesieniu do wierchowania nie oznacza zaprzeczenia dialogicznej i dramatycznej natury wspinacza. Wszak wspinacz jest człowiekiem, wpierw człowiekiem, zanim wspinaczem.

54 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 327.

55 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021, 84.

56 J. Tischner, *Alfabet Tischnera*, s. 84.

57 Zob. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 372.

58 Jak pisze Witold Glinkowski: „Dobro i zło pojawiają się w horyzoncie międzyosobowego dialogu, a nie w «monologicznej» relacji podmiotu do przedmiotu” (W.P. Glinkowski, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, s. 74).

Zatem słowo zostało do niego zwrócone już wcześniej i sam też na nie odpowiedział, wypowiadając podstawowe słowo: Ja-Ty. Już wcześniej jego wolność otworzyła się dzięki wolnemu słowu, które inny skierował do niego. Parafrazując Kępińskiego, można powiedzieć, że żaden człowiek nie wkracza na drogę człowieczeństwa jako pierwszy. Tischner tak komentuje słowa autora *Melancholii*: „idziecie czasem w górach, jest śnieg, nie wiecie, czy droga dobra czy zła, ale jest ślad. Ktoś przeszedł tą drogą”<sup>59</sup>. Tym śladem, dodałbym, jest słowo innego, w szczególności zaś Słowo z *Prologu* Ewangelii według św. Jana.

Wracając do wspinaczki — jest już piąty dzień legendarnej, samotnej wspinaczki Bonattiego na południowo-zachodnim filarze Petit Dru w 1955 roku (rys. 3). Po pokonaniu kluczowego i pozornie niemożliwego przejścia na ścianie dzięki wymyślonej *ad hoc* technice inspirowanej zasadą *bolas* argentyńskich gauchos, Bonatti znalazł w końcu miejsce na piąty biwak w ścianie. Pisze: „nagle czuję, że wróciłem do życia, po tym jak byłem tak daleko od niego. Nic materialnie się nie zmieniło: ból w rękach, palące pragnienie, czarny cień ciężkich okapów skalistych. A jednak wewnątrz mnie czuję odrodzenie człowieka, z którym w ostatnich dniach nie miałem żadnych relacji. Teraz jednak odkrywam tę relację na nowo i to wystarczy, by uświadomić sobie intensywność tego, co właśnie przeżyłem. Jeszcze kilka godzin temu moją miarą była góra, której elementy — skały, mróz, pustkę, statyczność, trwanie — wchłonąłem do tego stopnia, że stałem się jej częścią. Ja i góra, jedna i nierozzerwalna rzecz. Teraz czuję, że mam filar Dru w zasięgu ręki. Ale przede wszystkim czuję, że przekroczyłem znacznie bardziej odległe i niewidzialne granice. Wiem, że pokonałem barierę, która oddzielała mnie od mojej duszy. [...] W emocjach tej chwili uświadamiam sobie, że moje oczy są mokre od łez”<sup>60</sup>.

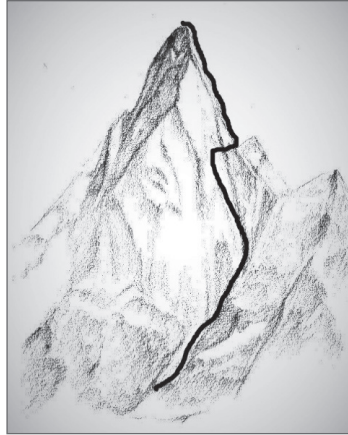
Jako się rzekło, podstawowe słowo Ja-Ty tkwi we wspinaczu, chociaż na ścianie wypowiada on głównie słowo Ja-To. Wypowiada to słowo w bardzo specyficzny sposób, przesuwając akcent z jednego bieguna słowa podstawowego na drugi. W wyżej przytoczonym fragmencie wspomnień, Walter Bonatti proponuje swoistą fenomenologię tego wypowiedzenia, kiedy to akcent

59 J. Tischner, *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020, s. 223.

60 W. Bonatti, *I miei ricordi*, s. 63. Por. też opis tej wspinaczki w: W. Bonatti, *Moje góry*, Warszawa 1967.

pada wpięrow na To, by potem powrócić do Ja w obrębie tego samego podstawowego słowa.

**Rys. 3.** Droga W. Bonattiego na Petit Dru



Po zejściu ze ściany „obmowa” gór zyskuje możliwość przekształcenia się w dialogicznie pojęte „zagadywanie”, które od mowy „dla mnie” może przybrać postać mowy „z” i potem mowy „dla”<sup>61</sup>. Wówczas realizuje się podstawowa „możliwość zawarta w metaforze światła”, kiedy to Ja wspinaacza rozmawiające wyłącznie ze sobą w monologu z To sceny, otwiera się na inny epizod sensu — na sens dialogiczny wymagający „przynajmniej możliwej obecności innego”<sup>62</sup>.

