

Kamil Trombik

 <https://orcid.org/0000-0003-0235-9490>

 kamil.trombik@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Problematyka egzystencjalna w ujęciu wybranych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej

 <https://doi.org/10.15633/lie.31102>

Abstrakt

Problematyka egzystencjalna w ujęciu wybranych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej

Przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej znani są z osiągnięć na gruncie logiki, metodologii nauk czy teorii poznania. Godny odnotowania jest fakt, że uczniowie i następcy Kazimierza Twardowskiego zajmowali się również problematyką specyficzną dla innych działów filozofii. Niektórzy podejmowali w swoich pracach refleksję nad egzystencjalnymi problemami człowieka (m.in. zagadnienie sensu życia, problem cierpienia, stosunek do przemijania i śmierci). Przedmiotem artykułu jest problematyka egzystencjalna w ujęciu wybranych reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej, takich jak Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Władysław Witwicki, Tadeusz Czeżowski czy Józef Maria Bocheński. W tekście postaram się wskazać kluczowe cechy filozofii egzystencjalnej w szkole lwowsko-warszawskiej oraz umiejscowić poglądy przedstawicieli szkoły na tle innych tradycji filozoficznych.

Słowa kluczowe: szkoła lwowsko-warszawska, egzystencjalizm, sens życia, samobójstwo, cierpienie, Tatarkiewicz, Czeżowski, Bocheński, Kotarbiński, Witwicki

Abstract

Existential issues in the view of selected representatives of the Lvov-Warsaw School

Representatives of the Lvov-Warsaw School are known for their achievements in the field of logic, methodology, or epistemology. It is worth adding, however, that Kazimierz Twardowski's students and successors also dealt with issues specific to other branches of philosophy. Some of them reflected on human existential problems, including the issue of the meaning of life, the problem of suffering, the attitude to evanescence and death. The subject of the paper is existential issues from the perspective of selected representatives of the Lvov-Warsaw School, such as Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Władysław Witwicki, Tadeusz Czeżowski and Józef Maria Bocheński. In this paper I try to point out the key features of existential philosophy in the Lvov-Warsaw School and to place the views of the School's representatives in the context of other philosophical traditions.

Keywords: Lvov-Warsaw School, existentialism, meaning of life, suicide, suffering, Tatarkiewicz, Czeżowski, Bocheński, Kotarbiński, Witwicki

Fenomen szkoły lwowsko-warszawskiej jest od wielu lat przedmiotem analiz zarówno w Polsce, jak i za granicą¹. Przedstawiciele szkoły wykazywali wszechstronne zainteresowania filozoficzne. Chociaż w obiegu międzynarodowym są znani przede wszystkim z osiągnięć na gruncie logiki, metodologii nauk czy teorii poznania, to zajmowali się również problematyką specyficzną dla innych działów filozofii². Godny odnotowania jest fakt, że niektórzy myśliciele związani ze szkołą lwowsko-warszawską podejmowali w swoich pracach refleksję nad zagadnieniami mieszczącymi się w obszarze szeroko rozumianej filozofii człowieka. Interesowały ich między innymi egzystencjalne problemy człowieka, jak np. zagadnienie sensu życia, problem cierpienia czy stosunek do przemijania i śmierci.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest problematyka egzystencjalna w ujęciu wybranych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, takich jak Władysław Witwicki, Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Józef Maria Bocheński czy Tadeusz Czeżowski³. W kolejnych partiach tekstu postaram się wskazać na kluczowe cechy filozofii egzystencjalnej w owej szkole oraz umiejscowić poglądy reprezentantów szkoły na tle innych tradycji filozoficznych. Choć znaczna część filozoficznego dorobku szkoły lwowsko-warszawskiej spotkała się już z poważną recepcją, problematyka egzystencjalna w ujęciu przedstawicieli tej szkoły była jak dotąd przedmiotem znacznie mniejszej liczby opracowań⁴. Jest to o tyle zaskakujące, iż — co również postaram się

1 Zob. np. A. Betti, M.A. Van der Schaar, *The Road from Vienna to Lvov. Twardowski's Theory of Judgment between 1894 and 1897*, „Grazer Philosophische Studien” 67 (2004), s. 1–20, <https://doi.org/10.1163/18756735-90000821>; J. Cavallin, *Content and object. Husserl, Twardowski and psychologism*, Dordrecht 1997, <https://doi.org/10.1007/978-94-017-1160-9>.

2 Przykładowo można tu wskazać istotne osiągnięcia przedstawicieli szkoły w zakresie ontologii (Kotarbiński), etyki (Czeżowski, Kotarbiński, Tatarkiewicz, Ossowska) czy historii filozofii (Tatarkiewicz, Świeżawski).

3 Myślicieli tych powszechnie zwykło się uważać za przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. Zob. np. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 338–339; J. Woleński, *Lvov-Warsaw School* [online], <https://plato.stanford.edu/entries/lvov-warsaw> (07.11.2023).

4 Do wyjątków należą m.in. takie prace, jak: D. Łukasiewicz, *Analiza i egzystencja w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego i Mariana Przełęckiego*, „Analiza i Egzystencja” 15 (2011), s. 11–25; S. Konstańczak, *Egzystencjalne znaczenie cierpienia w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, „Filo-Sofija” 11 (2011) nr 13/14, s. 629–642; A. Dziedzic, *Józef Maria Bocheński o sensie życia*, „Filo-Sofija” 13 (2013) nr 21, s. 85–98.

zasygnalizować w artykule — problematyka ta stanowi istotny element twórczości wspomnianych wyżej myślicieli tej szkoły.

Ze względu na objętość artykułu problematyka egzystencjalna w szkole lwowsko-warszawskiej zostanie omówiona jedynie w oparciu o wybrane kwestie, takie jak zagadnienie sensu życia, problem cierpienia i stosunek do dobrowolnej śmierci.

Szkoła lwowsko-warszawska w kontekście XX-wiecznej problematyki egzystencjalnej

Refleksja nad szeroko rozumianą problematyką egzystencjalną stanowi istotny element tradycji filozoficznej⁵. W dziejach zachodniej filozofii namysł nad egzystencjalnymi problemami człowieka podejmowali już starożytni myśliciele. Po wczesnym okresie filozofii starożytnej, zdominowanej zagadnieniami z obszaru filozofii przyrody, problematykę egzystencjalną podjął m.in. Platon⁶, a do pewnych kwestii z tym związanych nawiązywał też Arystoteles⁷. Zagadnienia te stanowiły również trzon hellenistycznych szkół filozoficznych, zwłaszcza stoicyzmu (Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz) i epikureizmu (Epikur, Lukrecjusz). Do problematyki egzystencjalnej powracano wielokrotnie w kolejnych epokach. Dyskusje na temat blasków i cieni ludzkiej egzystencji — zwłaszcza w wymiarze jednostkowym — nabrały na znaczeniu także w minionym stuleciu, stając się fundamentem takich nurtów intelektualnych, jak egzystencjalizm, filozofia życia czy filozofia dialogu⁸.

5 Trafnie zauważył Tatarkiewicz, że „jeśli nazwać egzystencjalistami [...] wszystkich tych, co z egzystencji człowieka czynili ośrodek filozofii i przez jej pryzmat patrzyli na świat, to egzystencjaliści bywali zawsze” (W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 2009, s. 397).

6 Dobrym punktem odniesienia jest tu np. dialog „Fedon”, w którym pojawia się namysł nad przemijalnością i śmiercią, a jednym z istotnych motywów dzieła jest stosunek jednostki do własnej skończoności, wyrażony przez Sokratesa ideą filozofii jako „wprawiania się” w umieraniu. Por. np. J. Grzybowski, *Platońska lekcja śmierci — troska o umieranie*, „Kwartalnik Filozoficzny” 11 (2012) z. 2, s. 104.

