



Logos i Ethos



tom 31 • 2025 • numer 1
volume 31 • 2025 • issue 1

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny

Logos i Ethos

tom 31 ▫ 2025 ▫ numer 1
volume 31 ▫ 2025 ▫ issue 1

półrocznik
semiannual

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny

Redakcja naukowa ▫ Editorial team

Amadeusz Pala (redaktor naczelny ▫ editor-in-chief), Anna Smoleń (sekretarz redakcji ▫ editorial assistant), Grzegorz Hołub (członek redakcji ▫ editorial member), Marek Urban (członek redakcji ▫ editorial member)

Adres redakcji ▫ Editorial office

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Filozoficzny · 31-002 Kraków · ul. Kanoniczna 9
tel. 12 889 86 08 · logosiethos@upjp2.edu.pl · <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos>

Rada naukowa ▫ Scientific council

Członkowie rady naukowej afiliowani w Polsce (w kolejności alfabetycznej): Tadeusz Biesaga (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Aleksander Bobko (Uniwersytet Rzeszowski, Instytut Socjologii), Piotr Duchliński (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Piotr Stanisław Mazur (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Kazimierz Mrówka (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Instytut Filozofii i Socjologii), Tereza Obolevitch (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Paweł Rojek (Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii), Władysław Zuziak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny)

Members of the Scientific Council affiliated abroad (in alphabetical order): Gennadii Aliaiev (Dnipro University of Technology, Department of Philosophy, Ukraine), Juan Manuel Burgos (CEU San Pablo University, Department of Philosophy, Spain), Maryse Dennes (Bordeaux Montaigne University, Department of Philosophy, France), Joaquín García-Huidobro (University of the Andes, Department of Philosophy, Chile), Balázs Meze (Pázmány Péter Catholic University, Department of Philosophy, Hungary), Lenka Naldoniová (University of Ostrava, Department of Arts, the Czech Republic), Zlatica Plašienkova (Comenius University Bratislava, Department of Philosophy, Slovakia), Tomas Sodeika (University of Vilnius, Department of Philosophy, Lithuania), Regula Zwahlen (Universität Freiburg, Department of Philosophy, Switzerland)

Recenzenci ▫ Reviewers

Lista wszystkich recenzentów jest dostępna na stronie internetowej czasopisma. Nazwiska recenzentów dla poszczególnych publikacji nie są ujawniane. ▫ The list of all reviewers is available on the journal's website. The names of reviewers for individual publications are not revealed.

Korekta ▫ Proofreading

Język polski: Renata Komurka, Jadwiga Zięba

Projekt i łamanie ▫ Layout and DTP

Piotr Pielach

Copyright © 2025 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0867-8308 (print) ▫ ISSN 2391-6834 (online)

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.
Pełne teksty artykułów są dostępne na <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10
tel. 12 422 60 40 · wydawnictwo@upjp2.edu.pl · <https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Spis treści

Table of contents

Artykuły

Articles

Dariusz Radziechowski	7
Wprowadzenie do myśli Louisa-Bertranda Geigera OP. Uwagi biograficzne, filozofia i jej recepcja w Polsce	
Kamil Trombik	29
Problematyka egzystencjalna w ujęciu wybranych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej	
Magdalena Zdun	55
Inteligentny świat: czwarta rewolucja przemysłowa i eksterioryzacja rozumu	
Józef Kożuchowski	77
Antropologia nie jest antropobiologią. Dyskusja Josefa Piepera z Arnoldem Gehlenem	
Bartosz Frydrychowski	97
Anthropomorphization as a method of working with indirect data	
Adriana Joanna Mickiewicz	115
Powtórzenie. Wątki kierkegaardowskie w filozofii Martina Heideggera	
Tadeusz Sierotowicz	141
Filozofia gór Józefa Tischnera. Postscriptum	

ARTYKUŁY

ARTICLES

Dariusz Radziechowski

 <https://orcid.org/0000-0002-5272-5033>

 dariusz.radziechowski@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

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

Wprowadzenie do myśli Louisa-Bertranda Geigera OP. Uwagi biograficzne, filozofia i jej recepcja w Polsce

 <https://doi.org/10.15633/lie.31101>

Abstrakt

Wprowadzenie do myśli Louisa-Bertranda Geigera OP.

Uwagi biograficzne, filozofia i jej recepcja w Polsce

Artykuł wprowadza w myśl filozoficzną Louisa-Bertranda Geigera OP (1906–1983). Przedstawia zarys biografii francuskiego dominikanina, ukazując w układzie chronologicznym najważniejsze podejmowane przez niego prace badawczo-dydaktyczne na uniwersytetach we Francji, Kanadzie i Szwajcarii. Następnie pokazuje sposób, w jaki Geiger łączył historyczne badania tomistyczne z otwarciem na problemy i metody filozofii współczesnej, zwłaszcza fenomenologii, co stanowi specyficzny rys jego myśli. Podejmuje nadto próbę zarysowania polskiej recepcji myśli Geigera, zwłaszcza w lubelskim tomizmie egzystencjalnym, a także wskazuje na analogię między filozofiami Louisa-Bertranda Geigera i Karola Wojtyły.

Słowa kluczowe: Louis-Bertrand Geiger, tomizm, fenomenologia, filozofia, Polska

Abstract

Introduction to the thought of Louis-Bertrand Geiger OP.

Biographical notes, philosophy and its Polish reception

The article introduces the philosophical thought of Louis-Bertrand Geiger OP (1906–1983). It outlines the biography of the French Dominican, showing in chronological order the most important research and teaching work that he undertook at universities in France, Canada and Switzerland. It goes on to point out Geiger's integration of historical Thomistic research with an openness to the problems and methods of modern philosophy, especially phenomenology, which is a specific feature of his philosophy. Finally, it further attempts to outline how Geiger's thought was received in Poland, especially in Lublin's existential Thomism, and also points out the analogy between the philosophies of Louis-Bertrand Geiger and Karol Wojtyła.

Keywords: Louis-Bertrand Geiger, Thomism, phenomenology, philosophy, Poland

Francuski dominikanin Louis-Bertrand Geiger (1906–1983) zarówno prowadził szczegółowe studia historyczne nad dziełami Akwinaty, jak i odważnie wchodził w dialog z filozofią współczesną (zwłaszcza fenomenologią), pozostawał także otwarty na teologiczne problemy życia duchowego¹. Sławę przyniosło mu dzieło pt. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* [Partycypacja w filozofii św. Tomasza z Akwinu], opublikowane w 1942 roku, dostrzeżone przez paryską Akademię Nauk Moralnych i Politycznych (franc. *Académie des Sciences morales et politiques*) i uhonorowane w 1948 roku Nagrodą Victora Delbosa (franc. *Prix Victor Delbos*)². Niemniej Geiger — jak się wyraził kard. Christoph Schönborn OP, który znał go osobiście — będąc niewątpliwie jednym z „najważniejszych interpretatorów św. Tomasza”, nie należał do tych *clamorous*³. Można by w jednej linii wymienić go obok takich tomistów, jak Jacques Maritain, Marie-Dominique Chenu OP czy Étienne Gilson, który *nota bene* przez lata pozostawał z Geigerem w bliskiej przyjaźni i właśnie jego prosił o lekturę własnych dzieł przed ostateczną redakcją i oddaniem do druku⁴. A także obok fenomenologów: poznanej osobiście Edith Stein⁵ (późniejsza św. Teresa Benedykta od Krzyża) czy Martina Heideggera, który udostępnił mu jeszcze przed publikacją swój słynny *List o humanizmie*⁶ (niem. *Brief über den „Humanismus“*) oraz, kiedy Geiger poświęcił analizie myśli Heideggera semestralny wykład na Uniwersytecie we Fryburgu

1 Niniejszy artykuł opieram na dwóch własnych tekstach wprowadzających do pierwszych polskich przekładów kilku artykułów L.-B. Geigera OP, tj.: D. Radziechowski, *Louis-Bertrand Geiger OP (1906–1983). Filozofia i życie duchowe*, w: L.-B. Geiger, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne, wybór, tłumaczenie, opracowanie i wprowadzenie D. Radziechowski, Kraków 2022, s. 17–38; D. Radziechowski, *Louis-Bertrand Geiger OP (1906–1983) — filozof i mistrz duchowy*, w: L.-B. Geiger, „*Drogi człowieka do Boga*”. *Filozofia, asceza i modlitwa*, wybór i opracowanie, tłumaczenie, wprowadzenie i postscriptum D. Radziechowski, przedmowa C. Schönborn, Kraków 2024, s. 21–39.

2 Zob. E. Bréhier, *Rapport sur le concours pour le Prix Victor Delbos à décerner en 1948*, „Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques et comptes rendus de ses séances” 101 (1948), 4^e Série, s. 123–125; L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1942.

3 Zob. C. Schönborn, *Wspomnienie o Louisie-Bertrandzie Geigerze OP (Rozmowa z Dariuszem Radziechowskim; Schruns, 11 kwietnia 2021 roku)*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne, s. 155–156.

4 Zob. C. Castilio Peraza, *Maestro y testigo*, „Diario de Yucatán” 21.01.1983, s. 7 [tłum. własne].

5 Zob. *La phénoménologie*. Juvisy, 12 septembre 1932, Kain–Juvisy [1932], s. 9–10.

6 Zob. A. Faucon de Boylesve, *Le frère Louis-Bertrand Geiger (1906–1983)*, „Ut sint unum. Bulletin de liaison de la Province de France” 33 (1983) N° 463, s. 34; M. Heidegger, *Über den „Humanismus“*. *Brief*

w Szwajcarii, otrzymawszy zarys planowanego odczytu, odniósł się doń entuzjastycznie, doceniając zaproponowaną linię interpretacyjną⁷. Co warte odnotowania, w 1959 roku ojciec Geiger uzyskał najwyższy stopień naukowy Mistrza świętej teologii (łac. *Sacrae Theologiae Magister*; franc. *Maîtrise en sacrée théologie*) przyznawany w Zakonie Kaznodziejów⁸. Natomiast w 1976 roku jego nazwisko z krótką notą biograficzną znalazło się w amerykańskim leksykonie *Who's who in the world*⁹ [Kto jest kim w świecie]. Pomimo tego Geiger nie szukał rozgłosu, ale pozostał „osobą bardzo cichą, bardzo powściągliwą”¹⁰ i preferował ciszę klasztornej celi.

W niniejszym artykule zamierzam ukazać osobę ojca Geigera i zasadniczy zarys jego myśli, ukształtowanej przez studium dzieł św. Tomasza z Akwinu i poszerzonej wskutek kontaktu z filozofią współczesną, zwłaszcza fenomenologią. Zaprezentuję ponadto dotychczasową recepcję jego filozofii na gruncie polskim, szczególnie zaś możliwe do dostrzeżenia pewne związki i podobieństwa z myślą Karola Wojtyły.

Zarys biografii Louisa-Bertranda Geigera OP

Jean Baptiste Marie Constant Geiger urodził się 30 czerwca 1906 roku w Strasburgu, stolicy francuskiej Alzacji, na styku świata frankofońskiego i germańskiego¹¹. Był trzecim z siedmiorga dzieci Constanta Benjamina Geigera oraz Marie Berthe z domu Bloch. Trudno odnaleźć jakiegokolwiek bliższe informacje

an Jean Beaufret, Paris, w: M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*, Bern 1947, s. 53–119.

7 Zob. L.-B. Geiger, *Heideggers Denken. Eine Wegweisung*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 23 (1976) H. 3, s. 251.

8 Zob. Institut d'Études Médiévales, L.-B. Geiger, *Maître en sacrée théologie*, „Revue Dominicaine” vol. 66 (Mai 1960) t. 1, s. 236.

9 Zob. Geiger, *Louis Bertrand*, w: *Who's who in the world*, 3rd ed., Chicago 1976, s. 287.

10 C. Schönborn, *Wspomnienie o Louisie-Bertrandzie Geigerze OP*, s. 156.

11 Zarys biografii L.-B. Geigera przedstawiam na podstawie badań źródłowych, których wyniki zawarte są w: D. Radziechowski, *Louis-Bertrand Geiger OP (1906–1983)*. *Filozofia i życie duchowe*, s. 18–22; D. Radziechowski, *Louis-Bertrand Geiger OP (1906–1983) — filozof i mistrz duchowy*, s. 22–39 (tam szczegółowe odnośniki do materiałów archiwalnych); a także m.in.: Geiger, *Louis Bertrand*, w: *Who's who in the world*, s. 287; A. Faucon de Boylesve, *Le frère Louis-Bertrand Geiger (1906–1983)*, s. 33–35; R. Imbach,

z okresu jego dzieciństwa i wieku młodzieńczego, czas ten był jednak niewątpliwie w jakiś sposób naznaczony wydarzeniami pierwszej wojny światowej, która rozpoczęła się dwa dni przed jego ósmymi urodzinami. Co działo się w kolejnych latach z Jeanem Baptiste — nie wiemy. Posiadamy wzmiankę biograficzną dopiero z roku szkolnego 1922–1923, który Geiger zakończył egzaminem maturalnym (franc. *Baccalauréat*). Następnie, jako świeżo upieczony absolwent szkoły średniej, zgłosił się i został przyjęty do Wyższego Seminarium Duchownego w Strasburgu (franc. *Grand Séminaire de Strasbourg*). Nie pozostał tam jednak długo, gdyż po roku zrezygnował z dalszej formacji diecezjalnej, wybierając drogę życia zakonnego we Francuskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejów (oo. Dominikanów).