## W stronę dramatycznej filozofii gór

W 1986 roku Reinhold Messner jako pierwszy skompletował listę czternaśtu ośmiotysięczników stanowiących tzw. koronę Himalajów i Karakorum.

<sup>61</sup> J. Tischner, *Inny*, s. 89.

<sup>62</sup> J. Tischner, *Inny*, s. 88.

Dwadzieścia trzy lata potem, w 2009 roku, trzy kobiety zdobyły już jedenaście szczytów — brakowało trzech. Jedną z nich była Nives Meroi. Szesnastego marca, wraz z Romano Benetem, mężem i towarzyszem wspinaczek<sup>63</sup>, wylądowała w Kathmandu. Program przewidywał próbę zdobycia dwóch szczytów: Kangchendzongi i Annapurny. Z powodu załamania pogody wspinaczka na szczyt Annapurna nie została uwieńczona sukcesem. Meroi i Benet udają się zatem do obozu bazowego pod Kangchendzongą. Siedemnastego maja o godzinie czternastej znajdują się na wysokości 7500 m. Romano źle się czuje. Już od jakiegoś czasu jego zdrowie szwankowało. Nie może iść dalej. Proponuje zatem Nives następujące rozwiązanie: razem podejdą na 7700 m. Tam on się zatrzyma i następnego dnia Nives, po wspólnym biwaku, samotnie będzie mogła podjąć próbę zdobycia szczytu, dodając następny diament do upragnionej himalajskiej korony. I wtedy Nives odpowiada: „Nie, schodzimy razem. Teraz. Nie będziesz nigdzie na mnie czekał”<sup>64</sup>. I zeszli razem. Nives nie została pierwszą kobietą, która skompletowała koronę Himalajów i Karakorum. Dokonała tego w 2018 roku, zdobywając przedtem — siedemnastego maja 2014 roku szczyt Kangchendzongi wraz z Romano Benetem.

Przytoczony wyżej dramatyczny epizod himalajski jest przykładem zdarzenia, w którym dokonuje się dramatyzacja filozofii gór. W niniejszym artykule, z braku miejsca, próba dramatycznego i dialogicznego poszerzenia perspektywy filozofii gór nie mogła być podjęta w systematyczny sposób, bo nawet próba odniesienia do dobra dokonana w poprzednich paragrafach ma ograniczony charakter. „Udramatyzowanie” filozofii gór w wyżej wymienionym sensie stanowi jednak naturalne, naturalne w sensie *Filozofii dramatu* Tischnera, przedłużenie dotąd przebytej drogi. W jakim kierunku zmierza ta droga? Gdzie idzie ten szlak? Za jakim śladem należy podążać? Jednym z takich śladów mogą być wierność i nadzieja w ich wzajemnym powiązaniu.

Obierając szlak prowadzący na szczyt, albo: jak się zdaje prowadzący na szczyt, wspinacz żyje nadzieją, że obrana droga pozwoli na wierchowanie. Tej drodze zatem pozostaje wierny. Przychodzi zwątpienie: podarła się mapa,

63 Meroi tak pisze o ich wspólnych wyprawach na szczyty: „dwoje wspinających się w parze samotników, aby potem spotkać się na szczycie” (N. Meroi, *Non ti farò aspettare*, Milano 2015, s. 63).

64 N. Meroi, *Non ti farò aspettare*, s. 66.

przepadł gdzieś kompas, towarzyszy na linie wywołuje obrzydzenie. Ale, podkreśla Tischner, trzeba robić swoje, wiedzieć, że nie ma sytuacji bez wyjścia, że istnieje droga na szczyt (a „każdy ma do pokonania swój Everest”, jak mawiała Wanda Rutkiewicz) i że wierność temu szlakowi pozwoli na pokonanie rozpaczy, zagubienia i strachu przed śmiercią<sup>65</sup>. Wierność ta rodzi się z nadziei, zaś nadzieja krzepnie w wierności drodze. W górach widać tę wzajemność wierności i nadziei jak nigdzie indziej. Wszak tutaj, jak nigdzie indziej, nietracenie z oczu wybranego szlaku podtrzymuje nadzieję na dotarcie do szczytu, zaś nadzieja dotarcia do szczytu umacnia wierność wybraniu. Ale czy to jedyna możliwa wierność, jedyna możliwa nadzieja w górach? Znowu — opowiedziany na wstępie epizod pokazuje, że nie. Są sytuacje, w których wierność wybranej drodze wspinaczkowej ustępuje wierności czemuś ważniejszemu. Ta wierność zasadza się na nadziei, że porzucenie poprzedniej wierności ocali drugiego. Tak więc piękno i prawda gór, nadzieja i wierność wierchowaniu mogą się okazać wtórne wobec wierności i nadziei płynącej z obecności drugiego i troski o jego los.