7 Por. W. Wilowski, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, Poznań 2010, s. 44–61.

8 Zob. np. M. Warnock, *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2005; T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 1–2, Kraków 2009.

Przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej formowali i rozwijali swoje poglądy w okresie, kiedy zagadnienia egzystencjalne były żywo dyskutowane, zwłaszcza we Francji (Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Albert Camus, Emil Cioran) i w Niemczech (Karl Jaspers, Martin Heidegger). Znamienne, że filozofowie szkoły zasadniczo stronili od podejścia do problematyki egzystencjalnej, jaką preferowali wspomniani myśliciele. Co więcej, w niektórych przypadkach wykazywali daleko posunięty krytycyzm w stosunku do sposobu uprawiania filozofii przez niektórych egzystencjalistów. Za przykład niech posłużą słowa czołowego reprezentanta szkoły lwowsko-warszawskiej, Kazimierza Ajdukiewicza, który tak oto pisał w 1937 roku na temat rozwijającego się wtedy nurtu filozofii egzystencjalnej:

M. Heidegger, twórca nowego kierunku w filozofii współczesnej, występującego pod nazwą filozofii egzystencjalnej. W filozofii tego myśliciela spotyka się subtelne nieraz spostrzeżenia psychologiczne zmieszane z karykaturalną skłonnością do hipostaz słownych i do tworzenia neologizmów, które brak jasnego sensu zastępują sugestywnym brzmieniem słów. Powstaje stąd mało zrozumiała całość, mogąca jednakowoż wywołać nastrój i mająca pozory głębi⁹.

Ajdukiewicz, charakteryzując dalej filozofię egzystencjalną i filozofię życia, nie szczędził krytycznych uwag, pisząc między innymi, że „ta filozofia życia podana jest na podłożu mętnej oraz nieodpowiedzialnej metafizyki, która musi budzić niechęć wśród umysłów wyszkolonych na metodach rzetelnej i odpowiedzialnej pracy naukowej”¹⁰. Tego typu krytyczne opinie można uznać za efekt odmiennych założeń co do sposobu uprawiania filozofii¹¹. Podobne oceny warto więc rozpatrywać w kontekście bardziej ogólnych poglądów na naturę filozofii, jakie dominowały wśród przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, a które wywodziły się już od twórcy szkoły — Kazimierza Twardowskiego.

9 K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1: *Wybór pism z lat 1920–1939*, Warszawa 1985, s. 254.

10 K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, s. 256.

11 W świetle logistycznego antyirrationalizmu — deklarowanego przez Ajdukiewicza — proponowana przez niego ocena filozofii w stylu Heideggera budzi znacznie mniejsze kontrowersje.

Twardowski wielokrotnie wypowiadał się na temat sposobu uprawiania filozofii. Jego poglądy w tej kwestii stały się z czasem fundamentem działalności filozoficznej myślicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. W kontekście pytania „jak uprawiać filozofię?” Twardowski udzielał licznych rad i wskazówek. Po pierwsze, według niego istotne jest wszechstronne — dziś powiedzielibyśmy: interdyscyplinarne — podejście do uprawiania refleksji filozoficznej. „Kto się chce poświęcić filozofii, kto pragnie na jej polu z pożytkiem pracować, ten winien sobie przyswoić zarówno odpowiednie wykształcenie humanistyczne, jak matematyczno-przyrodnicze”¹². Kryło się za tym przekonanie, że refleksja filozoficzna — o ile chce sprostać wymogom stawianym przez współczesną kulturę — nie może być uprawiana w izolacji od wyników innych nauk. Po drugie, Twardowski był zwolennikiem filozofii typu racjonalistycznego, dla której podstawowym narzędziem (a zarazem filarem) jest logika, służąca głównie rozjaśnianiu myśli, wprowadzaniu do niej pojęciowego ładu¹³. Stąd płynęły postulaty, aby język filozofii był możliwie jasny, klarowny i precyzyjny, a tezy filozoficzne — dobrze uzasadnione. Uchybienia w tym zakresie Twardowski oceniał bardzo krytycznie¹⁴, sugerując wręcz, iż „niejasność stylu niektórych filozofów nie jest nieuchronnym następstwem czynników tkwiących w przedmiocie ich wywodów, lecz ma swe źródło w mętności i niejasności ich sposobu myślenia”¹⁵. Po trzecie, niezależnie od sympatii i antypatii w stosunku do różnych kierunków filozoficznych, uczony powinien zachowywać dystans i naukowy krytycyzm. Ten aspekt został szczególnie mocno wyeksponowany

12 K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, s. 194.

13 Zob. np. A. Brożek, *Twardowski i analiza filozoficzna*, w: *Rozum i wola. Kazimierz Twardowski i jego wpływ na kształt kultury polskiej XX wieku*, red. J. Jadacki, Lublin 2021, s. 271–297. Por. z wypowiedzią Kotarbińskiego: „chcąc pokrótce scharakteryzować to, co było znamienne dla tej grupy myślicieli [przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej — K. T.], najlepiej będzie można nazwać ją szkołą poprawności w rozumowaniu i wypowiedziach słownych” (T. Kotarbiński, *Mistrzostwo i humanizm. Rozmowa z profesorem Tadeuszem Kotarbińskim*, „Studia Filozoficzne” [1976] nr 3, s. 5).

14 Podobne podejście deklarował np. Władysław Tatarkiewicz. Dobrze ilustruje to następująca wypowiedź: „Za mój obowiązek pisarza mam przede wszystkim: wyłożyć rzecz prosto i jasno. Uważam za ciężki zarzut, gdy ktoś mi powie, że mnie nie zrozumiał [...]. W młodych latach męczyłem się nieraz nad cudzymi ciemnymi książkami; teraz, gdy nie rozumiem, raczej rezygnuję z lektury. Może czasem na tym tracię, ale częściej zyskuję. Jest na szczęście dość jasnych książek do czytania” (W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, Warszawa 1986, s. 13).

15 K. Twardowski, *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, „Ruch Filozoficzny” 5 (1919) nr 2, s. 26.

przez Twardowskiego podczas jego przemówienia otwierającego działalność Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w 1904 roku:

Polskie Towarzystwo Filozoficzne nie będzie służyło żadnemu kierunkowi filozoficznemu wyłącznie, albowiem pragnie objąć sobą wszelkie kierunki. Chce być wolne od wszelkiej jednostronności, chce być jak najbardziej wszechstronnym. Jedynym dogmatem Towarzystwa będzie przekonanie, że dogmatyzm jest największym wrogiem wszelkiej pracy naukowej. Chcemy, aby wszystkie kierunki pracy i poglądów w naszym Towarzystwie ku jednemu zmierzały celowi: ku wyświeetleniu prawdy. Droga ku temu jest naukowy krytycyzm¹⁶.

Przytoczona myśl Twardowskiego dobrze oddaje metafilozoficzne nastawienie wielu późniejszych sukcesorów szkoły lwowsko-warszawskiej.

Tego typu podejście do uprawiania filozofii, które z czasem stało się fundamentem metodologicznym szkoły¹⁷, wzbudzało niekiedy kontrowersje wśród innych filozofów polskich¹⁸. Pomijając w tym miejscu motywowane politycznie ataki marksistów na przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, jakie miały miejsce po II wojnie światowej¹⁹, swoje zastrzeżenia zgłaszali też inni myśliciele, nieprzekonani do wizji uprawiania filozofii, jaką preferowali „Twardowszczyzy” — jak ironicznie określano intelektualnych następców Twardowskiego. Zastrzeżenia wobec poglądów niektórych filozofów omawianej szkoły podzielał m.in. Henryk Elzenberg, myśliciel bardzo uwrażliwiony na problematykę egzystencjalną, a przy tym krytycznie nastawiony do pewnych

16 K. Twardowski, *Przemówienie inauguracyjne z okazji otwarcia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny Warszawski” 7 (1904), s. 242.