Mając lat zaledwie osiemnaście, Jean Baptiste rozpoczął 22 września 1924 roku dominikański nowicjat w Amiens we francuskiej Pikardii. Otrzymał w tym dniu habit zakonny oraz imię Louis-Bertrand. Jako patron przypadł mu zatem św. Luis Beltrán (1521–1581) — hiszpański dominikanin, „apostoł Indian”, patron Kolumbii, misji dominikańskich, a także nowicjuszy i magistrów formacji zakonnej. Jego rocznikowymi współbraćmi byli natomiast między innymi: André-Marie Festugière, Dominique Delalande, Albert-Marie Avril, Bernard-Marie de Chivré, Antonin Motte, Pierre Benoit, Pie Ropars i Vincent-Marie Pollet.

Po rocznym okresie wprowadzającym w życie zakonne, 23 września 1925 roku, brat Louis-Bertrand złożył pierwsze śluby (franc. *profession simple*). Natomiast przez następne pięć lat kontynuował formację oraz studium filozofii i teologii w kolegium ulokowanym w dawnym opactwie cysterskim „Le Saulchoir” w Kain nieopodal Tournai w Belgii. Tam właśnie od 1904 roku znajdowało się *Studium generale* Francuskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejów, które było jednocześnie znaczącym, rozwijającym się ośrodkiem naukowym poświęcającym szczególną uwagę średniowiecznej filozofii i teologii tomistycznej¹². Czas formacji Geigera jako brata studenta został przerwany w latach 1928–1929, kiedy odbywał on służbę wojskową.

L'originalité du thomisme de L.-B. Geiger, w: L.-B. Geiger, *Penser avec Thomas d'Aquin. Études thomistes présentées par Ruedi Imbach*, Fribourg en Suisse–Paris 2000, s. X–XI.

12 Zob. *Le Saulchoir. Statua Instituti philosophico-theologici. Provinciae Franciae Ordinis Praedicatorum*, [b.m.w. 1937], s. 5.

16 maja 1930 brat Louis-Bertrand w konwencie „Le Saulchoir” w Kain złożył śluby wieczyste (franc. *profession solennelle*). A w roku następnym, w uroczystość świętych Piotra i Pawła, 29 czerwca 1931 roku, otrzymał święcenia kapłańskie. Edukację kontynuował w „Le Saulchoir”, a w latach 1933–1935 podjął także studia na paryskiej Sorbonie i w Szkole Praktycznej Wyższych Studiów (franc. *École Pratique des Hautes Études*) w ramach Sekcji nauk religijnych (franc. *Section des sciences religieuses*). Najprawdopodobniej w roku 1933 ojciec Geiger uzyskał przyznawany w zakonie dominikańskim stopień naukowy lektora (łac. *Lectoratus*). W roku 1935 (lub 1938) — licencjat z teologii w „Le Saulchoir”¹³, zaś w roku 1936 — licencjat z literatury i filozofii na Sorbonie (franc. *Licence ès lettres et philosophie*).

Począwszy od 1935 roku Geigerowi zostało powierzone nauczanie filozofii: metafizyki i psychologii racjonalnej oraz innych kursów specjalistycznych w dominikańskim *Studium generale* w Kain (do 1938 roku) i następnie — po przenosinach szkoły z Belgii do Francji — w Étiolles. Ponadto dominikanin już wcześniej zaczął regularnie publikować w czasopismach wydawanych w „Le Saulchoir”, w 1932 roku debiutował w „Bulletin Thomiste”¹⁴, a w roku następnym w „Revue des Sciences philosophiques et théologiques”¹⁵. W 1932 roku wziął również udział w pierwszym zjeździe naukowym Towarzystwa Tomistycznego (franc. *Journée d'Études de la Société Thomiste*) podejmującym próbę skonfrontowania niemieckiej fenomenologii z tomizmem¹⁶. Nadto — a może przede wszystkim — pracował nad rozprawą doktorską podejmującą filozoficzny aspekt problemu partycypacji w myśli św. Tomasza z Akwinu.

13 W 1937 roku „Le Saulchoir” zyskało w ówczesnej rzymskiej Świętej Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów (łac. *Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus*) pełną aprobatę (zob. *Le Saulchoir. Statua Instituti philosophico-theologici*, s. 5–6, 47, 49), co może stanowić pewne uzasadnienie dla podanych różnic w dacie uzyskania przez Geigera licencjatu z teologii; w 1935 roku mógł uzyskać go „wewnętrznie”, co zostało zatwierdzone dopiero w 1938 roku.

14 Zob. L.-B. Geiger, *Autour du principe de causalité* [1], „Bulletin Thomiste” 7–10 (1930–1933) t. 3, N° 1 (1932), s. [376]–[394].

15 Zob. L.-B. Geiger, *Bulletin de Philosophie. V. — Métaphysique*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 22 (1933) N° 4, s. 660–686.

16 Zob. *La phénoménologie*. Juvisy, 12 septembre 1932, s. 9; *La Société Thomiste. I. — La Journée d'Études du 12 Septembre* [1932], „Bulletin Thomiste” 7–10 (1930–1933) t. 3, N° 3–4 (1932), s. [560].

Ta prężna aktywność naukowa alzackiego dominikanina przerwana została jednak wybuchem drugiej wojny światowej. W latach 1939–1940 Geiger, posiadający stopień brygadiera-celowniczego i status mobilizacyjny „na drugi dzień”, został wezwany do służby wojskowej¹⁷.

Niemniej pomimo zaistniałych trudności Geiger, proporcjonalnie do możliwości, pracował dalej naukowo nad rozprawą, której zasadniczy rys zdołał ukończyć jeszcze przed rozpoczęciem wojny¹⁸. Dzięki temu już w 1941 roku z sukcesem przedstawił na Wydziale Filozoficznym Instytutu Katolickiego w Paryżu (franc. *Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris*) swoją pracę doktorską przygotowaną pod kierunkiem Alberta (François) Blanche'a OP i zatytułowaną *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* [Partycypacja w filozofii św. Tomasza z Akwinu]. Monografia ta ukazała się drukiem nakładem paryskiego wydawnictwa „Librairie philosophique J. Vrin” w roku następnym jako 23 tom serii *Bibliothèque Thomiste*, w 1948 roku zaś — jak już wspomniano wcześniej — została uhonorowana przez paryską Akademię Nauk Moralnych i Politycznych „Nagrodą Victora Delbosa”¹⁹.

Od roku 1949 swoją naukowo-dydaktyczną działalność dzielił ojciec Geiger między „Le Saulchoir” w podparyskim Étiolles oraz Wydział Filozoficzny i Instytut Studiów Średniowiecznych (franc. *Institut d'Études Médiévales*) na Uniwersytecie w Montrealu w Kanadzie. Warto wspomnieć, że w 1952 roku Geiger przewodniczył dorocznej konferencji z okazji święta św. Alberta Wielkiego (franc. *Conférences Albert-le-Grand*), patrona Instytutu Studiów Średniowiecznych w Montrealu, zaś w latach 1962–1965 piastował tam stanowisko

17 Zob. L.-B. Geiger, *Bulletin de Philosophie*. I. — *Études critiques*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 29 (1940) N° 1, s. 90, przyp. 1.

18 Zob. L.-B. Geiger, *Avant-Propos* (15 septembre 1941), w: L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, s. 7: „La rédaction en était à peu près achevée quand la guerre éclata ; il fallut sur-le-champ tout abandonner. Depuis lors, c'est à la faveur de quelques permissions et de rares instants de liberté que le manuscrit a reçu les dernières retouches ; les notes en particulier furent mises au point au cours de la guerre”.

19 Komisja Akademii Nauk Moralnych i Politycznych przyznająca *Prix Victor* w roku 1948 rozpatrzyła pięć dzieł i ostatecznie zaproponowała podział nagrody między autorów dwóch monografii: Maurice'a Bouchera, *Le sentiment national en Allemagne* (Paris 1947) oraz L.-B. Geigera, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Paris 1942); zob. E. Bréhier, *Rapport sur le concours pour le Prix Victor Delbos à décerner en 1948*, s. 123–125.

profesorskie. Prowadził takie kursy, jak: metafizyka, traktat o Bogu Jedynym, teologia naturalna, badania nad problemami historii filozofii średniowiecznej. W roku akademickim 1955–1956 wykładał — zastępując Innocentego Marię (Józefa) Bocheńskiego OP — filozofię niemiecką i francuską na Uniwersytecie we Fryburgu w Szwajcarii. Ponadto w roku 1961 gościnnie prowadził zajęcia na Uniwersytecie św. Jana (ang. *Saint John's University*) w Nowym Jorku (w dzielnicy Jamajka) w Stanach Zjednoczonych.

Warto podkreślić, że jeszcze przed otrzymaniem stanowiska profesorskiego na uniwersytecie w Montrealu, 22 października 1959 roku Geiger uzyskał — jak już wspomniano — stopień Mistrza świętej teologii. Już 13 marca 1946 roku, Rada Prowincjalna Francuskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego zaaprobowowała go do egzaminu *ad gradus*, który złożył 1 września 1957 roku. Natomiast 7 marca 1960 roku odbyła się na Uniwersytecie w Montrealu oficjalna uroczystość nadania tytułu, podczas której Geiger wygłosił wykład *De la fonction du théologien* [O funkcji teologa]²⁰.

W czasie pobytu w Montrealu ojciec Geiger uległ poważnemu wypadkowi samochodowemu, wskutek którego znalazł się w stanie śmierci klinicznej. Szczęśliwie ocalał, jednak wydarzenie to pozostawiło w nim trwały ślad na poziomie przeżycia tak fizycznego, jak i duchowego, które opisywał jako „intensywne doświadczenie światła”²¹.

W 1965 roku Geiger wrócił do Europy, do dominikańskiego konwentu „Albertinum” we Fryburgu w Szwajcarii, z asygnatą od generała Zakonu Kaznodziejskiego datowaną na 4 lutego tegoż roku. Otrzymał wówczas stanowisko profesorskie na Wydziale Filozoficznym tamtejszego Uniwersytetu i jako następca zmarłego Paula (Bruno) Wysera OP objął katedrę ontologii oraz filozofii średniowiecznej²². Stanowisko to piastował przez kolejnych jedenaście

20 Zob. L.-B. Geiger, *De la fonction du théologien*, „Revue Dominicaine” vol. 66 (Maj 1960) t. 1, s. 193–202; Institut d’Études Médiévales, L.-B. Geiger, *Maître en sacrée théologie*, s. 236.

21 Cyt. za: C. Schönborn, *Wspomnienie o Louisie-Bertrandzie Geigerze*, s. 153–154.

22 Zob. G. Küng, R. Imbach, *Abteilung Philosophie*, w: *Histoire de l’Université de Fribourg Suisse 1889–1989. Institutions, enseignement, recherches*, Editée par une commission de professeurs présidée par R. Ruffieux et par le Rectorat de l’Université, t. 2: *Les Facultés | Geschichte der Universität Freiburg Schweiz 1889–1989. Institutionen, Lehre und Forschungsbereiche* Hrsg. von einer Professoren-Kommission geleitet von R. Ruffieux und dem Rektorat der Universität, t. 2: *Die Fakultäten*, Fribourg Suisse 1991, s. 661, 666; *Histoire*

lat aż do 1976 roku, kiedy to przeszedł na emeryturę, a jego następcą został Ruedi Imbach²³. Dominikanin pozostał jednak we fryburskim konwencie i naznaczony chorobą (od czasu wypadku w Montrealu), poświęcał czas przede wszystkim modlitwie, spotkaniom z uczniami i posłudze duszpasterskiej w klasztorze Zgromadzenia Sióstr Trzeciego Zakonu św. Dominika z Betanii (franc. *Les Sœurs dominicaines de Béthanie*) w Châbles nad jeziorem Neuchâtel, oddalonym około trzydziestu pięciu kilometrów na zachód od Fryburga²⁴.

Louis-Bertrand Geiger zmarł o świcie 2 stycznia 1983 roku, na krótko przed poranną celebracją Eucharystii. Osiągnąwszy „rangę mistrza duchowego”²⁵ — jak pisał o nim współbrat Albert Faucon de Boylesve OP — dominikanin odszedł do wieczności w siedemdziesiątym siódmym roku życia, pięćdziesiątym ósmym profesji zakonnej i pięćdziesiątym drugim kapłaństwa. 6 stycznia odprawiono *requiem* za jego duszę w kaplicy fryburskiego „Albertinum”. Data to znamienna, gdyż wówczas obchodzona jest liturgiczna Uroczystość Objawienia Pańskiego, czyli celebracja faktu, że Bóg w ogóle się nam objawił, dzięki czemu możemy Go poznać. A czyż nie to właśnie pobudzało ojca Geigera do nieszczerdzenia wysiłków intelektualnych i duchowych, aby te możliwości poznania Boga zgłębiać i wskazywać innym?

Badania tomistyczne i myślenie fenomenologiczne

Niewątpliwą „wizytówką” dorobku dominikanina jest przywołana już monografia o partycypacji — *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Pochylając się nad tym zagadnieniem, Geiger jako pierwszy — obok włoskiego księdza Cornelio Fabro²⁶ ze Zgromadzenia Najświętszych Styg-

de l'Université de Fribourg Suisse, t. 3: *Personnes, dates et faits. Personen, Daten und Fakten*, Fribourg Suisse 1992, s. 948.