## Bibliografia

Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.

Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3.2: *Teologia*, cz. 2: *Nowy Testament*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2010.

Bonatti W., *Moje góry*, Warszawa 1967.

Bonatti W., *I miei ricordi*, Milano 2020.

Bonowicz W., *Trzy prawdy*, „Przekrój” 4 (2021), s. 152–153.

Bruner J., *The Narrative Construction of Reality*, „Critical Inquiry” 18 (1991), s. 1–21.

Dennett D., *The Self as a Center of Narrative Gravity*, w: *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, eds. F. Kessel, P. Cole, D. Johnson, Hillsdale NJ, 1992, s. 103–115.

Dymarski Z., *Wewnętrzna przestrzeń wolności a sprawa człowieka w ujęciu Józefa Tischnera*, „Paedagogia Christiana” 41 (2018), s. 81–96.

<sup>65</sup> Por. J. Tischner, *Nadzieja mimo wszystko*, s. 228–231.



- Fisher W. R., *Homo Narrans. The Narrative Paradigm: In the Beginning*, „Journal of Communication (pre-1986)” 35 (1985), s. 74–89.
- Galkowski S., *Granica filozofii. Metafora w filozofii na przykładzie języka Józefa Tischnera*, w: *Filozofia w literaturze, literatura w filozofii*, red. A. Iskra-Paczkowska, S. Galkowski, M. Stanisław, Rzeszów 2013, s. 42–51.
- Glinkowski W. P., *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja” 34 (2016), s. 71–90.
- Haldane J., *Admiring the High Mountains: The Aesthetics of Environment*, „Environmental Values” 3 (1994), s. 97–106.
- Heller M., *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Kraków 1995.
- Heller M., *Nieliniowy model ewolucji nauki*, w: M. Heller, *Filozofia nauki*, Kraków 2009, s. 84–92.
- Hohenberg P., *An introduction to consistent quantum theory*, „Review of Modern Physics” 82 (2010), s. 2835–2844.
- Houellebecq M., *Cząstki elementarne*, Warszawa 2020.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, Warszawa 2004.
- Kot D., *Człowiek we wnętrzu metafor*, „Logos i Ethos” 32 (2012), s. 157–174.
- Kot D., *Filozofowie i górale*, w: J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018, s. 139–165.
- Kot D., *Metaforyczność źródła w myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, „Zeszyty Naukowe UEK” (2016) nr 4, s. 49–63, <https://doi.org/10.15678/ZNUEK.2016.0952.0404>.
- Królikowski A., „*Medytacje Tischneriańskie*”, <https://portal.tezeusz.pl/2009/03/06/medytacje-tischnerianskie> (26.01.2023).
- Melville H., *Moby Dick, czyli biały wieloryb*, t. 1, Warszawa 2018.
- Meroi N., *Non ti farò aspettare: tre volte sul Kangchendzonga*, Milano 2015.
- Messner R., *Salviamo le montagne. Un appello di Reinhold Messner*, Milano 2020.
- Formica M., Jakob M., *Commento*, w: F. Petrarka, *La lettera del Ventoso*, Verbania 2021.
- Petrarka F., *Mont Ventoux*, w: F. Petrarka, *Pisma podróżnicze*, przeł. i oprac. W. Olszaniec, Warszawa 2009, s. 42–59.
- Rogowski R. E., *Mistyka gór*, Wrocław 1983.
- Selby E., *The Philosophy of Climbing*, <https://www.acropolisla.org/post/the-philosophy-of-climbing> (aktualizacja: 24 maja 2022 r., konsultacja: 11.03.2023).
- Steiner G., *Rzeczywiste obecności*, Gdańsk 1997.
- Tischner J., *Alfabet Tischnera*, Kraków 2012.

- Tischner J., *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 5–10.
- Tischner J., *Dwie metafory początku*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 22–33.
- Tischner J., *Filozofia — dramat — metafora*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 11–21.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paris 1990.
- Tischner J., *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018.
- Tischner J., *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017.
- Tischner J., *Myślenie religijne*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 370–393.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, w: J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 7–19.
- Tischner J., *Myślenie z wnętrza metafory*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 510–526.
- Tischner J., *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020.
- Tischner J., *Perspektywy hermeneutyki*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 93–128.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
- Tischner J., *Spór w królestwie metafor*, w: *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Kraków 1988, s. 57–68.
- Tischner J., *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021.
- Wołowski L., *Agatologiczne implikacje paradoksu „walki transcendentaliów” u Hansa Ursy von Balthasara i Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 1 (2019), s. 45–64.