17 Por. A. Brożek, M. Będkowski, A. Chybińska, S. Ivany, D. Traczykowski, *Antyirracjonalizm. Metody filozoficzne w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Warszawa 2020.

18 Nie zmienia to faktu, że działalność filozofów szkoły lwowsko-warszawskiej wpłynęła znacząco na kształt i specyfikę wielu gałęzi polskiej filozofii powojennej, co dobrze ilustrują m.in. prace Jacka Jadackiego. Zob. np. J. Jadacki, *Filozofia polska XIX i XX wieku*, t. 2: *Wiek XX*, Warszawa 2015.

19 Zob. R. Kuliniak, M. Pandura, Ł. Ratajczak, *Filozofia po ciemnej stronie mocy. Krucjaty marksistów i komunistów polskich przeciwko Lwowskiej Szkole Filozoficznej Kazimierza Twardowskiego. Część pierwsza: lata 1945–1951*, Kęty 2018.

stanowisk epistemologicznych, metafizycznych i etycznych²⁰, akceptowanych w szkole lwowsko-warszawskiej²¹. Wskazać tu można np. podzielany w szkole antyirracjonalizm (jak w deklaracjach Ajdukiewicza²²) czy ontologiczny naturalizm w wydaniu takich filozofów, jak Kotarbiński (stanowisko reizmu²³).

Świadectwem zmagania Elzenberga z kwestiami egzystencjalnymi jest m.in. dziennik filozoficzny *Kłopot z istnieniem*²⁴. Na kartach tej książki Elzenberg kładzie nacisk na nieodzowność antynaturalistycznej metafizyki, której problemy — a wśród nich także zagadnienia związane np. z pytaniem o sens życia — mają być wyrazem egzystencjalnych niepokojów człowieka, jak najbardziej zasługujących na uwagę filozofii²⁵. Elzenberg nie był zwolennikiem zawężania obszaru filozoficznych dociekań, np. do logicznej analizy języka, co popularyzowano zwłaszcza wśród neopozytywistów. Przychylnie postrzegał różnicowanie w obrębie filozofii, poważnie traktując pytania i problemy nierozwiązywalne na gruncie naukowo zorientowanej filozofii. Ślady polemiki z tego typu filozofią dostrzec można np. w wypowiedzi z 1951 roku, kiedy zwracał uwagę, iż

w filozofii nie o to chodzi, żeby osiągnąć wynik określony i ostateczny; raczej o coś wręcz przeciwnego: żeby wbrew jednostronnym naciskom, specyficznym dla każdej epoki, wszystkie rozsądne możliwości rozumienia świata pozostawić

20 Zob. np. S. Konstańczak, *Henryka Elzenberga krytyka koncepcji etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 26 (2017) nr 4, s. 339–354.

21 Należy dodać, że krytycyzm Elzenberga nie był skierowany przeciwko całej szkole; nie dotyczył np. Czeżowskiego. Zob. R. Kleszcz, *Dwie metafizykie: Elzenberg a Szkoła Lwowsko-Warszawska*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 26 (2017) nr 4, s. 313–314.

22 Zaproponowany przez Ajdukiewicza „logistyczny antyirracjonalizm” miał stanowić — według deklaracji tego filozofa — podstawę ideową szkoły lwowsko-warszawskiej: „po pierwsze antyirracjonalizm, a więc postulat uznawania tylko takich twierdzeń, które są uzasadnione w sposób dostępny kontroli; po wtóre postulat jasności pojęciowej i językowej ścisłości. Oprócz tych dwóch rysów, należałoby szczególnie podkreślić, jako trzeci, przyswojenie sobie logistycznego aparatu pojęciowego i wybitny wpływ logiki symbolicznej” (K. Ajdukiewicz, *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 37 (1934) z. 4, s. 399).

23 Zob. np. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, s. 219.

24 H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994.

25 Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, s. 58.

otwarte. Człowiek, by się nie udusić, potrzebuje tych na wszystkie strony wolnych perspektyw²⁶.

Mając to na uwadze, bardziej zrozumiałe wydać się mogą powody, dla których Elzenberg z krytycyzmem podchodził do tradycji intelektualnej szkoły lwowsko-warszawskiej²⁷. Elzenberg postrzegał „Twardowszczyków” zasadniczo jako filozofów zachowujących dystans względem problemów metafizyki, w czym do pewnego stopnia miał rację. Niektórzy przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej byli bowiem krytycznie nastawieni do różnych zagadnień metafizyki, niejednokrotnie przedkładając skrupulatną analizę problemów obecnych np. we współczesnych naukach szczegółowych nad wysoce spekulatywną (nierzadko w wydaniu systemowym, jak np. w heglizmie czy arystotelizmie) filozofię operującą niejednoznacznymi terminami. Tendencje empirystyczne i racjonalistyczne, rozpowszechnione w środowisku szkoły, wydały się Elzenbergowi zbyt jednostronne. Dla tego myśliciela filozofia ma bowiem nie tylko wymiar teoretyczny, lecz także praktyczny, moralny; niekiedy bywa wręcz ściśle związana ze sposobem życia i postępowania²⁸.

Stanowisko Elzenberga wobec szkoły lwowsko-warszawskiej może podzielać wielu myślicieli, którym bliska jest np. filozofia typu fenomenologicznego czy hermeneutycznego. Jednak w kontekście prac, jakie zostawili po sobie istotni reprezentanci tej szkoły, ocena Elzenberga wydaje się uproszczona, a niekiedy wręcz niesprawiedliwa. Faktem jest, że wśród następców Twardowskiego byli myśliciele, którzy zajmowali się problematyką metafizyczną, i którzy nie stronili również od kwestii antropologicznych²⁹. Podobnie jak w przypadku egzystencjalistów francuskich czy niemieckich, interesowały ich też problemy oraz pytania dotyczące sensu życia, szczęścia, cierpienia,

26 H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, s. 364.

27 Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, s. 336–341.

28 Idea ta może przypominać zaproponowaną przez Pierre’a Hadota koncepcję filozofii jako „ćwiczenia duchowego”.

29 Nawiasem mówiąc, niektórzy z nich — jak np. Czeżowski — bardzo pozytywnie wypowiadali się na temat Elzenberga, a nawet z aprobatą odwoływali się do jego poglądów. Zob. np. T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław 1989, s. 204, 298.

przemijania, samobójstwa czy śmierci³⁰. Zainteresowanie tymi zagadnieniami — w przypadku niektórych filozofów szkoły lwowsko-warszawskiej — można odbierać jako efekt specyficznego rozumienia filozofii, które nie było wcale tak odległe od propozycji Elzenberga. Warto oddać tu głos chociażby Tatarkiewiczowi, który uważał, iż filozofia ma — obok celów teoretycznych — także historycznie ugruntowane cele praktyczne: „filozofowie chcieli nie tylko poznać świat, ale go ocenić i ustalić, jak w nim należy żyć i umierać; i chcieli, aby filozofia była nie tylko nauką, ale także sztuką życia, dla szczęśliwych zachętą do cnoty, a dla nieszczęśliwych pociechą”³¹. Tatarkiewicz jest zresztą dobrym przykładem przedstawiciela szkoły lwowsko-warszawskiej, który deklarował się jako myśliciel głęboko zainspirowany filozofią jednego z prekursorów egzystencjalizmu, Blaise Pascala. W latach 70. XX wieku, a więc już w ostatnim okresie swojej pracy badawczej, przyznawał, iż jako filozofowi bliskie mu było Pascalowe „stwierdzenie bezradności racjonalnych metod wobec życiowo najdonioślejszych zagadnień. I bliskie uznanie «porządku serca» obok porządku rozumu”³².