23 Zob. G. Küng, R. Imbach, *Abteilung Philosophie*, s. 661–662.

24 Zob. Ip, *Ancien professeur à l'Université de Fribourg. Le Père Geiger n'est plus*, „La Liberté” 04.01.1983, s. 12.

25 Zob. A. Faucon de Boylesve, *Le frère Louis-Bertrand Geiger (1906–1983)*, s. 35.

26 Badania Geigera i Fabro nad zagadnieniem partycypacji w myśli św. Tomasza z Akwinu prowadzone były w zbliżonym czasie. Pierwsze wydanie rozprawy Geigera ukazało się w 1942 roku, zaś Fabra trzy lata wcześniej. Zob. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino. Saggio d'introduzione analitica al pensiero tomista*, Milano 1939. W słowie wstępnym swojej monografii

matów Pana Naszego Jezusa Chrystusa — należyście zaakcentował doniosłość koncepcji partycypacji, którą można uznać za fundamentalną dla całej myśli św. Tomasza z Akwinu. Dotyczy ona bowiem — jak pisał Geiger — tego „wszystkiego, co ma na celu ugruntowanie i wzbogacenie naszego poznania Boga”²⁷, a to było niewątpliwie pierwszym i podstawowym celem filozoficznych czy teologicznych studiów Doktora Anielskiego, który przeprowadzał dowody na istnienie Boga, a także Jego absolutną doskonałość, dobroć, jedność i prostotę, dowodził, że stworzenie wszystkich rzeczy miało jedną absolutną przyczynę oraz stawiał tezę o boskiej wzorczności i wynikającej z niej analogii między stworzeniami a Stwórcą²⁸. Stąd, jak podkreślał alzacki dominikanin, całą filozofię św. Tomasza — dla którego „[w]szechświat, w swej najgłębszej strukturze, jest zasadniczo partycypacją w Doskonałości Pierwszej i prostej, z której wypływa [oraz] [j]est przede wszystkim odbłaskiem i naśladowaniem wzorca absolutnie doskonałego, tak jak indywidua były w oczach Platona jedynie partycypacją w niezmiennych Ideach”²⁹ — powinno się określić mianem „filozofii partycypacji”³⁰.

Rozprawa doktorska Geigera stanowiła preludium do dalszych pogłębionych badań w zakresie problemu bytu i jego partycypacji w Bogu. I jeśli zgodzić się z Étienne’em Gilsonem, że „każda epoka potrzebuje swojego *De ente et essentia* [O bycie i istocie]”³¹, powinniśmy — jak podkreślił Albert Faucon

Geiger zaznacza, że otrzymał rozprawę Fabro, gdy jego własna praca była już ukończona, niemniej był zaznajomiony z badaniami włoskiego filozofa, wskazując w swoim wywodzie na podobieństwa i różnice między ich koncepcjami. Zob. L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, s. 8.

27 L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, s. 15 [tłum. własne].

28 Zob. L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, s. 15.

29 „L'univers, en sa structure au plus profonde, est essentiellement une participation de la Perfection Première et simple dont il procède. Il est avant tout le reflet et l'imitation d'un exemplaire absolument parfait, tout comme les individus n'étaient aux yeux de Platon que la participation à des Idées immuables” (L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, s. 451 [tłum. własne]).

30 „Nous devons dire tout d'abord que la philosophie de S. Thomas peut être appelée à juste titre une philosophie de la participation” (L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, s. 451); por. L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, s. 30.

31 Za: A. Faucon de Boylesve, *Le frère Louis-Bertrand Geiger (1906–1983)*, s. 33 [tłum. własne]; zob. św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Opuscula philosophica*, cura et studio R. M. Spiazzi, Torino 1954 (ed. 1974), s. 5–18.

de Boylesve OP — oddać hołd strasburskiemu dominikaninowi, który „wprowadził nas w progi refleksji nad bytem, która jest zarówno uważna na uwarunkowania współczesne, jak i zakorzeniona w spekulatywnej tradycji wieków średnich”³². Z jednej strony Geiger troszczył się bowiem o autentyczną egzegezę dzieł Akwinaty i ich historyczną interpretację, lecz z drugiej pozostawał otwarty na uwarunkowania współczesnych mu problemów i nurtów tak filozoficznych, jak i teologicznych, zwłaszcza tych kluczowych dla życia duchowego³³.

W konsekwencji z jednej strony w bibliografii Geigera znajdziemy takie teksty, jak *Abstraction et séparation d'après Saint Thomas* in „*De Trinitate*”, q. 5, a. 3³⁴ [Abstrakcja i separacja według świętego Tomasza w *De Trinitate*, q. 5, a. 3], który poza wysokim walorem odkrywco-poznawczym szczególnie w zakresie metody separacji przyczynił się do ożywienia w środowisku naukowym zainteresowania komentarzem św. Tomasza pod tytułem *In librum Bætii „De Trinitate” expositio*³⁵ [Objaśnienie do księgi Boecjusza *O Trójcy*]. Z drugiej strony, dzięki oparciu się na św. Tomaszu i odnalezionej w nim gwarancji prawego rozeznania intelektualnego, Geiger — jak stwierdził Faucon de Boylesve — miał odwagę badać rozmaite filozofie, nawet te wprost ateistyczne, „ze spokojem i bez uszczerbku dla swojej wiary”³⁶. Świadczy o tym na przykład godne podziwu opracowanie Geigera pod tytułem *L'existentialisme de Sartre et le salut chrétien*³⁷ [Egzystencjalizm Sartre'a a zbawienie chrześcijańskie], w którym, podkreślając, że „[d]ialog [...] może być owocny tylko między partnerami, którzy szczerze przyznają się do swoich barw”³⁸, dominikanin

32 A. Faucon de Boylesve, *Le frère Louis-Bertrand Geiger (1906–1983)*, s. 33 [tłum. własne].

33 Na temat specyfiki tomizmu ojca Geigera zob. R. Imbach, *L'originalité du thomisme de L.-B. Geiger*, s. IX–XXVIII; J. Lambinet, *Unité et spécificité du thomisme du Père L.-B. Geiger*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 68 (2021) H. 1, s. 40–66.

34 Zob. L.-B. Geiger, *Abstraction et séparation d'après Saint Thomas* in „*De Trinitate*”, q. 5, a. 3, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 31 (1947), s. 3–40.

35 Zob. św. Tomasz z Akwinu, *In librum Bætii „De Trinitate” expositio*, cura et studio M. Calcaterra, w: św. Tomasz z Akwinu, *Opuscula Theologica*, vol. 2, cura et studio R. M. Spiazzi, Taurini, Romae 1954, s. 313–389.

36 A. Faucon de Boylesve, *Le frère Louis-Bertrand Geiger (1906–1983)*, s. 33 [tłum. własne].

37 Zob. L.-B. Geiger, *L'existentialisme de Sartre et le salut chrétien*, „Jeunesse de l'Église” (1947) [N°] 7: *Délivrance de l'homme*, s. 64–83.

38 „Un dialogue toutefois ne saurait être fécond qu'entre partenaires qui avouent franchement leurs couleurs” (L.-B. Geiger, *L'existentialisme de Sartre et le salut chrétien*, s. 64 [tłum. własne]).

i zdeklarowany katolik badał ateistyczny egzystencjalizm w świetle pytań i prawd, które utwierdziły go w wierności Ewangelii.

Wydaje się, że punktem zwrotnym dla ukształtowania się tej otwartości poznawczej na inne, pozatomistyczne badania było na intelektualnej drodze Geigera spotkanie z fenomenologią. Dziesięć lat przed opublikowaniem rozprawy o partycypacji, 12 września 1932 roku dominikanin — jak już wspomniano — uczestniczył w pierwszym zjeździe naukowym Towarzystwa Tomistycznego w Juvisy pod Paryżem, którego tematem przewodnim była fenomenologia i jej relacja do myśli św. Tomasza³⁹. Podczas dwóch sesji skupionych kolejno wokół wystąpień Daniela Feulinga OSB z Uniwersytetu w Salzburgu⁴⁰ oraz René Kremiera CSSR z Louvain⁴¹ — dyskutowano nad podjętym zagadnieniem. Geiger przysłuchiwał się referatom prelegentów i toczonym po nich dyskusjom, co skłoniło go do napisania krótkiego sprawozdania oparzonego własnymi refleksjami na podjęty temat, które opublikował w czasopiśmie „La Vie Intellectuelle” pod tytułem *Phénoménologie et Thomisme*⁴² [Fenomenologia i tomizm]. Podkreślał, że z racji entuzjazmu, z jakim wielu myślicieli świata katolickiego przyjmuje fenomenologię, konieczne jest jej skonfrontowanie z tradycyjną filozofią św. Tomasza. Widząc w fenomenologii nie tyle jednoznaczny system filozoficzny, ile metodę i szeroko pojęty ruch (franc. *le mouvement phénoménologique*), dominikanin podkreślał, że trudno jednoznacznie mówić o punktach stycznych, rozbieżnościach czy opozycjach wobec tomizmu. Znamienne jest przy tym, że o ile można by wskazać potencjalne punkty styczne między filozofią opartą na myśli św. Tomasza a fenomenologią, o tyle trzeba tę drugą rozumieć jednoznacznie jako „fenomenologię tego, co rzeczywiście istniejące”⁴³. Tam bowiem, gdzie filozofia jest „szczerym” poszukiwaniem

39 Zob. *La phénoménologie*. Juvisy, 12 septembre 1932; C. Dupont, *Phenomenology in French philosophy: early encounters*, Dordrecht 2014, s. 279–298.

40 Zob. D. Feuling, *Le mouvement phénoménologique: position historique, idées directrices, types principaux*, w: *La phénoménologie*. Juvisy, 12 septembre 1932, s. 17–40.

41 Zob. R. Kremer, *Gloses thomistes sur la phénoménologie*, w: *La phénoménologie*. Juvisy, 12 septembre 1932, s. 59–70.

42 Zob. L.-B. Geiger, *Phénoménologie et Thomisme*, „La Vie Intellectuelle” 4 (1932) t. 17 No 3, s. 415–419; w języku polskim pt. *Fenomenologia i tomizm*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „Fenomenologia i tomizm” oraz inne pisma filozoficzne, s. 67–72.

43 Zob. L.-B. Geiger, *Phénoménologie et Thomisme*, s. 419; L.-B. Geiger, *Fenomenologia i tomizm*, s. 71.

prawdy, celem prymarnym nie jest ani potwierdzenie, ani dyskredytacja danego systemu, ale po prostu „wierność” rzeczywistości, która jawiąc się przed filozofem, stanowi dlań wyzwanie pierwsze i podstawowe. I nawet jeśli *outré-Rien* (za Renem, czyli w Niemczech) — jak się wyraził Geiger — tomizm uznawany jest za niewystarczający a fenomenologia, zwłaszcza ta Martina Heideggera, odbierana niczym „dobra nowina” rzucająca nowe, nieznane światło na problem człowieka i jego teleologii, nie oznacza to, że będzie ona nową *philosophia perennis*. Nie mniejszą euforię — jak zauważył Geiger — wzbudził na przykład także Henri Bergson, głosząc dwie dekady wcześniej koncepcję *élan vital* (franc. „pęd życiowy”), siły twórczej będącej motorem rozwoju istot żywych w przestrzeni konfliktu między ociężałą materią a duchem⁴⁴.

W dalszych pracach Geigera, nie wyłączając tych odnoszących się do partycypacji, analiz bytu czy dotyczących zła i cierpienia, widać elementy metody czy — ogólniej mówiąc — podejścia fenomenologicznego. Dominikanin miał odwagę zaczynania „od rzeczy samych”, jak wymagał Edmund Husserl, i prowadzenia analiz z różnych „stron”, „aspektów” i „profilu”. Niezależnie od tego, czy odnosił się wprost do specyficznego opisu mosiężnej kostki, zaproponowanego przez Husserla dla egzemplifikacji metody fenomenologicznej i zamieszczonego w *Encyclopaedia Britannica*⁴⁵ z 1929 roku, możemy znaleźć u niego właśnie takie podejście zmierzające do ujęcia przedmiotu swojego badania z możliwie różnorodnych perspektyw. Czyż efektem tego nie jest wyróżnienie rodzajów partycypacji u św. Tomasza, charakterystyka

44 Zob. L.-B. Geiger, *Phénoménologie et Thomisme*, s. 416; L.-B. Geiger, *Fenomenologia i tomizm*, s. 69.

45 Zob. E. Husserl, *Phenomenology*, w: *The Encyclopaedia Britannica. A new survey of universal knowledge*, editor in chief J. L. Garvin, U.S. editor F.H. Hooper, vol. 17, London–New York 1929, s. 700: „The perception of a cube, for example, reveals a multiple and synthesized intention: a continuous variety in the «appearance» of the cube, according to differences in the points of view from which it is seen, and corresponding differences in «perspective», and all the difference between the «front side» actually seen at the moment and the «backside» which is not seen, and which remains, therefore, relatively «indeterminate», and yet is supposed equally to be existent. Observation of this «stream» of «appearance-aspects» and of the manner of their synthesis, shows that every phase and interval is already in itself a «consciousness-of» something, yet in such a way that with the constant entry of new phases the total consciousness, at any moment, lacks not synthetic unity, and is, in fact, a consciousness of one and the same object”; E. Husserl, *Fenomenologia* [„Encyklopedia Brytyjska”: wersja I], tłum. T. Bekrycht, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 4 (2015) nr 2, s. 103–104; R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. Rogalski, Kraków 2012, s. 31–53.

miłości, bytu — jego jedności i wielości, problemu zła etc.? To — jeśli można się tak wyrazić — odwaga filozofowania, mierzenia się z tym, co jest (i jakie jest) w naszej percepcji i intelekcie, poprowadziła Geigera w jego badaniach. W związku z tym sposobu „myślenia” alzackiego dominikanina nie sposób nie określić mianem „fenomenologicznego” w tym sensie, że zmierzał on do jak najbardziej bliskiego zbadania danego przedmiotu i wielostronnego oglądu. Pozostał tomistą, który za cel obrał sobie ukazanie możliwie autentycznej myśli św. Tomasza, nie obawiał się jednak konfrontacji z myślą współczesną, którą wykorzystywał do przedstawienia wartości filozofii realistycznej. Warto podkreślić, że, jak zaznaczono na wstępie, Geiger stał się znawcą filozofii Heideggera do tego stopnia, że ów wprost — w liście z 9 stycznia 1971 roku — po gratulował mu trafnego podejścia do wykładu jego myśli⁴⁶.

Obecność myśli Geigera w filozofii polskiej

W Polsce badania filozoficzne ojca Geigera najprawdopodobniej po raz pierwszy zostały dostrzeżone przez ks. Witolda Pietkuna (1911–1981), który w czasopiśmie „Collectanea Theologica” z 1950–1951 opublikował artykuł przedstawiający wyniki badań alzackiego dominikanina dotyczące procesu separacji⁴⁷. W późniejszym czasie osiągnięcia Geigera wzbudziły pewien rezonans wśród członków lubelskiej szkoły filozoficznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie rozwijał się — pod kierunkiem Mieczysława Alberta Krąpca OP — nurt tomizmu egzystencjalnego. Należąca do tego kręgu Zofia Józefa Zdybicka USJK podjęła studia nad partycypacją, a ich efektem stała się rozprawa zatytułowana *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*⁴⁸,

46 „Sie haben einen günstigen Ansatzpunkt mit dem Goethe-Zitat [«Über allen Gipfeln / Ist Ruh...»] gewählt. Sie bringen auf diese Weise die Hörer sogleich auf den Weg der Seinsfrage und vermeiden dadurch die Mißverständnisse, die mit der kaum auszurettenden anthropologischen Auslegung von *Sein und Zeit* verbunden sind” (za: L.-B. Geiger, *Heideggers Denken. Eine Wegweisung*, s. 251).

47 Zob. W. Pietkun, *Epistemologiczna separacja u św. Tomasza jako zagadnienie metafizyczne*, „Collectanea Theologica” 22 (1950–1951) z. 1–4, s. 98–117.

48 Zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972, 2017; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja w ujęciu L. B. Geigera i C. Fabro* [autoreferat, 30 listopada 1967], „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych” (1968) nr 16, s. 64–68.

w której bezpośrednio odniosła się do badań Geigera i Fabro, zmierzając do ukazania własnej teorii partycypacji w perspektywie tomizmu egzystencjalnego. Prace Geigera znalazły także oddźwięk w badaniach Andrzeja Maryniarczyka SDB czy księdza arcybiskupa Mariana Jaworskiego, zwłaszcza tych dotyczących metody separacji metafizycznej⁴⁹, a także np. u Stanisława Ziemiańskiego SJ⁵⁰. W *Powszechnej encyklopedii filozofii* dostępny jest syntetyczny biogram ojca Geigera⁵¹. Stosunkowo niedawno zaś Rafał Szopa opublikował monografię, w której powrócił do analiz partycypacji Geigera i Fabro⁵². Ukazały się także pierwsze polskie przekłady pomniejszych pism Geigera⁵³.

Polska recepcja filozofii Geigera wydaje się ponadto związana z osobą i dziełem Karola Wojtyły. Można bowiem odnaleźć szczególną analogię podejmowanych przez nich studiów i szeroko rozumianego podejścia filozoficznego. Wojtyła – tak jak Geiger – z jednej strony był wierny tradycji tomistycznej, z drugiej nie obawiał się czerpać z dorobku myśli fenomenologicznej, wskazując, że „teren metafizyczny” bytu można niejako uzupełnić, rozwinąć czy „zabudowywać” na podstawie doświadczenia, a dzięki temu lepiej zrozumieć otaczającą rzeczywistość, siebie samego i przedmiot

49 Zob. A. Maryniarczyk, *Podstawy rozumienia i interpretacji separacji metafizycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 24 (1988) nr 2, s. 139–160; M. Jaworski, *Metafizyka*, Kraków 1998, s. 31, 39–41.

50 Zob. S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995, s. 121.

51 Zob. A. Gondek, *Geiger Louis Bertrand*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, kom. nauk. M. A. Krąpiec i in., zespół red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2002, s. 728–730.

52 Zob. R. Szopa, *Św. Tomasz z Akwinu teoria partycypacji bytu w ujęciu Louisa Geigera i Cornelio Fabra. Studium historyczno-metafizyczne*, Legnica 2017.

53 Zob. L.-B. Geiger, *Fenomenologia i tomizm*, s. 67–72; L.-B. Geiger, *O jedności bytu*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne, s. 73–91; L.-B. Geiger, *Filozofia realistyczna i wolność*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne, s. 93–121; L.-B. Geiger, *Przyszłość filozofii*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne, s. 123–142; L.-B. Geiger, *Drogi człowieka do Boga*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Drogi człowieka do Boga*”. *Filozofia, asceza i modlitwa*, s. 65–95; L.-B. Geiger, *Zarys teologii ascetycznej*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Drogi człowieka do Boga*”. *Filozofia, asceza i modlitwa*, s. 97–139; L.-B. Geiger, *Asceza i jedność życia moralnego*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Drogi człowieka do Boga*”. *Filozofia, asceza i modlitwa*, s. 141–147; L.-B. Geiger, *O modlitwie i metodach modlitwy oraz o prawdziwej i fałszywej wolności duchowej*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Drogi człowieka do Boga*”. *Filozofia, asceza i modlitwa*, s. 149–186.

własnych badań naukowych⁵⁴. Temat ów wymagałby jednak pogłębionych studiów historyczno-komparatystycznych, niemniej i tak można bezsprzecznie dostrzec bliskość tematyczną i metodologiczną badań Geigera i Wojtyły. Punktami stycznymi są tomistyczna proveniencja, zetknięcie z fenomenologią i zagadnienie partycypacji, które przez Wojtyłę podjęte zostało zwłaszcza w końcowej części jego filozoficznego *opus magnum* — *Osoba i czyn*⁵⁵. Podczas wykładu gościnnego zatytułowanego *Participation ou aliénation?* [Uczestnictwo czy alienacja?] na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu we Fryburgu w dniu 27 lutego 1975 roku Wojtyła miał okazję spotkać Geigera⁵⁶. Można jednak — jakkolwiek nie ma bezpośrednich świadectw ich osobistego spotkania czy współpracy — stwierdzić, że z pewnością ich wspólną cechą była umiejętność łączenia badań filozoficznych z praktyką życia chrześcijańskiego. Tym samym także do Wojtyły można odnieść to, co o Geigerze napisał jeden z jego uczniów, Castillo Peraza:

Wobec tak wielu kapłanów, którzy przedkładają swoją akademicką specjalizację nad posługę, wobec zamętu, który doprowadził innych do rozpląnięcia się w kulturze immanencji i sekularyzmu, wobec porzucenia tych chrześcijan, którzy zaprzestali pracy intelektualnej lub którzy się poddali, Louis-Bertrand Geiger jest zarówno mistrzem, jak i świadkiem.

My, którzy go znaleźliśmy i uznawaliśmy jego przykład, możemy być mu tylko wdzięczni. Jego miłe usposobienie, jego głębokie nauczanie, jego wielkość ducha, jego pracowitość są teraz standardami dla ucznia. Ale przede wszystkim jest nim jego wiara⁵⁷.

54 Zob. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: K. Wojtyła, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 2000, s. 438.

55 Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. 3, w: K. Wojtyła, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 301–335.

56 Zob. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: K. Wojtyła, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 445–461; *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Kraków 2000, s. 515.

57 „Frente a tantos sacerdotes que prefieren sus especialidades académicas a su ministerio; ante toda la confusión que ha llevado a otros a disolverse en la cultura de la immanencia y del laicismo; frente a los abandonos de los cristianos que han dejado el trabajo intelectual o que han cedido, Louis-Bertrand Geiger es varias veces maestro y testigo. | Quienes lo conocimos y recibimos su ejemplo, sólo podemos

Taka umiejętność łączenia teorii i praktyki, akademickiej filozofii i codziennych wyborów życiowych wydaje się, nie mniej niż sam zakres podejmowanych tematów, argumentem zachęcającym do pochylenia się nad dziełami Geigera, które stanowią odzwierciedlenie jego postawy. Filozofowanie rozpoczynał od zachwyty. Brał w rękę dziecięcą fotografię św. Teresy od Dzieciątka Jezus⁵⁸ bądź bratanicy Monique⁵⁹ i podkreślał, że filozofia zaczyna się od spojrzenia na świat czystymi oczami dziecka. Jednemu ze swoich słuchaczy, Kim En Joongowi OP, dziś malarzowi światowego formatu, powiedział kiedyś: „Jeśli ktokolwiek potrafi wyjaśnić to spojrzenie, nie zawaham się wręczyć największej nagrody metafizycznej”⁶⁰. Zrozumieć to spojrzenie to próbować „zadziwić się” rzeczywistością otaczającego nas świata. I do takiego podejścia w badaniach filozoficznych zaprasza nas przykład dominikanina Louisa-Bertranda Geigera.

Bibliografia

Boucher M., *Le sentiment national en Allemagne*, Paris 1947.

Bréhier E., *Rapport sur le concours pour le Prix Victor Delbos à décerner en 1948*, „Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques et comptes rendus de ses séances” 101 (1948), 4e Série, s. 123–125.

Castilio Peraza C., *Maestro y testigo*, „Diario de Yucatán” 21.01.1983, s. 3 i 7.

Dupont C., *Phenomenology in French philosophy: early encounters*, Dordrecht 2014.

En Joong K., *List do ojca Geigera (Spisane świadectwo, Paryż, 27 października 2021 roku)*, w: Geiger L.-B., „Fenomenologia i tomizm” oraz inne pisma filozoficzne, wybór, tłumaczenie, opracowanie i wprowadzenie D. Radziechowski, Kraków 2022, s. 159–161.

guardar, hacia él, gratitud. Su figura afile, su cátedra honda, su alma inmensa, su espíritu de trabajo son ahora normas para el discípulo. Pero, por encima de todo, su fe” (C. Castillo Peraza, *Maestro y testigo*, s. 7 [tłum. własne]).

58 Zob. K. En Joong, *List do ojca Geigera (Spisane świadectwo, Paryż, 27 października 2021 roku)*, w: L.-B. Geiger, „Fenomenologia i tomizm” oraz inne pisma filozoficzne, s. 160.

59 Zob. M.-P. Gaisne-Geiger, *Kilka wspomnień o moim wuju i ojcu chrzestnym Louisie-Bertrandzie Geigerze OP (Spisane świadectwo; Nantes, 15 października 2021 roku)*, w: L.-B. Geiger, „Fenomenologia i tomizm” oraz inne pisma filozoficzne, s. 157.

60 K. En Joong, *List do ojca Geigera*, s. 160.

- Fabro C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino. Saggio d'introduzione analitica al pensiero tomista*, Milano 1939.
- Faucon de Boylesve A., *Le frère Louis-Bertrand Geiger (1906–1983)*, „*Ut sint unum. Bulletin de liaison de la Province de France*” 33 (1983) N° 463, s. 33–35.
- Feuling D., *Le mouvement phenomenologique: position historique, idees directrices, types principaux*, w: *La phénoménologie. Juvisy, 12 septembre 1932, Kain–Juvisy [1932]*, s. 17–40.
- Gaisne-Geiger M.-P., *Kilka wspomnień o moim wuju i ojcu chrzestnym Louisie-Bertrandzie Geigerze OP (Spisane świadectwo; Nantes, 15 października 2021 roku)*, w: L.-B. Geiger, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne, wybór, tłumaczenie, opracowanie i wprowadzenie D. Radziechowski, Kraków 2022, s. 157–158.
- Geiger L.-B., *Abstraction et séparation d'après Saint Thomas in “De Trinitate”, q. 5, a. 3*, „*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*” 31 (1947), s. 3–40.
- Geiger L.-B., *Asceza i jedność życia moralnego*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Drogi człowieka do Boga*”. *Filozofia, asceza i modlitwa*, wybór i opracowanie, tłumaczenie, wprowadzenie i postscriptum D. Radziechowski, przedmowa C. Schönborn, Kraków 2024, s. 141–147.
- Geiger L.-B., *Autour du principe de causalité [1]*, „*Bulletin Thomiste*” 7–10 (1930–1933) t. 3, N° 1 (1932), s. [376]–[394].
- Geiger L.-B., *Avant-Propos* (15 septembre 1941), w: L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1942, s. 7–8.
- Geiger L.-B., *Bulletin de Philosophie. I. — Études critiques*, „*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*” 29 (1940) N° 1, s. 90–97.
- Geiger L.-B., *Bulletin de Philosophie. V. — Métaphysique*, „*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*” 22 (1933) N° 4, s. 660–686.
- Geiger L.-B., *De la fonction du théologien*, „*Revue Dominicaine*” vol. 66 (Mai 1960) t. 1, s. 193–202.
- Geiger L.-B., *Drogi człowieka do Boga*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Drogi człowieka do Boga*”. *Filozofia, asceza i modlitwa*, wybór i opracowanie, tłumaczenie, wprowadzenie i postscriptum D. Radziechowski, przedmowa C. Schönborn, Kraków 2024, s. 65–95.
- Geiger L.-B., *Fenomenologia i tomizm*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne, wybór, tłumaczenie, opracowanie i wprowadzenie D. Radziechowski, Kraków 2022, s. 67–72.