Oprócz wspomnianych już autorów (Witwicki, Kotarbiński, Tatarkiewicz, Bocheński, Czeżowski), którzy na kartach swoich prac często analizowali kwestie egzystencjalne, do tematyki tej nawiązywali także inni myśliciele z kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej, jak Izidora Dąmbaska, Edward Csátó czy Mieczysław Milbrandt³³. Świadczy to o tym, że problematyka egzystencjalna nie była tylko marginalnym obszarem dociekań przedstawicieli szkoły,

30 Szkoła lwowsko-warszawska wraz ze swoim filozoficznym programem (wyrażonym zwłaszcza przez Twardowskiego i Ajdukiewiczza), dalekim od założeń rozwijającego się egzystencjalizmu, nie była w tym wypadku całkowicie odosobniona. Przykładowo, wczesny Wittgenstein — jako reprezentant antynaturalistycznego racjonalizmu — nie stronił całkowicie od problematyki egzystencjalnej, a nawet zamknął *Traktat logiczno-filozoficzny* uwagami na temat sensu życia i świata, dając tym samym wyraz, iż są to kluczowe — choć nierozstrzygalne („niewyraźalne”, „mistyczne”) — kwestie egzystencjalne, istotne z punktu widzenia życia jednostki. Zob. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2012, <https://doi.org/10.4324/9781315884950>.

31 W. Tatarkiewicz, „Droga do filozofii” i inne rozprawy filozoficzne, t. 1, Warszawa 1971, s. 50.

32 W. Tatarkiewicz, *Parerga*, Warszawa 1978, s. 136. Należy dodać, że Tatarkiewicz podkreślał istotne rozbieżności między filozofią Pascala a XX-wiecznym egzystencjalizmem w wydaniu Heideggera czy Sartre’a. Zob. W. Tatarkiewicz, *Parerga*, s. 126.

33 Zob. I. Dąmbaska, „Próba kontaktu” z myślą filozoficzną Henryka Elzenberga (1887–1967), „Znak” 159 (1967), s. 1121–1127; I. Dąmbaska, *Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej*, „Znak” 374 (1986), s. 50–71;

lecz stanowiła ważny, choć mało znany element jej filozoficznego dorobku. W tym kontekście może się pojawić pytanie o specyfikę tego dorobku, zwłaszcza na tle odmiennych nurtów podejmujących w XX wieku refleksję nad egzystencjalnymi problemami człowieka. Dalsza część artykułu będzie próbą odpowiedzi na to pytanie, a zaproponowane analizy będą odnosiły się do wybranych idei filozoficznych Witwickiego, Tatarkiewicza, Czeżowskiego, Kotarbińskiego i Bocheńskiego.

Szkoła lwowsko-warszawska wobec egzystencjalnych problemów człowieka (w oparciu o wybrane przykłady)

Wspomniani reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej aktywnie uczestniczyli w dyskusjach nad egzystencjalnymi problemami człowieka. W obszarze ich zainteresowania mieściły się m.in. takie zagadnienia, jak problem sensu życia (Bocheński, Czeżowski, Kotarbiński), kwestia cierpienia (Tatarkiewicz, Czeżowski) czy stosunek do samobójstwa (Witwicki, Kotarbiński). W wielu przypadkach tematy te były podejmowane w powiązaniu z problematyką światopoglądową, nierzadko też pojawiały się w kontekście dobrze znanych z historii filozofii dyskusji nad sztuką szczęśliwego życia (Tatarkiewicz). Wyzwania egzystencjalne analizowano zarówno w odniesieniu do jednostki, jak i życia społecznego, uwzględniając przy tym ich wymiar moralno-etyczny (Kotarbiński, Czeżowski), niekiedy także z naciskiem na perspektywę pedagogiczną (Witwicki).

W przeciwieństwie do popularnych w XX wieku nurtów fenomenologicznych czy hermeneutycznych, filozofowie szkoły lwowsko-warszawskiej podejmowali kwestie egzystencjalne zwykle w duchu analitycznym, choć niektórzy mieli też świadomość ograniczeń tej metody³⁴. Mimo to w ich pracach powszechne były subtelne analizy pojęciowe, dążenie do pojęciowego ładu i klarowności. Słowa i wyrażenia wieloznaczne — jak „sens życia”,

E. Csato, *Sartre'owskie piekło samotności*, „Nowiny Literackie” 1 (1947) nr 33, s. 5; M. Milbrandt, *Filozofia egzystencjalna Gabriela Marcela*, „Przegląd Filozoficzny” 43 (1947) z. 1–4, s. 137–147.

34 J. M. Bocheński, *„Sens życia” i inne eseje*, Warszawa 1993, s. 7–8.

„szczęście”, „cierpienie” itp. — starali się precyzować, co widać chociażby w pracach Tatarkiewicza, Bocheńskiego czy Czeżowskiego³⁵. Tego typu podejście wpisywało się zresztą w fundament metodologiczny szkoły lwowsko-warszawskiej. Pozostawało też odległe od sposobu filozofowania, który przyjęli tacy myśliciele, jak wspomniany już przez Ajdukiewicza Heidegger oraz jego kontynuatorzy, przedkładający zwykle niejednoznaczny, poetycki język metafor, aluzji i poetyckich obrazów nad drobiazgową analizę logiczno-językowe, definicje, klasyfikacje itd.

Znamienne, że choć problematyka egzystencji ludzkiej była jednym z kluczowych obszarów filozofii XX wieku, myśliciele szkoły lwowsko-warszawskiej stronili od cytowania prac filozofów związanych z popularnymi wówczas kierunkami, jak wspomniany już egzystencjalizm czy filozofia życia. W niektórych przypadkach (np. u Tatarkiewicza) analizy dotyczące indywidualnych i społecznych dylematów, przed którymi staje współczesny człowiek, nawiązywały do dziedzictwa filozofii starożytnej (Platon, Arystoteles, Epikur, Seneka, Marek Aureliusz, Augustyn z Hippony), z uwzględnieniem prac niektórych filozofów nowożytnych (np. Montaigne, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche). Jeśli już odwoływano się do XX-wiecznego egzystencjalizmu, czyniono to w celach polemicznych³⁶. Przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej zaproponowali odmienne podejście do problematyki egzystencji ludzkiej.

Ilustracją tego specyficznego podejścia do zagadnień egzystencjalnych były chociażby prace poświęcone problemowi sensu życia. Kwestia ta interesowała m.in. Bocheńskiego i Czeżowskiego. Obaj myśliciele podchodzili do problemu z uwzględnieniem perspektywy analitycznej, dokonując niezbędnych ustaleń terminologicznych poprzedzających dyskusję nad właściwym problemem. Charakterystyczne w ich pracach było też pozytywne ustosunkowanie się do pytań o „sens życia”. W przeciwieństwie do części egzystencjalistów, którzy wypowiadali się o absurdzie ludzkiej egzystencji (Camus), bezsensowności istnienia (Cioran) czy permanentnym poczuciu rozpaczy i lęku wobec

35 Zob. np. T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, s. 171.

36 Zob. np. T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*, Warszawa 1965, s. 156; J. M. Bocheński, *„Sens życia” i inne eseje*, s. 12.

świata oraz innych osób, reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej kreślili odmienny obraz natury człowieka. I tak na przykład Bocheński, dostrzegając osobisty wymiar pytania o sens życia („sprawa sensu życia jest sprawą prywatną”), argumentował, że wiąże się on zasadniczo z: (a) dążeniem do jakiegoś celu³⁷, (b) „używaniem chwili”³⁸. To dwustronne oblicze „sensu życia” można zilustrować następującą wypowiedzią Bocheńskiego:

Dążenie do jakiegoś celu nadaje najczęściej ten sens mojemu życiu, muszę więc dbać, aby mi nie brakło celów. Ale sens znaleźć można nie tylko w dążeniu, bo daje je także, i w wysokiej mierze, używanie chwili. Umieć jej używać, potrafić cieszyć się tym, co mi jest dane teraz, obecnie, jest bardzo wielką rzeczą; wypada mi świadomie się jej uczyć. Życie ludzkie nie jest jednym jedynym szeregiem dążeń, ale składa się na nie cały pęk małych szczegółów. Nie trzeba się dać uwieść przez Jedno Jedyne, przez Wielką Sprawę, ale umieć zadowalać się wielością małych i przelotnych zadowoleń³⁹.