- Geiger L.-B., *Filozofia realistyczna i wolność*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne, wybór, tłumaczenie, opracowanie i wprowadzenie D. Radziechowski, Kraków 2022, s. 93–121.
- Geiger L.-B., *Heideggers Denken. Eine Wegweisung*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 23 (1976) H. 3, s. 233–252.
- Geiger L.-B., *L’existentialisme de Sartre et le salut chrétien*, „Jeunesse de l’Église” (1947) [N°] 7: *Délivrance de l’homme*, s. 64–83.
- Geiger L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d’Aquin*, Paris 1942.
- Geiger L.-B., *O jedności bytu*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne, wybór, tłumaczenie, opracowanie i wprowadzenie D. Radziechowski, Kraków 2022, s. 73–91.
- Geiger L.-B., *O modlitwie i metodach modlitwy oraz o prawdziwej i fałszywej wolności duchowej*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Drogi człowieka do Boga*”. *Filozofia, asceza i modlitwa*, wybór i opracowanie, tłumaczenie, wprowadzenie i postscriptum D. Radziechowski, przedmowa C. Schönborn, Kraków 2024, s. 149–186.
- Geiger L.-B., *Phénoménologie et Thomisme*, „La Vie Intellectuelle” 4 (1932) t. 17 No 3, s. 415–419.
- Geiger L.-B., *Przyszłość filozofii*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne, wybór, tłumaczenie, opracowanie i wprowadzenie D. Radziechowski, Kraków 2022, s. 123–142.
- Geiger L.-B., *Zarys teologii ascetycznej*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Drogi człowieka do Boga*”. *Filozofia, asceza i modlitwa*, wybór i opracowanie, tłumaczenie, wprowadzenie i postscriptum D. Radziechowski, przedmowa C. Schönborn, Kraków 2024, s. 97–139.
- Geiger, Louis Bertrand, w: *Who’s who in the world*, 3rd ed., Chicago 1976, s. 287.
- Gondek A., Geiger Louis Bertrand, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, kom. nauk. M. A. Krapiec i in., zespół red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2002, s. 728–730.
- Heidegger M., *Über den „Humanismus“*. *Brief an Jean Beaufret*, Paris, w: M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*, Bern 1947, s. 53–119.
- Histoire de l’Université de Fribourg Suisse*, t. 3: *Personnes, dates et faits. Personen, Daten und Fakten*, Fribourg Suisse 1992.
- Husserl E., *Fenomenologia* [„*Encyklopedia Brytyjska*”: wersja I], tłum. T. Bekrycht, „*Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna*” 4 (2015) nr 2, s. 102–121.

- Husserl E., *Phenomenology*, w: *The Encyclopaedia Britannica. A new survey of universal knowledge*, editor in chief J. L. Garvin, U.S. editor F. H. Hooper, vol. 17, London–New York 1929, s. 699–702.
- Imbach R., *L'originalité du thomisme de L.-B. Geiger*, w: L.-B. Geiger, *Penser avec Thomas d'Aquin. Études thomistes présentées par Ruedi Imbach*, Paris 2000, s. IX–XXVIII.
- Institut d'Études Médiévales, L.-B. Geiger, *Maître en sacrée théologie*, „Revue Dominicaine” vol. 66 (Mai 1960) t. 1, s. 236.
- Ip, *Ancien professeur à l'Université de Fribourg. Le Père Geiger n'est plus*, „La Liberté” 04.01.1983, s. 12.
- Jaworski M., *Metafizyka*, Kraków 1998.
- Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Kraków 2000.
- Kremer R., *Gloses thomistes sur la phenomenologie*, w: *La phénoménologie*. Juvisy, 12 septembre 1932, Kain–Juvisy [1932], s. 59–70.
- Küng G., Imbach R., *Abteilung Philosophie*, w: *Histoire de l'Université de Fribourg Suisse 1889–1989. Institutions, enseignement, recherches*, Editée par une commission de professeurs présidée par R. Ruffieux et par le Rectorat de l'Université, t. 2: *Les Facultés | Geschichte der Universität Freiburg Schweiz 1889–1989. Institutionen, Lehre und Forschungsbereiche* Hrsg. von einer Professoren-Kommission geleitet von R. Ruffieux und dem Rektorat der Universität, t. 2: *Die Fakultäten*, Fribourg Suisse 1991, s. 656–671.
- La phénoménologie*. Juvisy, 12 septembre 1932, Kain–Juvisy [1932].
- La Société Thomiste. I. — La Journée d'Études du 12 Septembre* [1932], „Bulletin Thomiste” 7–10 (1930–1933) t. 3 N° 3–4 (1932), s. [559]–[562].
- Lambinet J., *Unité et spécificité du thomisme du Père L.-B. Geiger*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 68 (2021) H. 1, s. 40–66.
- Le Saulchoir. Statua Instituti philosophico-theologici. Provinciae Franciae Ordinis Praedicatorum*, [b.m.w. 1937].
- Maryniarczyk A., *Podstawy rozumienia i interpretacji separacji metafizycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 24 (1988) nr 2, s. 139–160.
- Pietkun W., *Epistemologiczna separacja u św. Tomasza jako zagadnienie metafizyczne*, „Collectanea Theologica” 22 (1950–1951) z. 1–4, s. 98–117.
- Radziechowski D., *Louis-Bertrand Geiger OP (1906–1983) — filozof i mistrz duchowy*, w: L.-B. Geiger, „*Drugi człowieka do Boga*”. *Filozofia, asceza i modlitwa*, wybór i opracowanie, tłumaczenie, wprowadzenie i postscriptum D. Radziechowski, przedmowa C. Schönborn, Kraków 2024, s. 21–39.

- Radziechowski D., *Louis-Bertrand Geiger OP (1906–1983). Filozofia i życie duchowe*, w: L.-B. Geiger, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz *inne pisma filozoficzne*, wybór, tłumaczenie, opracowanie i wprowadzenie D. Radziechowski, Kraków 2022, s. 17–38.
- Schönborn C., *Wspomnienie o Louisie-Bertrandzie Geigerze OP (Rozmowa z Dariuszem Radziechowskim; Schruns, 11 kwietnia 2021 roku)*, tłum. D. Radziechowski, w: L.-B. Geiger, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz *inne pisma filozoficzne*, wybór, tłumaczenie, opracowanie i wprowadzenie D. Radziechowski, Kraków 2022, s. 155–156.
- Sokolowski R., *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. Rogalski, Kraków 2012.
- Szopa R., *Św. Tomasza z Akwinu teoria partycypacji bytu w ujęciu Louisa Geigera i Cornelio Fabra. Studium historyczno-metafizyczne*, Legnica 2017.
- Tomasz z Akwinu św., *De ente et essentia*, w: Tomasz z Akwinu św., *Opuscula philosophica*, cura et studio R. M. Spiazzi, Torino 1954 (ed. 1974), s. 5–16.
- Tomasz z Akwinu św., *In librum Bæti „De Trinitate” expositio*, cura et studio M. Calcaterra, w: Tomasz z Akwinu św., *Opuscula Theologica*, vol. 2, cura et studio R. M. Spiazzi, Taurini–Romae 1954, s. 313–389.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, w: K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 2000, s. 43–344.
- Wojtyła K., *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 2000, s. 433–443.
- Wojtyła K., *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 2000, s. 445–461.
- Zdybicka Z.J., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972, 2017.
- Zdybicka Z.J., *Partycypacja w ujęciu L. B. Geigera i C. Fabro* [autoreferat, 30 listopada 1967], „*Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych*” (1968) nr 16, s. 64–68.
- Ziemiański S., *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995.

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 tracę, 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 metafizyki: 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) filozofią 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. Płoszczyńiec, *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 Amérym, 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-Sofija” 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).

Magdalena Zdun

 <https://orcid.org/0000-0002-3784-2098>

 zdunm@uek.krakow.pl

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

 <https://ror.org/026zte083>

Inteligentny świat: czwarta rewolucja przemysłowa i eksterioryzacja rozumu

 <https://doi.org/10.15633/lie.31103>

Abstrakt

Inteligentny świat: czwarta rewolucja przemysłowa i eksterioryzacja rozumu

Gwałtowny rozwój technologii cyfrowych, w tym sztucznej inteligencji (AI) kształtuje zupełnie nowy typ kultury gospodarczej. W jej strukturze dochodzi do przeformułowania władz poznawczych człowieka. Celem artykułu jest identyfikacja procesów prowadzących do zjawiska „eksterioryzacji rozumu”. Zjawisko to rozumiane jest w trojaki sposób. Po pierwsze jako redukcja władz poznawczych do sfery zmysłu i intelektu; po drugie – jako wyprowadzenie instrumentarium poznania poza człowieka; po trzecie – jako zmiana środowiska pracy ludzkiego umysłu. Zagadnienie eksterioryzacji rozumu omówione zostanie w kontekście struktury kulturowej czwartej rewolucji przemysłowej, przez co też rozpatrywane będzie w trzech powiązanych ze sobą wymiarach kultury gospodarczej: materialnym, społecznym i symbolicznym. W rezultacie kultura czwartej rewolucji da się poznać jako świat, którego wynalazki, pełniąc służbę na rzecz ludzkiego poznania, ostatecznie stwarzają dlań zagrożenie. Redefinicja roli i znaczenia władz poznawczych wynika w tym układzie z unieważnienia granic między tym, co materialne i cyfrowe; instytucjonalne – kodyfikowane oraz wirtualne – realne.

Słowa kluczowe: czwarta rewolucja przemysłowa, sztuczna inteligencja, rozum, rozwój, kryzys

Abstract

The intelligent world: the fourth industrial revolution and the exteriorization of reason

The rapid development of digital technologies, including artificial intelligence, is shaping a completely new type of economic culture. In its structure, human cognitive powers are reformulated. The aim of this article is to identify the processes leading to the phenomenon of “exteriorization of reason”. This phenomenon is understood in three ways. Firstly, as the reduction of cognitive powers to the sphere of sense and intellect; secondly, as taking the instruments of cognition beyond man; thirdly, as a change in the working environment of the human mind. The issue of the externalization of reason will be discussed in the context of the cultural structure of the forth industrial revolution, and therefore will be considered in three interrelated dimensions of culture: material, social, and symbolic. As a result, the culture of the fourth revolution can be recognized as a world in which inventions that serve human cognition ultimately pose a threat to it. The redefinition of the role and importance of cognitive powers results in this system from the invalidation of the boundaries between the material and the digital; institutional—codified, and virtual—real.

Keywords: fourth industrial revolution, artificial intelligence, reason, development, crisis

Wizja świata udoskonalonego przez maszynę nie jest żadną nowością, podobnie jak diagnozy ukierunkowane na identyfikację relacji między ogółem procesów społecznych a uprzemysłowieniem. Pierwszy ze wskazanych wątków zapisał się w historii pod hasłem utopii, która stanowiąc gatunek literacki i kategorię filozoficzną zarazem, służyła nie tylko ambicjom ulepszenia świata, ale również — o ile nie przede wszystkim — była rodzajem przestrogi. Lewis Mumford, w rozsławiającym go po świecie *Micie maszyny* przekonuje, że utopia jest najlepszym urzeczywistnieniem idei postępu. Jednocześnie badacz ten zakłada, że kategoria utopii odpowiada obrazowi świata perfekcyjnie zaplanowanego i urządanego. To rzeczywistość, której sedno określa ustój, będący niejako rezultatem „przeniesienia” rozumu z człowieka na system społeczny. To jednocześnie rodzaj reżimu opisywanego w działach Buera-Lyttona czy Edwarda Bellamy’ego, albo system-idea, stanowiący odzworowanie konkretnych filozoficznych założeń¹. „Rzeczywisty użytek z utopii — konkluduje Mumford — polega na tym, że służą one jako swego rodzaju «balony próbne», zapowiedzi takiej lub innej formy społecznej termitery, którą powołujemy do życia”². Wydaje się, że „balonem próbnym” współczesności jest fantastyka — baśń o sztucznej inteligencji, która przejmując kontrolę nad człowiekiem. Wynalazek ten staje się w konsekwencji osią konstrukcyjną współczesnej kultury gospodarczej. To wokół AI buduje się nieznany dotąd model społeczeństwa, przez co też kultura gospodarcza przemysłu czwartej generacji daje się poznać jako terytorium urealnienia baśni na temat wprowadzenia władz poznawczych poza człowieka.

Świat uformowany na bazie osiągnięć technologicznych czwartej rewolucji wymaga pogłębionej diagnozy z kilku powiązanych ze sobą powodów. Po pierwsze dlatego, że czwarta rewolucja, to nie tylko kolejny przełom technologiczny, ale także próba urzeczywistnienia utopii, będącej zarówno szansą, jak i zagrożeniem dla ludzkości. Po drugie, konstrukcja kulturowa świata czwartej rewolucji wydaje się zupełnie nierozpoznana: nowe powiązania konstrukcyjne typowe dla czwartej rewolucji powołują do istnienia jakościowo odrębny świat, łączący w sobie elementy realne i wirtualne. Po trzecie,

1 Zob. L. Mumford, *Mit maszyny. Pentagon władzy*, t. 1, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2012, s. 329.

2 L. Mumford, *Mit maszyny*, s. 324.

tkwiący u źródeł tak radykalnej przemiany wynalazek — sztuczna inteligencja (AI) — jest nie tylko nowym narzędziem działania, lecz także matrycą, na której funduje się cała ontologia czwartej kultury gospodarczej. Po wtóre, świat w dobie Przemysłu 4.0 staje się intersujący poprzez fakt, że nabiera on charakteru hybrydalnego, zakładając jednocześnie głęboką ingerencję w naturę, środowisko przyrodnicze i samego człowieka. Czwarta rewolucja daje się w rezultacie poznać jako czas, w którym dochodzą do głosu nieznane dotąd ambicje zastąpienia ludzkiego rozumu algorytmem. Tymczasem rozum jest kategorią skomplikowaną, którą nauka angażuje nie tylko do opisu prostego procesu poznania, lecz także do zdefiniowania samego człowieczeństwa. Z tej też przyczyny pojęcie rozumu nabiera w rozważaniach na temat czwartej rewolucji szczególnego znaczenia.

Celem niniejszego artykułu jest identyfikacja roli i znaczenia rozumu w kontekście przemian typowych dla czwartej rewolucji przemysłowej. Niniejszy wywód składać będzie się z kilku powiązanych ze sobą części. W pierwszej kolejności przywołane zostanie samo pojęcie „rozum”, a następnie kategoria ta zostanie powiązana z terminem kultury gospodarczej. To zaś umożliwi diagnozę zjawiska „eksterioryzacji rozumu” w trzech poziomach: bytowym, społecznym i symbolicznym. Finalnie pojęcie rozumu zostanie skonfrontowane z wynalazkiem określającym specyfikę współczesnej kultury gospodarczej — sztuczną inteligencją, która ujawni się jako narzędzie prymarne „inteligentnego świata”.

Rozum i intelekt oraz „trzy baśnie” kryzysu władzy poznania

Edmund Morawiec, definiując filozofię jako część kultury zajmującej się poznaniem, przekonuje, że „wszelkie kryzysy w szeroko pojętej działalności człowieka można uważać za zjawiska mniej lub bardziej bezpośrednio wiążące się z kryzysem rozumu ludzkiego i postawą wobec niego jako siły twórczej”³. W nie mniejszym stopniu twierdzenie to odnosi się do współcześnie

3 E. Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Liberi Libri, 2014, s. 11.

obserwowanych przemian. Kryzys rozumu to bowiem impas jego funkcji — negatywne wartościowanie ludzkiego instrumentarium umysłowego w zakresie możliwości podejmowania decyzji czy formułowania sądów⁴. Sam sposób określania kategorii rozumu odzwierciedla już porządek aksjologiczny epoki. Filozofowie przyrody wiązali bowiem kategorię rozumu z duszą świata, a w dalszej kolejności — z duszą samego człowieka. Na tym etapie rozwoju myśli ludzkiej rozum nie był właściwością jednostkową. Utożsamiano go z ogólną zasadą bytu: był siłą sterującą światem. W pismach pozostawionych przez Platona koncepcja rozumu zaczęła stanowić rozwinięcie teorii rzeczywistości. Podobnie jak rzeczywistość, umysł zaczął się opierać na dualizmie metafizycznym. Przyjmowano też, że istnieją jego dwie odrębne odmiany; jedna — związana ze światem empirycznym; druga — ideowym⁵. Część empiryczna rozumu miała odpowiadać rzeczywistości bezpośrednio dostępnej i diagnozowała przemijający świat rzeczy. Część ideowa z kolei ujmowała sferę nieuchwytności — to, co zmienne, odnoszące się do zjawisk bezpośrednio niedostępnych. W rezultacie teoriopoznawcza koncepcja Platona wiązała dualny świat (podzielony na rzeczy i idee) z dualnym rozumem (łączącym w sobie zmysły i umysł), a dwie formy umysłu rezerwowała dla koherentnych rzeczywistości: fizycznej i idealnej. Sam proces poznania stał się w rezultacie drogą od „jaskini” do „światła”, a rozum został podzielony na intelekt (*dianoia*) i rozum (*næsis*) — część odsłaniającą zręby świata inteligibilnego.

Arystoteles, orientując się na to właśnie rozróżnienie, wprowadził dalej koncepcję trójpodziału władz poznawczych, wskazując na osobliwe cechy zmysłu, intelektu i rozumu. Święty Tomasz Akwinu oddzielił z kolei *intellectus* od *ratio*, osadzając kategorię rozumu w centrum podmiotowości i czyniąc zeń ośrodek centralny — odpowiadający za poznawcze akty podmiotu. Jednocześnie tak zdefiniowany rozum staje się władzą poznawczą zdolną do refleksji, czyli poznawania samego siebie: „ma moc odkrycia w sobie warunków możliwości jego funkcjonowania jako władzy poznawczej”⁶. Z tym też trzeba wiązać szczególne zalety rozumu. „Okazuje się — pisze Morawiec, że [rozum]

4 Zob. E. Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje*, s. 12.

5 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1959, s. 120.

6 E. Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje*, s. 35.

znajduje sam w sobie reguły czy prawa, które uzdalniają go do poznawania w ogóle, a poznania niezawodnego w szczególności”⁷.

Ten właśnie temat podejmie Kartezjusz w kontekście kryzysu światopoglądowego swojej epoki. Dlatego też skojarzy rozum z pojęciem świadomości, koncertując się na specyfice ontycznej analizowanej kategorii⁸. W konsekwencji wydobędzie na plan pierwszy kwestię „świadomości własnego myślenia”, pozwalając przypisać do rozumu subiektywizm i umiejętność wątpienia⁹. W założeniach przyjętych przez Kartezjusza subiektywna pewność stanie się zmienną wyjaśniającą prace rozumu, a „Ja myślące” definicją samego człowieczeństwa. Oświecenie zaś powiąże rozum z łaodem społecznym. Nie przez przypadek w tekście datowanym na 1784 rok Immanuel Kant — czołowy przedstawiciel „epoki rozumu” — stwierdzi, że czas, w którym żyje, należy określić mianem wyjścia z ciemnej niedojrzałości w stronę jaśniejszego świata rozumu. Tym samym uczony z Królewca, zestawiając pojęcie rozumu z łaodem społecznym, wyznaczy ścieżkę rozwoju dla samego człowieczeństwa: człowiek, według Kanta ma się wnet stać istotą dojrzałą¹⁰. „Oświecenie — przekonuje on — to wyjście przez człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości”¹¹. A niedojrzałość — to „nieumiejętność posługiwania się własnym rozumem bez przewodnictwa innych”. Nie jest ona wcale stanem naturalnym. To raczej rodzaj zaniedbania, przewinienia i strachu. Stąd Kant przekonuje: „Sapere aude!” — Odważ się używać własnego rozumu!

Oświecenie w konsekwencji stanie się pierwszym etapem w historii dziejów, który wyrazi ustami swych „dzieci” zachwyt nad racjonalnością i możliwościami ludzkiego poznania. W epoce tej, nie bez przyczyny, wzrasta zainteresowanie filozofią i hasłami postępowymi, a ideałem — jak zauważa Władysław Tatarkiewicz — jest wiedza dostępna¹². Równocześnie „Mądrość

7 E. Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje*, s. 35.

8 C. Hoffe, *Mala historia filozofii*, Warszawa 2004, s. 130–131.

9 Por. G. Gabriel, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*, przekł. T. Kubalica, Kraków 2007, s. 14.

10 Por. M. J. Siemek, *Dwa światy Immanuela Kanta*, w: M. J. Siemek, *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984, s. 24.

11 I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*, w: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 44.

12 Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, s. 130.

Boga” i „harmonii wszechrzeczy” zostaje zastąpiona światłością poznania, a rozum urasta do rangi obiektu kultu. Rezultatów działania rozumu należy się spodziewać wszędzie, a racjonalnych osiągnąć epoki nie jest w stanie unieważnić nic, nawet największe cywilizacyjne klęski, w tym opisywana przez Woltera zagłada Lizbony¹³.

Poznanie rozumowe, w myśl kantowskich założeń, pozostaje przy tym przymiotem jednostki, a nie właściwością podlegającą przetransponowaniu na system społeczny. „A jakże wygodnie jest być niedojrzałym” — przekornie nawołuje Kant. „Jeżeli mam księgę, która myśli za mnie, duszpasterza, który ma za mnie sumienie, doktora, który decyduje za mnie o diecie itd. Wówczas sam nie muszę się o nic starać”¹⁴. Rozum, w perspektywie przyjętej przez Kanta, jest instrumentarium refleksyjności, a nie tylko racjonalną machiną. To wyraz i narzędzie sprawczości, które chroni przez manipulacją i wpływem społecznym. Dlatego też do spożytkowania jego siły potrzeba wolności, która jawi się jako warunek *sine qua non* — powrotu do myślenia¹⁵.

Wszystkie te (książkowe wręcz) ustalenia wydają się szczególnie ważne w kontekście diagnozy współczesności: czwartej rewolucji przemysłowej, której wynalazki zagrażają wizji człowieka wyrażającego swą transcendentalność w procesie poznania. Rozum właśnie, a nie żadne inne pojęcie, konfrontuje się z aksjologią ponowoczesnego świata; świata, który honoruje transhumanistyczne ambicje człowieka. Racjonalność w dobie czwartej rewolucji funduje się jednak na trzech przekształceniach kategorii rozumu. Pierwszą z nich trzeba wiązać z unieważnieniem rozróżnienia na intelekt i rozum, czego konsekwencją zdaje się być metodologia „czytania z zewnątrz”, oznaczająca rezygnację z ambicji rozpoznania obszaru ideowego¹⁶. Duga transpozycja jest efektem oddzielenia władzy poznawczej od samego człowieka i skutkuje przeniesieniem możliwości poznawczych na „aktora nie-ludzkiego”. Trzecie

13 Por. B. Baczek, Wolter: *zło i ład naturalny*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 20 (1974), s. 19.

14 I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*, s. 44.

15 Por. S. Bakula, *Problem poznania w krytyce czystego rozumu Kanta jako teoretyczna propozycja dla współczesnych dyskusji nad poznaniem*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 1 (2013), s. 257.

16 Por. E. Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje*, s. 36.

przekształcenie — stanowiące naturalną implikację poprzedniej transpozycji — polega na zakwestionowaniu kartezjańskich ustaleń na temat subiektywności poznania. Podstawą wiedzy w dobie czwartej rewolucji przemysłowej nie jest bowiem subiektywna pewność, lecz rezultat pracy algorytmu — zawsze obiektywny, optymalny, bezbłędny i oczyszczony z czynnika afektywnego. To efekt, dzięki któremu „ja myślące” zaczyna ustępować „ja korzystającemu”, co na nowo definiuje człowieczeństwo.

Wszystkie trzy przekształcenia sprawiają, że czwarta rewolucja (nowa „epoka rozumu”) paradoksalnie miast wynosić władze poznania, odpowiada za ich karłowacenie. Morawiec przypomina jednak, że postmoderniści (m.in. Jacques Derrida, Jean François Lyotard) za Martinem Heideggerem wiązali kryzys rozumu z odejściem od konwencji trzech baśni: oświecenia, idealizmu i historycyzmu. Wydaje się, że specyfika współczesnych przeobrażeń powoduje, iż kryzys rozumu trzeba wiązać raczej ze zbyt mocnym osadzeniem się w tych konwencjach¹⁷, a nie z ich porzuceniem:

1. Baśń pierwsza to bowiem baśń oświecenia, która wyrażając optymizm postępu, uzasadnia wykorzystanie wszelkich nowatorskich technologii oraz legitymizuje uczynienie z rozumu instrumentu ładu-twórczego. Czwarta rewolucja ten wątek eksponuje poprzez szerokie uprawomocnienie sztucznej inteligencji.
2. Baśń druga to wszak baśń idealizmu, która definiując rzeczywistość jako duchową substancję, traktuje obszar materialny jako urzeczywistnienie ducha. W tym kontekście AI i związana z nią wirtualność staje się specyficzną formą (nie)materialności. To materia pozbawiona fizyczności za sprawą przeniesienia w obszar cyfrowy; część „nieuchwytności”, która poprzez swoje zdolności „łádotwórcze” — operacyjne, zarządcze, decyzyjne, zaczyna aspirować do miana „nadrzędnego rozumu” i staje się rodzajem „duchowości” przemysłu czwartej generacji.
3. Baśń trzecia to z kolei historycyzm, kierujący się ambicją nadawania obserwowanym zmianom sensu. Baśń ta sprawia, że wynalazki czwartej rewolucji z natury rzeczy uzyskują ideowe uzasadnienie. Przez to też

17 Zob. E. Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje*, s. 13.

wszelkie osiągnięcia technologiczne należy traktować w kategoriach heroicznego dokonania.

Narracje wszystkich trzech baśni współtworzą kulturę gospodarczą czwartej rewolucji przemysłowej, w strukturze której trzeba poszukiwać nowego znaczenia kategorii rozumu.

Kultura gospodarcza czwartej rewolucji przemysłowej – struktura i fundamenty

Kultura gospodarcza to kategoria w literaturze dobrze rozpoznana. Choć służy ona najczęściej identyfikacji pozamaterialnych stymulatorów rozwoju, to jej wartość diagnostyczną trzeba wiązać ze specyficzną, wieloaspektową strukturą. Łączy ona w sobie wszystkie wymiary rozwoju: społeczny, materialny i aksjologiczny i dowodzi tym samym, że proces wyjaśniania specyfik cywilizacyjnych może przebiegać poza sporem między wiodącymi w literaturze przedmiotu determinizmami: materialistycznym i ideologicznym. Kultura gospodarcza (jako kategoria analityczna) zamiast dowodzić bowiem prymatu materii nad obszarem ideowym (jak czynił to Marks¹⁸ i jego najśmielsi epigoni), czy vice versa: dominacji ideo-sfery nad materialnością (w ślad za Weberem czy „marksistami nadbudowy” — Shmuelem N. Eisenstadtem¹⁹), dopinguje do tego, by przedmiotem analizy uczynić samą strukturę kulturową gospodarki. To zaś oznacza traktowanie poszczególnych warstw kultury jako równorzędnych, a nie zhierarchizowanych. W myśl złożień przyjętych przez Antoninę Kłoskowską na strukturę kultury gospodarczej składają się trzy warstwy: bytowa (materialna), socjetalna i symboliczna²⁰. Warstwa materialna to obszar empirycznie i bezpośrednio dostępny — wszelkie ślady aktywności człowieka: wytwory i infrastruktura pracy. Warstwa socjetalna to z kolei obszar uspołeczniony, który trzeba opisać jako pochodną materialnego otoczenia. Znajduje on przełożenie przede wszystkim na habitusy, role i instytucje

18 Zob. K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, Warszawa 1955.

19 Zob. S. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009.

20 Zob. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 2007, s. 76.

społeczne. Ostatnia ze wskazanych warstw — symboliczna — to ideosfera, czyli zestaw uzasadnień, wartości, norm, czy też „matryca, za pomocą której duch ludzki nadaje kształt rzeczywistości”²¹. Treścią warstwy materialnej są wynalazki, nowe technologie i ekonomiczne wyniki. Obszar socjetalny wypełniają role i habitusy aktorów społecznych, w tym te związane z pozycją przedsiębiorcy, pracownika czy inżyniera. Nie mniej ważną część warstwy socjalnej zajmują instytucje społeczne, które zdaniem Davida Northa przesądają o charakterze kultury gospodarczej: jej innowacyjności lub zacofaniu. To instytucje zapisują bowiem w sobie reguły gry²², podłóg których działają aktorzy społeczni. Reguły te służą realizacji konkretnej wizji, planów, jak również są urzeczywistnieniem aksjologicznych założeń gospodarki. Te zaś same w sobie stanowią treść symbolicznej warstwy kultury.