Analizując refleksje Bocheńskiego na temat sensu życia, można dostrzec w poglądach autora idee bliskie myślicielom starożytnym. Dostrzegalne są na przykład odniesienia do epikureizmu („używanie chwili”), stoicyzmu (idea samodyscypliny, akceptacja zrzędzeń i przeciwności losu) czy arystotelizmu (pochwała umiarkowania)⁴⁰. Bocheńskiego cechuje przy tym swoisty optymizm — według filozofa poczucie sensu życia jest relatywnie łatwo osiągalne. Nawet doświadczenie „sytuacji granicznych” (Jaspers), jak ból i cierpienie,

37 Jeśli chodzi o szkołę lwowsko-warszawską, to powiązanie idei sensu życia z celowością ludzkich działań jeszcze przed Bocheńskim akcentował wyraźnie promotor etyki niezależnej i realizmu praktycznego Tadeusz Kotarbiński. Zob. T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1986, s. 18–22; A. Brożek, J. Jadacki, *Minimalizm etyczny Tadeusza Kotarbińskiego*, „Etyka” 39 (2006), s. 48–71, <https://doi.org/10.14394/etyka.428>. W kwestii relacji między sensem a celem życia zob. także: A. Płoszczynek, *Czy sens życia jest tym samym co cel życia? Rozważania aksjologiczne*, „Analiza i Egzystencja” 37 (2017), s. 43–60, <https://doi.org/10.18276/aie.2017.37-03>.

38 Znamienne, że choć Bocheński był osobą duchowną, to nie wiązał wprost problemu sensowności ludzkiego życia z odniesieniami religijnymi.

39 J. M. Bocheński, „Sens życia” i inne eseje, s. 21–22.

40 Zob. także J. M. Bocheński, *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1992; J. Stanisławek, *Podręcznik mądrości tego świata Józefa Marii Bocheńskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 71 (2021), s. 248, <https://doi.org/10.14394/edufil.2021.0010>.

nie stanowi wyzwań na tyle dojmujących, by jednostka nie mogła nadać sensu swojemu egzystowaniu.

Podobny optymizm cechował Czeżowskiego — z tym zastrzeżeniem, że w jego poglądach kwestia sensu życia nie stanowi już wyłącznie „sfery prywatnej”, lecz ma też swoje odniesienia społeczne. Stąd pochwała aktywizmu i zaangażowania w działania publiczne. Sens życia jednostki jest ściśle związany z osobistym samodoskonaleniem oraz pracą na rzecz dobra ogółu w realizacji celów indywidualnych i społecznych:

Trzeba tak żyć, aby wartości życiowe mogły się rozwijać i potęgować. To treść humanitaryzmu, ceniącego każde życie ludzkie jako takie. Dochodzimy w ten sposób do pojęcia sensu życia o treści podobnej do tej, którą poprzednio ujęliśmy jako sens wewnętrzny i sens społeczny życia czynnego; tam bowiem chodziło także o działalność zmierzającą ku rozwijaniu własnej osobowości i pomnażaniu dóbr służących życiu społecznemu. Jeżeli zaś życie samo przez się jest dobre, to posiada sens — także sens filozoficzny — jako składnik wszechświata⁴¹.

Czeżowski postrzega sens ludzkiego życia w kontekście znacznie mocniejszego, ontologicznego stanowiska głoszącego, że świat posiada sens jako całość. Niektórzy mogą nabrać w tym miejscu wątpliwości i zapytać o podstawy takiego rozstrzygnięcia. Czeżowski jest w tej kwestii nieco powściągliwy, zwracając uwagę, że „sensem świata nazywamy jego logiczną i przez to harmonijną budowę”⁴². Życie indywiduum zostaje więc wplecione w „sensowność”, inteligibilność całego uniwersum; być może z tego względu Czeżowski nieco na uboczu stawia kwestię doświadczeń egzystencjalnych, ujmowanych z perspektywy podmiotu.

Życie to jakby zadanie, które człowiek otrzymuje do rozwiązania — sens życia zaś to rozwiązanie, które trzeba znaleźć. Zadania, przypadające różnym ludziom, różnią się między sobą; jedno życie jest łatwe, inne trudniejsze, niektóre bardzo trudne. Określa je sytuacja życiowa, w zarysach narzucona jednostce z zewnątrz

41 T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu*, s. 159.

42 T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław 1989, s. 174.

i z góry, lecz także sam człowiek układa ją sobie w pewnym stopniu. Nada sens swojemu życiu, kto znajdzie właściwe rozwiązanie⁴³.

Podobnie jak Bocheński, tak i Czeżowski zdaje się tutaj podążać śladem starożytnych; przy czym ten drugi zdaje się kłaść większy nacisk na ideę, że los ludzki stanowi w istocie wypadkową przypadku i konieczności (przeznaczenia), które jednostka przyjmuje i akceptuje, a tam, gdzie ewentualnie zachodzi taka możliwość — usiłuje ten los kreować.

Problem sensu życia związany jest m.in. z kwestią cierpienia. To klasyczne zagadnienie filozoficzne wybrzmiało także w pracach XX-wiecznych myślicieli, prowokując do przemyślenia idei ludzkiego losu w kontekście powszechności cierpienia. Na przestrzeni ostatnich dekad niektórzy zaproponowali nawet rozwiązania terapeutyczne, zogniskowane na poszukiwaniu sensu własnej egzystencji mimo doświadczonych cierpień (np. projekt logoterapii Frankla). Przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej również podejmowali namysł nad problematyką cierpienia. Dobrym przykładem są tutaj niektóre prace Tatarkiewicza⁴⁴.

Godne odnotowania jest, że filozof ten zaproponował nawet własną typologię cierpień, skupiając się zwłaszcza na analizie tzw. cierpień duchowych⁴⁵. Jego analizy w tej materii były bardzo drobiazgowe, a przy tym stanowiły nierzadko głos polemiczny w toczonej od dawna dyskusji na temat kondycji człowieka⁴⁶. Problem cierpienia ujmował Tatarkiewicz interdyscyplinarnie, uwzględniając m.in. perspektywę nauk społecznych (psychologia i socjologia). Warto w tym miejscu dodać, że dla tego filozofa problem cierpienia nie stanowił kwestii marginalnej. Tym bardziej że według Tatarkiewicza odniesienie do cierpienia — w tym do poczucia lęku wobec przemijania

43 T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, s. 175.

44 Zob. W. Tatarkiewicz, *Parerga*; W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1990, s. 141–160.

45 Mimo niejednoznacznej nazwy, Tatarkiewicz przez „cierpienia duchowe” rozumiał zasadniczo cierpienia związane z życiem psychicznym (np. lęk) i moralnym (doznane zło).

46 Zob. np. polemiki Tatarkiewicza z Schopenhauerowską filozofią cierpienia w: W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 154–155.

i nieuchronności śmierci — stanowi jedno z kluczowych zadań w życiu każdego człowieka⁴⁷.