Jacek Kochanowicz zauważa, że kultury gospodarcze kształtowane są przez dwa zjawiska: nabyte trwale dyspozycje grup i jednostek, czyli habitusy i schematy poznawcze postępowania oraz światopogląd — sądy na temat tego, jak powinna być zorganizowana gospodarka²³. Janusz Hryniewicz z kolei zachęca, by przedmiotem wyjaśnienia czynić procesy upodabniania się zachowań indywidualnych i kształtowania się ich zbiorowych form²⁴. Oznacza to, że sednem każdej formy gospodarowania są „wzorce kultur” — w znaczeniu nadanym temu pojęciu przez Ruth Benedict²⁵. Wzory kultury stanowią wszak najlepszy zapis założeń aksjologicznych danej kultury gospodarczej i przez to też mogą być określane jako urzeczywistnienie jej symbolicznych zasobów. Z tej też przyczyny muszą stać się szczególnym przedmiotem analizy. Czwarta rewolucja przemysłowa, czy jak chce Henning Kagermann²⁶ „Przemysł 4.0”, zdaje się

21 A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, s. 79.

22 Zob. D. C. North, *Institutions, institutional change, and economic performance*, Cambridge 1990.

23 Zob. J. Kochanowicz, *Wstęp*, w: *Kultura i gospodarka*, red. J. Kochanowicz, M. Marody, Warszawa 2010, s. 7–20.

24 J. Hryniewicz, *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego*, Warszawa 2004, s. 190.

25 R. Benedict, *Wzory kultury*, Kraków 2019.

26 Zob. H. Kagermann, W. Wahlster, J. Helbig, *Securing the future of German manufacturing industry: Recommendations for implementing the strategic initiative INDUSTRIE 4.0. Final report of the Industrie 4.0 Working Group*. Acatech— National Academy of Science and Engineering, April 2013, <https://www.din.de/resource/blob/76902/e8cac883f42bf28536e7e8165993f1fd/recommendations-for-implementing-industry-4-0-data.pdf>.

wytwarzać własne wzory kultury, czemu służy głęboka transformacja cyfrowa i usieciowienie gospodarki²⁷. Procesy digitalizacji dekomponują strukturę kultury gospodarczej we wszystkich jej obszarach, sprawiając, że napięcia pomiędzy poszczególnymi warstwami kultury gospodarczej zaczynają ustępować miejsca dynamikom realizującym się w obrębie poszczególnych warstw. Ucyfrowienie świata pociąga za sobą poważną przebudowę w obszarze: materialnym, społecznym (w tym: interakcyjnym i instytucjonalnym) i symbolicznym. Polega ona na formowaniu hybrydalnych powiązań na każdej ze wskazanych warstw. Hybrydy typowe dla czwartej rewolucji przełamują wcześniej istniejące podziały między tym, co materialne i niematerialne, i w ten sposób określają ontologię Przemysłu 4.0. Ontologia czwartej rewolucji znajduje najlepszy wyraz w obiektach cyberfizycznych, które powstając poprzez powiązanie dwóch jakościowo odrębnych składników w ramach jednej warstwy: materii i jej reprezentacji w świecie wirtualnym, kreują jakościowo inny świat. Dynamikę tego świata określają napięcia osadzone na każdej z warstw kultury gospodarczej. Z tym też zjawiskiem trzeba wiązać proces eksterioryzacji rozumu.

Czwarta rewolucja (jak każda inna forma industrializacji) oddziałuje na ogół procesów życiowych społeczeństwa²⁸. Specyfiką tego przełomu jest jednak fakt, że uprzemysłowienie nie tyle wymusza przebudowę struktury społecznej, systemu wartości czy stylów życia, ile stwarza nową hybrydalną rzeczywistość²⁹. W tej rzeczywistości zostają powiązane obszary wcześniej uznawane za rozłączne³⁰ (co generuje nowego typu napięcia), a służą temu trzy procesy:

- dematerializacji warstwy materialnej (za sprawą przeniesienia części reprezentacji fizycznego świata w obszar cyfrowy),
- kodyfikacji i algorytmizacji instytucji (poprzez zastąpienie rzeczywistych interakcji kodem),

27 Por. J. M. Moczydłowska, *Przemysł 4.0 (?)*. Ludzie i technologie, Warszawa 2023, s. 19.

28 Por. U. Dombrowski, T. Wagner, *Mental strain as field of action in the 4th industrial revolution*, „Procedia CIRP” 17 (2014): *Variety Management in Manufacturing. Proceedings of the 47th CIRP Conference on Manufacturing Systems*, s. 100–105, <https://doi.org/10.1016/j.procir.2014.01.077>.

29 Por. K. Krzysztofek, M. Szczepański, *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*, Katowice 2002, s. 31–33.

30 Por. K. Schwab, *Czwarta rewolucja przemysłowa*, przekł. A. D. Kamińska, Warszawa 2018.

- materializacji warstwy ideowej (za sprawą zinstrumentalizowania aksjologii i zredukowania systemu wartości do form legitymizacyjnych innowacji cyberfizycznych).

W rezultacie, kluczowe dla zjawiska eksterioryzacji rozumu warstwy kultury gospodarczej można scharakteryzować w następujący sposób:

Wymiar materialny — to ten, w którym dochodzi do powiązania świata rzeczy z jego wirtualną reprezentacją lub wirtualnym uzupełnieniem; czynnik materialny (m.in. przedmioty, których używamy — komputery, tablety, telefony) łączy się tu z komponentem niematerialnym, tj. cyfrowym (algorytmem, aplikacją oprogramowaniem). Powiązanie to specyfikuje wynalazki czwartej rewolucji przemysłowej i jednocześnie redefiniuje znaczenie władz poznawczych człowieka. Wytwory Przemysłu 4.0 dają się poznać jako częściowo zdematerializowane poprzez zabieg przeniesienia ich funkcjonalności w obszar cyfrowy. Delegowana do obszaru wirtualnego funkcjonalność przejmują dalej zadania i właściwości intelektu. Umożliwia percepcję, zapamiętywanie, a nawet podejmowanie decyzji na podstawie działań algorytmu. Jednocześnie „wirtualna dematerializacja” sprawia, że środowiskiem pracy dla władz poznawczych staje obszar cyfrowy, a więc niepodlegająca tradycyjnemu rozpoznaniu rzeczywistość empirycznie dostępna. Z jednej więc strony funkcje władz poznawczych (zmysły i intelekt) zostają przejęte przez obszar cyfrowy; z drugiej — to wirtualność staje się ich obszarem działania. W rezultacie można tu wskazać dwa rodzaje deformacji: pierwszy dotyczy samego instrumentarium poznania, a drugi — jego przedmiotu. O ile pierwsza ze wskazanych deformacji oznacza „odciążenie” człowieka z pracy poznawczej, o tyle druga naraża na iluzję sam proces poznania. Wirtualizacja wykorzystuje symulację, która umożliwia „bycie” w świecie całkowitym sztucznym. Tenże sztuczny, wirtualny świat w następnej kolejności angażuje władze poznawcze do jego diagnozowania. W skrajnych przypadkach może więc dochodzić do podwójnej deformacji: podmiotu i przedmiotu poznania. To zaś implikuje zatarcie granicy między prawdą i fałszem; tym, co realne, i tym, co wyobrażeniowe³¹.

³¹ Por. J. Baudrillard, *Precesja symulaków*, tłum. T. Komendant, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 177–178.

Istotną część warstwy materialnej zapęniają obiekty cyberfizyczne. To one zacierają granice między technologią a człowiekiem, powodując, że zdolności poznawcze człowieka zostają uzupełnione bądź zastąpione przez technologię cyfrową. Implementowanie technologii w człowieka skutkuje sztucznym rozszerzeniem poznania zmysłowego i intelektualnego: możliwe staje się m.in. dotarcie do wrażeń i informacji, do których człowiek nie ma dostępu bez dodatkowej aparatury. To np. integrowane z ludzkim nadgarstkiem smartwatche umożliwiające pomiar parametrów zdrowia, czy też wirtualne okulary, pozwalające na poruszanie się po wirtualnych przestrzeniach, w tym doznawanie generowanych w nim wyrażeń. Na szczególną uwagę zasługuje zaś fakt, że przedmiotem wirtualnej reprezentacji w Przemysłu 4.0 może się stać niemal wszystko — nie tylko przedmiot, ale i podmiot poznania — sam człowiek. Zabiegowi temu służą dwa wynalazki 4IR: teleobecność i teleprezentacja. Podczas gdy pierwszy z wymienionych umożliwia „bycie” mimo braku fizycznej obecności, drugi pozwala na cyfrowo zapośredniczone przeżywanie i kreowanie relacji³². Współ te narzędzia przyczyniają się redefinicji władz poznawczych człowieka. Finalnie ich naturalnym kontekstem działania staje się iluzja, a celem — usprawnienie kontaktu, a nie jego pogłębienie.

Wymiar społeczny — w dobie czwartej rewolucji świat rzeczy wykazuje się wyjątkową ekspansywnością: jego elementy hybrydują warstwę społeczną kultury, przejmując pozycje zarezerwowane dotychczas dla człowieka. W konsekwencji sieć relacji tworzą powiązania między aktorami ludzkimi i nie-ludzkimi, a jednym z filarów Przemysłu 4.0 staje się „Internet rzeczy”. Pod pojęciem tym rozumieć trzeba układ urządzeń zdolnych do współpracy nawet bez zaangażowania człowieka. Internet rzeczy to jednocześnie struktura formująca wzory działania. W myśl prawideł identyfikowanych przez Bruno Latoura jest to konstrukcja „aktora-sieci”³³. W takim układzie aktorzy ludzcy i nie-ludzcy współtworzą instytucje społeczne bez wyraźnego rozgraniczenia między światem techniki i natury. To sieć heterogenicznych materiałów, których odrębność zostaje unieważniona³⁴. W takim też układzie pracują

32 Por. W. Branicki, *Tożsamość a wirtualność*, Kraków 2009, s. 170.

33 B. Latour, *On actor-network theory: a few clarifications*, „Soziale Welt” 47 (1996) H. 4, s. 369–381.

34 Zob. B. Latour, *On actor-network theory*, s. 371.

władze poznawcze aktorów ludzkich. Nie tylko ich środowisko działania ma charakter hybrydowy, ale również i oni sami podlegają zabiegowi hybrydyzacji. W koncepcji Latoura technika wkomponowuje się w człowieka, zastępując działania zmysłu lub intelektu albo rozszerzając jego możliwości poprzez powiązanie człowieka z odpowiednią aparaturą. W wymiarze socjetalnym kultury dochodzi więc do algorytmizacji instytucji (czyli zastąpienia kodem porządku wyłaniającego się interakcji), która implikuje redukcję władz poznawczych poprzez zastąpienie narzędzia albo przedmiotu poznania. Finałnie hybrydowe powiązania powołują do istnienia nową epistemologię, która opiera się na wykorzystaniu pozaludzkich przedłużeń oraz zastąpieniu międzypodmiotowych powiązań algorytmem. Epistemologia kultury czwartej rewolucji diagnozuje w rezultacie świat, w którym ważniejsza od samego faktu istnienia staje się „reprezentacja”, a proces poznania ulega sporemu prze-modelowaniu za sprawą wirtualizacji. Proces wirtualizacji sprawia wszak, że człowiek występujący w postaci awatara nie tylko korzysta z iluzorycznych metod poznania, ale sam iluzją się staje.

Wymiar symboliczny — to zaplecze ideowe i system normatywnych uzasadnień danej kultury gospodarczej. W przypadku czwartej rewolucji podstawą tego systemu jest „minimum aksjologiczne” postmodernizmu — prawa człowieka i jego dobrostan. Minimum aksjologiczne czwartej rewolucji buduje się na bazie ideowych wsporników ponowoczesności: indywidualizmie i pluralizmie. To te nurty współtworzą matrycę „założycielskiego holizmu” czwartej rewolucji przemysłowej³⁵. Pluralizm unieważnia przecież istnienie jednej metanarracji, czyniąc równoprawnymi wszelkie metody uzasadniania. Indywidualizm z kolei legitymizuje rozerwanie więzi ze wspólnotą, skutkujące swobodniejszą realizacją własnych pragnień. Świat skomponowany w oparciu o te założenia zawęża obszar porozumienia: skoro wszystkie systemy wartościowania są równouprawnione, a jednostka zmierza do maksymalizacji swoich satysfakcji, to „aksjologiczne minimum” może się budować jedynie wokół satysfakcji przysługujących jednostce. Kulturę czwartej rewolucji uprawomocniają w konsekwencji prawa człowieka i orientacja na jego dobrostan.