Filozoficzne ujęcie cierpienia interesowało też innych reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej. Dla przykładu, Czeżowski podjął pytanie „czy cierpienie jest złem?”, po czym stwierdził, że problem jest *de facto* nierozwiązywalny. Ścierają się tu bowiem różne stanowiska, które trudno oceniać ze względu na brak zasadnych kryteriów; „w grę wchodzi różnice ostateczne nastawień światopoglądowych, optymizm lub pesymizm, między tymi trzeba wybierać. Teoretyk zadowala się stwierdzeniem, że istnieją różne stanowiska i że każde ma swoje racje”⁴⁸. Jeszcze inni myśliciele szkoły lwowsko-warszawskiej, jak Witwicki, a potem jego następca w sferze etyki świeckiej — Kotarbiński⁴⁹, wypowiadali się na temat cierpienia głównie w kontekście cierpień moralnych. Zło i związane z nim konsekwencje stanowiły dla nich tak poważne wyzwanie, że zarówno Witwicki, jak i Kotarbiński propagowali ideę, w myśl której jedną z kluczowych zasad etyki winno być powszechne dążenie do zmniejszenia ogromu cierpień w świecie. Twórca realizmu praktycznego pisał m.in., że

porządny człowiek — to taki, na którym można polegać, na którego można liczyć, że nie zawiedzie przyjaciela w potrzebie, ani tych, których wziął w opiekę, ani sprawy, którą słusznie przyjął za swoją, ba, że i ci, z którymi musi walczyć, mogą być pewni, że dołoży starań, by nie wyrządzać im żadnego cierpienia ponad

47 Zob. W. Tatarkiewicz, *Parerga*, s. 128. Fenomen ludzkiej skończoności podejmuje Tatarkiewicz w kontekście znanej także w egzystencjalizmie idei „tragizmu”: „Życie, póki trwa, jest gorsze lub lepsze. Dla jednych gorsze, dla innych lepsze, samo przez się nie jest tragedią. Tragedia powstaje przez to, że życie się kończy; człowiek jest przywiązany do swego istnienia, a wie, że czeka go śmierć. Wolni od tragizmu są jedynie ci, co żyją w pewności, że po śmierci jest wieczne istnienie. I są przekonani, że zasłużyli na szczęście, czy też otrzymają je przez miłosierdzie boskie. Inni są tragiczni, jak u Pascala. A jest też pewność tragiczna: że ze śmiercią wszystko się kończy — to tragizm egzystencjalistów. Są dwa tragizmy: Pascala tragizm niepewności i egzystencjalistów tragizm pewności negatywnej” (W. Tatarkiewicz, *Parerga*, s. 127).

48 T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, s. 204.

49 Etyka niezależna Kotarbińskiego była już przedmiotem licznych analiz, w ostatnich latach prowadzonych m.in. przez Halinę Šimo. Zob. H. Šimo, *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, „Analiza i Egzystencja” 46 (2019), s. 75–93, <https://doi.org/10.18276/aie.2019.46-05>.

to, którego się będzie domagała obrona przyjaciela, podopiecznego, sprawy wyróżnionej⁵⁰.

Wśród innych zagadnień egzystencjalnych, podejmowanych przez filozofów już od czasów starożytnych, jest także problem stosunku do samobójstwa. W tradycji filozoficznej kwestia ta była podejmowana przez licznych myślicieli, m.in. przez stoików (Seneka), renesansowych neostoików (Montaigne), myślicieli oświecenia (Hume) czy filozofów XIX-wiecznych (Schopenhauer). Moralną ocenę samobójstwa podejmowali również filozofowie chrześcijańscy (w Polsce m.in. T. Ślipko). W ubiegłym stuleciu problem ten wybrzmiał w pracach wielu intelektualistów, jak Cioran, Sartre, Améry czy Elzenberg. Również w szkole lwowsko-warszawskiej podjęto dyskusję nad samobójstwem; temat ten pojawił się przede wszystkim w pracach Witwickiego i Kotarbińskiego⁵¹.

W dziejach zachodniej kultury problem samobójstwa dyskutowano zwykle z trzech odmiennych perspektyw. Przeciwno samobójstwu argumentowali zwykle zwolennicy perspektywy religijnej, akcentującej odniesienia jednostki do Boga (człowiek nie powinien odbierać sobie życia, ponieważ stoi to w sprzeczności z wolą Boga) oraz perspektywy społecznej (człowiek nie powinien odbierać sobie życia, ponieważ jest to wbrew różnym interesom społecznym). Za ideą dobrowolnej śmierci argumentowali z kolei filozofowie, którzy w kontekście problemu śmierci zwracali uwagę na autonomię jednostki i jej prawo do decydowania o własnym losie. Innymi słowy, problematyka samobójstwa ogniskowała się wokół bardziej fundamentalnego problemu, który można wyrazić, w ślad za Jeanem Amérem, w pytaniu: do kogo należy człowiek? Do Boga, do społeczeństwa, a może do samego siebie?⁵²

Witwicki również podjął dyskusję nad samobójstwem, a jego poglądy w tej materii zdają się ogniskować właśnie wokół problemu, który można wyrazić

⁵⁰ T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1986, s. 113.

⁵¹ Kotarbiński bywa wręcz uważany za pioniera polskich dyskusji filozoficznych na temat samobójstwa. Por. T. Sahaj, *Tadeusz Kotarbiński — pionier bioetyki i suicydologii, rzecznik eutanazji i samobójstwa*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 15 (2006) nr 1 (57), s. 149–167.

⁵² J. Améry, *O starzeniu się. Bunt i rezygnacja. Podnieść na siebie rękę. Dyskurs o dobrowolnej śmierci*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, s. 211.

pytaniem „do kogo należy człowiek?”. Filozof ten zasadniczo skłaniał się do poglądu, iż w niektórych przypadkach człowiekowi przysługuje prawo do dobrowolnej śmierci; tym samym odrzucał ideę, jakoby samobójstwo należało w każdych okolicznościach moralnie potępić i bezwzględnie przeciwdziałać mu z racji społecznych bądź religijnych. Witwicki uważał, że prawo do samobójstwa należy przyznać zwłaszcza ludziom skazanym na śmierć, osobom nieuleczalnie chorym oraz w przypadkach „melancholii przewlekłej” (Witwicki miałby tu pewnie na myśli stany związane z długotrwałym, znaczącym i intensywnym obniżeniem nastroju, połączonym z występowaniem innych objawów psychosomatycznych). Był też przekonany o konieczności moralnej rehabilitacji samobójców:

Samobójstwo wygląda na ogół na hańbiący wyrok śmierci, który przyroda wydaje na osobniki niegodne życia, a człowiek go sam na sobie wykonywa. Ale w ocenianiu samobójstw poszczególnych trzeba być bardzo ostrożnym, żeby człowieka nie skrzywdzić [...] człowiek nigdy nie zdoła całkowicie wejść w skórę drugiego⁵³.

W przypadku umotywowanej woli śmierci należy według Witwickiego pozwoić jednostce dokonać wyboru zgodnie z jej przekonaniami. Nie jest to jednak równoznaczne z przyzwoleniem i bezwarunkową akceptacją czynów samobójczych. Witwicki krytykował pogląd, jakoby dobrowolna śmierć stanowiła adekwatny sposób reagowania na wszelkie wyzwania egzystencjalne⁵⁴.

Znacznie bardziej radykalny w kwestii moralnej rehabilitacji samobójstwa i samobójców był Kotarbiński. Filozof ten był znany z krytycznego stosunku do idei życia pośmiertnego⁵⁵, a w swoich poglądach dotyczących samobójstwa był momentami bliski niektórym przekonaniom Ciorana czy Amery’ego, broniących prawa jednostki do decydowania o swoim ostatecznym losie. Wprawdzie Kotarbiński nie gloryfikował idei dobrowolnej śmierci, wręcz przeciwnie — wskazywał powody, dla których mimo wszystko warto

⁵³ W. Witwicki, *Pogadanki obyczajowe*, Warszawa 1962, s. 91.

⁵⁴ Zob. W. Witwicki, *Rozmowa z pesymistą*, Lwów 1938.

⁵⁵ Zob. T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 77.

żyć⁵⁶, to jednocześnie sugerował, że w pewnych okolicznościach „jest rzeczą postępowego humanitarnego prawodawstwa przewidzieć, dopuścić, prawnie zorganizować akty dobrowolnego kończenia własnego żywota, gdy ktoś już będzie miał go dosyć”⁵⁷.

Poglądy Kotarbińskiego w kwestii samobójstwa były nieco bardziej szczegółowe i zniuansowane niż w przypadku Witwickiego. Filozof ten brał też poważnie pod uwagę kontekst społeczny idei dobrowolnej śmierci. Przede wszystkim jednak Kotarbiński odrzucał zakorzeniony w kulturze pogląd, jakoby każdy akt samobójczy należało rozpatrywać jako efekt zaburzeń psychicznych. Przypadki, „kiedy ktoś skończył ze sobą po dojrzałym, rozumnym wedle poważnego rozeznania namyśle”⁵⁸ są zresztą zbyt liczne, aby można było przejść obok nich obojętnie. Z drugiej strony Kotarbiński wskazywał istotne granice moralne, które potencjalny samobójca winien koniecznie uwzględnić. Granice te wyznaczane są przez społeczno-rodzinne zobowiązania (np. splata zobowiązań finansowych, troska o potomstwo itd.), jakie mogą ciążyć na jednostce:

nie wolno w żaden sposób wymigiwać się od obowiązków, każdy ma prawo robić co chce, lecz w granicach zaciągniętych zobowiązań i pod warunkiem wywiązania się z nich. Ale w tych granicach i pod tym warunkiem niechaj mu wolno będzie robić ze sobą, co zechce, nawet odebrać sobie życie, jeśli to będzie dla niego złem najmniejszym z możliwych, wedle własnego rozeznania⁵⁹.

Tym samym Kotarbiński jawi się jako filozof broniący — pod pewnymi warunkami — idei dobrowolnej śmierci. Samobójstwo jest jednak dopuszczalne po wyczerpaniu pozytywnych aspektów życia i po spełnieniu moralnych zobowiązań wobec innych ludzi; dopiero w tym kontekście zasadne jest udzielenie odpowiedzi na Hamletowe pytanie „być albo nie być?”⁶⁰. Należy dodać, że takie postawienie sprawy nie jest bardzo odległe od tradycji

⁵⁶ Zob. T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 83–84.

⁵⁷ T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 78.

⁵⁸ T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 81.

⁵⁹ T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 82.

⁶⁰ J. Marx, *Idea samobójstwa w filozofii*, Warszawa 2003, s. 468.

filozoficznej (m.in. Seneka⁶¹), jak i poglądów niektórych XX-wiecznych filozofów podejmujących kwestie egzystencjalne⁶² (w Polsce m.in. Elzenberg⁶³).

Podsumowanie

Choć dorobek filozoficzny przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej mieści się głównie w obszarze filozofii teoretycznej, to niektórzy filozofowie tej szkoły podejmowali także zagadnienia o charakterze praktycznym, „mądrościowym”, dotyczącym sztuki życia. Taki wydźwięk miały m.in. wybrane prace Witwickiego, Tatarkiewicza, Bocheńskiego, Kotarbińskiego czy Czeżowskiego, w których nie brakowało wyraźnych odniesień do egzystencjalnych problemów człowieka.

W niniejszym artykule przedstawiono wybrane elementy tego filozoficznego dorobku szkoły lwowsko-warszawskiej. Na podstawie dokonanych rekonstrukcji i analiz można wysnuć kilka wniosków:

1. Problematyka egzystencjalna była podejmowana przez członków szkoły często w kontekście problematyki etyczno-społecznej oraz w nawiązaniu do zagadnień światopoglądowych, a niekiedy nawet pedagogicznych (Witwicki, Kotarbiński). Stąd też filozoficzne koncepcje człowieka — oraz powiązane z tym kwestie egzystencjalne — rzadko bywały wyrażane *explicite*; częściej natomiast wyłaniały się one właśnie w kontekście rozważań społeczno-moralnych (filozofia człowieka była zresztą w szkole przedmiotem mniejszej liczby opracowań niż np. etyka, co w tym wypadku znacząco utrudnia badawcze rekonstrukcje).
2. Podejmując problematykę egzystencjalną, reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej znacząco przedkładali metodę analityczną nad — popularną chociażby w egzystencjalizmie — metodę fenomenologiczną⁶⁴. Odmiennej sposób filozofowania wyrażał się m.in. w zastosowaniu

61 Zob. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1998; Seneka, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 2001.

62 Zob. np. S. Kijaczko, *Wobec bycia. Filozoficzny problem samobójstwa*, Opole 2005.

63 Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, s. 143, 174–177, 196.

64 Zob. np. J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1993, s. 39.

odmiennej terminologii, zwykle bardziej precyzyjnej (co stanowiło trzon metodologiczny szkoły), a jednocześnie bliższej tradycji filozoficznej⁶⁵. Filozofowie szkoły lwowsko-warszawskiej, dyskutując kwestie egzystencjalne, chętniej odwoływali się do prac klasyków filozofii — zwłaszcza przedstawicieli myśli starożytnej i nowożytnej — niż do współczesnych im filozofów życia czy egzystencjalistów⁶⁶.

3. W przeciwieństwie do filozofii zorientowanych podmiotowo (tradycja kartezjańska, fenomenologia) czy dialogicznie (np. Buber, Levinas, a w Polsce Tischner), reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej mniejszy nacisk kładli na subiektywną stronę ludzkich doświadczeń, co może stanowić przedmiot krytyki ze strony zwolenników tych nurtów intelektualnych⁶⁷. Ze względu na fakt, iż w szkole lwowsko-warszawskiej problematyka antropologiczna nie stanowiła głównego przedmiotu badań, niektóre rozważania w tym zakresie cechował także duży poziom ogólności i brak „wycucia” na pewne istotne niuanse akcentowane właśnie przez filozofie typu podmiotowego.
4. Wśród myślicieli szkoły lwowsko-warszawskiej dostrzec można zróżnicowanie poglądów w niektórych kwestiach egzystencjalnych, a linia podziału przebiega często, podobnie jak u XX-wiecznych egzystencjalistów⁶⁸, wzdłuż przekonań światopoglądowych. Niektóre egzystencjalne problemy człowieka podejmowane były w szkole lwowsko-warszawskiej albo w duchu bliskim humanizmowi chrześcijańskiemu (Bocheński, poniekąd również Tatarkiewicz), albo w nawiązaniu do humanizmu świeckiego, któremu z kolei niedaleko było do ideałów

65 Zob. także krytyczne uwagi Ajdukiewicza względem XX-wiecznego egzystencjalizmu w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, s. 255.

66 Zob. np. A. Habura, *Filozofia starożytnej Grecji w twórczości Władysława Tatarkiewicza do roku 1947 — zarys*, „Ruch Filozoficzny” 77 (2021) nr 3, s. 81–100, <https://doi.org/10.12775/RF.2021.027>; A. Tarchała, *Koncepcja dobra w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, Kraków 2024, s. 8, <https://doi.org/10.15633/9788383700496>.

67 Wśród przedstawicieli szkoły problem ten sygnalizował np. Czeżowski. Zob. T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1969, s. 199.

68 Odwołuję się tu m.in. do znanego w literaturze podziału egzystencjalizmu na teistyczny (np. Marcel) i ateistyczny (np. Sartre).

oświeceniowych — wraz z wiarą w człowieka i ludzkie możliwości intelektualno-moralne (Witwicki, Kotarbiński).

5. Mimo zróżnicowania w obrębie problematyki egzystencjalnej, filozofowie szkoły lwowsko-warszawskiej nie aprobowali pesymizmu niektórych filozofów XX-wiecznych, z dystansem podchodzili też do specyficznych dla egzystencjalistów kategorii filozoficznych, jak np. motyw absurdu. Znamienne jest, że w szkole tej nie promowano pesymistycznej filozofii, której wyrazem jest m.in. poczucie rozpacz, rezygnacja, a nawet zwątpienie w możliwości poznawczo-wolicjonalne i moralne człowieka. Wręcz przeciwnie — mimo przeróżnych wyzwań natury egzystencjalnej, jakie mogą dotknąć człowieka, przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej kładli nacisk na możliwość przezwyciężania trudności i osobowego doskonalenia się, także w sferze moralnej.

Wskazane cechy filozofii egzystencjalnej w ujęciu reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej z pewnością nie wyczerpują bogactwa dorobku, jaki w tej materii pozostawili uczniowie i następcy Twardowskiego. Ponieważ niniejszy artykuł miał zasadniczo charakter przyczynkowski, należy wskazać dalsze perspektywy badawcze.

Niewątpliwie dorobek omawianej szkoły dotyczący egzystencjalnych problemów człowieka jest obszerny, a przy tym na tyle interesujący filozoficznie, że powinien stać się przedmiotem bardziej pogłębionego studium. Taka historycznofilozoficzna monografia — podejmująca wszechstronną analizę wątków egzystencjalnych w szkole lwowsko-warszawskiej, także na tyle innych tradycji intelektualnych — z pewnością stanowiłaby uzupełnienie dotychczasowych opracowań na temat tej szkoły, pokazując jej inne, nieznanne szerzej oblicze. Ponadto warto rozważyć podjęcie badań nad recepcją dorobku szkoły lwowsko-warszawskiej w kontekście dzisiejszych wyzwań egzystencjalnych. Sądzę, że takie badania nie tylko byłyby cenne z filozoficznego punktu widzenia, ale mogłyby również wzbogacić inne dyscypliny, takie jak np. pedagogika, psychologia czy socjologia.

Bibliografia

- Améry J., *O starzeniu się. Bunt i rezygnacja. Podnieść na siebie rękę. Dyskurs o dobrowolnej śmierci*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007.
- Ajdukiewicz K., *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 37 (1934) z. 4, s. 399–408.
- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. 1: *Wybór pism z lat 1920–1939*, Warszawa 1985.
- Betti A., Van der Schaar M.A., *The road from Vienna to Lvov. Twardowski's theory of judgement between 1894 and 1897*, „Grazer Philosophische Studien” 67 (2004), s. 1–20, <https://doi.org/10.1163/18756735-90000821>.
- Bocheński J.M., *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1992.
- Bocheński J.M., „Sens życia” i inne eseje, Warszawa 1993.
- Bocheński J.M., *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1993.
- Brożek A., *Twardowski i analiza filozoficzna*, w: *Rozum i wola. Kazimierz Twardowski i jego wpływ na kształt kultury polskiej XX wieku*, red. J. Jadacki, Lublin 2021, s. 271–297.
- Brożek A., Jadacki J., *Minimalizm etyczny Tadeusza Kotarbińskiego*, „Etyka” 39 (2006), s. 48–71, <https://doi.org/10.14394/etyka.428>.
- Brożek A., Będkowski M., Chybińska A., Ivanyk S., Traczykowski D., *Antyirracjonalizm. Metody filozoficzne w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Warszawa 2020.
- Cavallin J., *Content and object: Husserl, Twardowski and psychologism*, Dordrecht 1997, <https://doi.org/10.1007/978-94-017-1160-9>.
- Csato E., *Sartre’owskie piekło samotności*, „Nowiny Literackie” 1 (1947) nr 33, s. 5.
- Czeżowski T., *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*, Warszawa 1965.
- Czeżowski T., *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1969.
- Czeżowski T., *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław 1989.
- Dąmbska I., „Próba kontaktu” z myślą filozoficzną Henryka Elzenberga (1887–1967), „Znak” 159 (1967), s. 1121–1127.
- Dąmbska I., *Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej*, „Znak” 374 (1986), s. 50–71.
- Dziedzic A., *Józef Maria Bocheński o sensie życia*, „Filo-Sofija” 13 (2013) nr 21, s. 85–98.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*, t. 1, Kraków 2009.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Kraków 2009.
- Grzybowski J., *Platońska lekcja śmierci — troska o umieranie*, „Kwartalnik Filozoficzny” 11 (2012) z. 2, s. 85–106.

- Habura A., *Filozofia starożytnej Grecji w twórczości Władysława Tatarkiewicza do roku 1947 – zarys*, „Ruch Filozoficzny” 77 (2021) nr 3, s. 81–100, <https://doi.org/10.12775/RF.2021.027>.
- Jadacki J., *Filozofia polska XIX i XX wieku*, t. 2: *Wiek XX*, Warszawa 2015.
- Kijaczko S., *Wobec bycia. Filozoficzny problem samobójstwa*, Opole 2005.
- Kleszcz R., *Dwie metafizyczne: Elzenberg a Szkoła Lwowsko-Warszawska*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 26 (2017) nr 4, s. 289–320.
- Konstańczak S., *Egzystencjalne znaczenie cierpienia w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, „Filo-Sofia” 11 (2011) nr 13/14, s. 629–642.
- Konstańczak S., *Henryka Elzenberga krytyka koncepcji etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 26 (2017) nr 4, s. 339–354.
- Kotarbiński T., *Mistrzostwo i humanizm. Rozmowa z profesorem Tadeuszem Kotarbińskim*, „Studia Filozoficzne” (1973) nr 3, s. 3–13.
- Kotarbiński T., *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1986.
- Kuliniak R., Pandura M., Ratajczak Ł., *Filozofia po ciemnej stronie mocy. Krucjaty marksistów i komunistów polskich przeciwko Lwowskiej Szkole Filozoficznej Kazimierza Twardowskiego. Część pierwsza: lata 1945–1951*. Kęty 2018.
- Łukasiewicz D., *Analiza i egzystencja w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego i Mariana Przełęckiego*, „Analiza i Egzystencja” 15 (2011), s. 11–25.
- Marx J., *Idea samobójstwa w filozofii*, Warszawa 2003.
- Milbrandt M., *Filozofia egzystencjalna Gabriela Marcela*, „Przegląd Filozoficzny” 43 (1947) z. 1–4, s. 137–147.
- Płoszczyniec A., *Czy sens życia jest tym samym co cel życia? Rozważania aksjologiczne*, „Analiza i Egzystencja” 37 (2017), s. 43–60, <https://doi.org/10.18276/aie.2017.37-03>.
- Sahaj T., *Tadeusz Kotarbiński – pionier bioetyki i suicydologii, rzecznik eutanazji i samobójstwa*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 15 (2006) 1 (57), s. 149–167.
- Seneka, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 2001.
- Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1998.
- Šimo H., *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, „Analiza i Egzystencja” 46 (2019), s. 75–93, <https://doi.org/10.18276/aie.2019.46-05>.
- Stanisławek J., *Podręcznik mądrości tego świata Józefa Marii Bocheńskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 71 (2021), s. 237–263, <https://doi.org/10.14394/edufil.2021.0010>.
- Tarchała A., *Koncepcja dobra w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*, Kraków 2024, <https://doi.org/10.15633/9788383700496>.

- Tatarkiewicz W., *„Droga do filozofii” i inne rozprawy filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1971.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 2009.
- Tatarkiewicz W., *O filozofii i sztuce*, Warszawa 1986.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa 1990.
- Tatarkiewicz W., *Parerga*, Warszawa 1978.
- Twardowski K., *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, „Ruch Filozoficzny” 5 (1919) nr 2, s. 25–27.
- Twardowski K., *Przemówienie inauguracyjne z okazji otwarcia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny Warszawski” 7 (1904), s. 241–243.
- Twardowski K., *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927.
- Warnock M., *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Warszawa 2005.
- Wilowski W., *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, Poznań 2010.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2012, <https://doi.org/10.4324/9781315884950>.
- Witwicki W., *Pogadanki obyczajowe*, Warszawa 1962.
- Witwicki W., *Rozmowa z pesymistą*, Lwów 1938.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Lvov–Warsaw School*, <https://plato.stanford.edu/entries/lvov-warsaw/> (07.11.2023).