35 Por. M. Marody, A. Giza-Poleszczuk, *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zamiany społecznej*, Warszawa 2004, s. 337.

To z kolei oznacza wzrost znaczenia technologii, zgodę na jej dominację i jej dalsze rozszerzone zastosowania. Coraz dalej posuwająca się ingerencja technologii w naturę, w tym w samego człowieka, ma bowiem służyć pomnażaniu szczęścia. Technologia ma nie tylko odciążyć człowieka z pracy, decyzyjności, ale również — sprawić, by ten mógł przeżyć i doświadczyć to, co wcześniej było dlań nieosiągalne. Z tej też przyczyny władze poznawcze zostają oddane na służbę transhumanizmu — nurtu, którego celem jest łamanie barier wyznaczonych przez naturę.

Można podejrzewać, że za sprawą tych właśnie przekształceń sfera duchowa przestaje być naturalnym obszarem transcendencji. Cyfrowość w ponowoczesnym świecie z powodzeniem zastępuje sferę empirycznie nieodstępną, stając się jedynym oczywistym odniesieniem do świat zdematerializowanego. Wirtualność w tym układzie zaczyna być karykaturą świata ideowego. To w obszarze wirtualności dochodzi do intrygującego przeformułowania funkcji poznawczych, w tym do kapitulacji rozumu — władzy, odpowiadającej za refleksyjność i poruszanie się w świecie idei. Kapitulacja rozumu to efekt finalny procesu ucyfrowienia obszaru ideowego, który polega na zastąpieniu ambicji poszukiwania prawideł świata — dążeniem do uniwersalizacji algorytmu. To zaś oznacza przekształcenie obszaru transcendencji w wirtualność i osadzenie cyfrowości w roli rekompensaty za utratę sfery transcendencji. To „zadośćuczynienie”, które aksjologia czwartej rewolucji podtrzymuje po to, aby sama mogła trwać.

Sztuczna inteligencja jako język czwartej rewolucji i narzędzie eksterioryzacji rozumu

Czwarta rewolucja przemysłowa, w przeciwieństwie do swych chronologicznych poprzedniczek, nie jest kojarzona z jednym wynalazkiem. Mimo to można przyjąć, że specyfika związanych z nią przemian wiąże się przede wszystkim z coraz śmielszym wykorzystaniem i udoskonalaniem sztucznej inteligencji. Chociaż sam termin *artificial intelligence* został wprowadzony w obieg dużo wcześniej (w połowie XX wieku), to jednak AI można uznać za

języki epoki — w dosłownym i przenośnym tego słowa znaczeniu³⁶. W pierwszej kolejności technologia ta daje się poznać jako instrumentarium komunikowania; następnie — jako fundament nowego jakościowo świata. Podobnie jak i wcześniej, technologia ta budzi nadzieję i wiele obaw. Z jednej strony rozbudza wiarę w lepszy, sprawniejszy, „inteligentny” świat; z drugiej — niesie wizję rzeczywistości, w której szereg czynności o charakterze poznawczym zostaje przeniesiona z człowieka na maszynę, a samo myślenie zaczyna się sprowadzać do wykonywania obliczeń³⁷.

Sednem Przemysłu 4.0 jest jednak algorytmizacja — proces, który nie tylko przekształca obszar samej gospodarki i techniki, lecz także oddziałuje na ogół procesów życiowych społeczeństwa. Podczas gdy symbolem pierwszej rewolucji był silnik parowy Thomasa Newcomena; drugiej — samochód Gottlieba Daimlera, a trzeciej mikroczip i komputer osobisty, czwarta rewolucja zapisuje się w historii dziejów właśnie za sprawą AI. W oparciu o tę technologię, a ściślej rzecz ujmując: rozszerzony jej wariant, Przemysł 4.0 określa swoją tożsamość i mitologię. Nawiązując do słów Morawca można rzec, że właśnie na bazie AI czwarta rewolucja konstruuje swoją własną „baśń”. Przemysł 4.0 tym samym uzupełnia już wskazaną przez Morawca kolekcję nurtów doskonalenia władz poznawczych o cyfrowy transhumanizm, który finalnie uprawomocnia wynalazki czwartej rewolucji. AI zastępuje nie tylko zdolności manualne i percepcyjne człowieka, lecz także umożliwia zdjęcie z istoty ludzkiej trudu podejmowania decyzji, wnioskowania, myślenia³⁸. W tym też sensie rewolucja 4.0 stanowi globalną przebudowę — rewolucjonizuje zarówno świat³⁹, jak i samą siebie: staje się szczególną odmianą zmiany społecznej — taką, której specyfiką jest transgresyjny (ufundowany na hybrydach) charakter przemian i samej struktury kulturowej.

36 Por. S. De Spiegeleire, M. Maas, T. Sweijs, *Artificial intelligence and the future of defense: strategic implications for small- and medium-sized force providers*, The Hague 2017, <http://www.jstor.org/stable/resrep12564> (15.12.2024).

37 Por. J. C. Lennox, 2084. *Sztuczna inteligencja i przyszłość ludzkości*, Warszawa 2023, s. 19–20.

38 Por. U. Dombrowski, T. Wagner, *Mental strain*, s. 101.

39 Por. S. Singaram, C.-H. Mayer, *The influence of the Fourth Industrial Revolution on organizational culture: an empirical investigation*, „Frontiers in Psychology” 13 (2022), <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.919157>.

Nieoczywista konstrukcja czwartej rewolucji wynika z unieważnienia granic wyznaczonych przez poszczególne kategorie jej kultury gospodarczej. Zabieg ten nie tylko skutkuje zatarciem granic między producentem i konsumentem oraz produktem i usługą⁴⁰, lecz także określa nowe znaczenie władz poznawczych. Wydaje się, że nowa formuła „rozumu” wypracowuje się w oparciu o trzy kluczowe dla Przemysłu 4.0 dychotomie:

- materialne — cyfrowe,
- instytucjonalne — kodyfikowane,
- wirtualne — realne.

Urzeczywistniająca się w czwartej rewolucji redukcja władz poznawczych oraz zapowiedź oderwania ich od człowieka wiąże się z przetransformowaniem materialności w postać cyfrową. To z kolei wydaje się mieć dwie konsekwencje: po pierwsze, zostaje ontologicznie zmienione samo środowisko pracy władz poznawczych; po drugie wirtualizacja — co już zostało wyartykułowane — oznacza w dużej mierze zakwestionowanie ideowego charakteru sfery niematerialnej. W takich też uwarunkowaniach wybrzmiewa „język” epoki czwartej rewolucji, czyli sztuczna inteligencja.

Fonetyka i składnia tego języka to obszar empirycznej uchwytności — możliwe do zidentyfikowania (wizualnie lub słuchowo) jednostki. Są nimi hybrydy występujące w postaci obiektów cyberfizycznych, zdolne do zastępowania człowieka w procesach myślowych, w tym decyzyjnych. Gramatyka języka epoki to z kolei powiązania i zasady funkcjonalne, których kwintesencją jest algorytm. To on zastępuje instytucje i rzeczywiste działania aktorów społecznych, przenosząc władze poznawcze z jednostki na sieć działania. Wreszcie semantyka „języka czwartej rewolucji” to znaczeniowość i obszar ideowych uzasadnień dla technologii AI. Uzasadnienia te wiążą się z dwoma przeciwnymi wzorcami innowacyjności: heroicznym i doznaniowym. Dają się więc przypisać do archetypów: Prometeusza i Ikara. Pierwszy ze wskazanych legitymizuje technologię AI, widząc w niej wybawienie dla ludzkości; drugi — postrzegając sztuczną inteligencję jako instrumentarium rozszerzenia doznań i zmysłowych możliwości człowieka. Podczas gdy prometejskie ambicje uzasadniają eksterioryzację rozumu koniecznością doskonalenia świata,

40 Por. S. Singaram, C.-H. Mayer, *The influence of the Fourth Industrial Revolution*.

ikarowy „imprimatur” wyraża wiarę w świat, który jest dobrą zabawą; dostarcycielem przeżyć i niespotykanych wcześniej doznań, w tym wirtualnej iluzji.

Stuczna inteligencja (język epoki) we wszystkich swych aspektach (fonicznym, gramatycznym, semantycznym) odpowiada za zjawisko eksterioryzacji rozumu, i chociaż zjawiska tego nie można ocenić w sposób jednoznacznie negatywny (m.in. ze względu na cywilizacyjne perspektywy, jakie stwarza wykorzystanie AI), to jednak filozoficzny kontekst rozważań dopinguje do wyeksponowania obaw i zagrożeń związanych z niepojętym rozwojem tej technologii. Proces eksterioryzacji rozumu realizuje się przecież w kilku powiązanych ze sobą etapach. Pierwszy z nich polega na redukcji władz poznawczych do etapu platońskiej „jaskini”. Etap drugi wiąże się z przeniesieniem zredukowanego instrumentarium poznania (intelektu i zmysłu) na maszynę, a tym samym przesądza o odłączeniu subiektywności od procesu poznania. Etap trzeci to z kolei budowa nowego oświecenia. To „świat rozumu 4.0” — skonstruowany na bazie algorytmu i sieci powiązań aktorów ludzkich i nie-ludzkich. Na tym też etapie zaczyna się realizować utopia „świata inteligentnego; świata w którym instytucje nie potrzebują człowieka, i w konsekwencji tworzą skodyfikowaną rzeczywistość. W takiej rzeczywistości może dojść do zredukowania jednostkowej sprawczości. W skrajnym przypadku obraz tej utopii wypełniają technologie nie tylko zdolne do kierowania światem, ale również wykazujące tendencję do samo-uczenia się. To również wizja świata, w którym z człowieka zostają zdjęte trud decyzyjności i refleksyjność, a w zamian zostaje mu zapewniony komfort, dobrostan, dobre wrażenia i optymalizacja wyniku. Utopię taką w nie mniejszym stopniu charakteryzuje „obiektywizm”. Wszystkie rozwiązania i decyzje wypracowane w sieci algorytmicznych powiązań zostają bowiem oczyszczone z błędu ludzkiej emocjonalności i pomyłki subiektywizmu.

Etap czwarty — ostatni zarazem — to konsekwencja wcześniej zaistniałych przemian. Zostaje w nim wykreowany nowy rodzaj ideowości, rekompensujący „utrata” rozumu. To wirtualność, w której cyfrowość staje się sferą wyższego poznania i zastępuje (a przynajmniej aspiruje do tego) miejsce obszaru idei. Poznanie tej sfery staje się przez to wartością szczególną, bo prowadzi do odkrywania „wyższych prawd”, ułożonych poza religijnością czy sferą ducha.

Zakończenie

Jacek Dukaj, stwierdzając, że AI pod zasłoną działań ukierunkowanych na organizowanie dobrobytu, zmierza w stronę ubezwłasnowolnienia człowieka, stawia de facto tezę o redefinicji władz poznawczych człowieka⁴¹. Wydaje się, że proces ten urzeczywistnia się w strukturze kultury gospodarczej Przemysłu 4.0 i właściwej jej baśni o doskonaleniu człowieka. „Inteligentny świat” wznosi się bowiem na szczególnej kontynuacji, a nie zakwestionowaniu trzech wcześniejszych narracji: oświecenia, idealizmu i historycyzmu. Pierwsza z nich głosi optymizm postępu na zasadzie doskonalenia narzędzi racjonalizacji. Druga przenosi idealizm w sferę cyfrową, a trzecia dostarcza prometejskich uzasadnień dla osiągnięć Przemysłu 4.0. W ten też sposób kryzys rozumu staje się efektem „obłądnego” wykorzystania tych narracji i dlatego wyjątkowo aktualne zdaje się horacjańskie nawoływanie Kanta: „Sapere aude!” Miejcie odwagę używać własnego rozumu!

Publikacja prezentuje wyniki badań naukowych przeprowadzonych w ramach projektu nr 038/GGG/2023/POT finansowanego z środków subwencji przyznanej Uniwersytetowi Ekonomicznemu w Krakowie.

⁴¹ Zob. J. Dukaj, *Sztuczna inteligencja — koniec naszej podmiotowości?*, „Pomorski Thinkletter” (2021) nr 4: *Człowiek vs. algorytmy i sztuczna inteligencja — kto kogo zaprogramuje?*, s. 3.

Bibliografia

- Baczko B., *Wolter: zło i ład naturalny*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 20 (1974), s. 17–58.
- Bakula S., *Problem poznania w krytyce czystego rozumu Kanta jako teoretyczna propozycja dla współczesnych dyskusji nad poznaniem*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 1 (2013), s. 257–271.
- Baudrillard J., *Precesja symulaków*, tłum. T. Komendant, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 175–189.
- Benedict R., *Wzory kultury*, przekł. J. Prokopiuk, Kraków 2019.
- Branicki W., *Tożsamość a virtualność*, Kraków 2009.
- De Spiegeleire S., Maas M., Sweijts T., *Artificial intelligence and the future of defense: strategic implications for small- and medium-sized force providers*, The Hague 2017, <http://www.jstor.org/stable/resrep12564> (15.12.2024).
- Dombrowski U., Wagner T., *Mental strain as field of action in the 4th industrial revolution*, „Procedia CIRP” 17 (2014): *Variety Management in Manufacturing. Proceedings of the 47th CIRP Conference on Manufacturing Systems*, s. 100–105, <https://doi.org/10.1016/j.procir.2014.01.077>.
- Dukaj J., *Sztuczna inteligencja — koniec naszej podmiotowości?*, „Pomorski Thinkletter” (2021) nr 4: *Człowiek vs. algorytmy i sztuczna inteligencja — kto kogo zaprogramuje?*, s. 1–5.
- Eisenstadt S., *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009.
- Gabriel G., *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*, przekł. T. Kubalica, Kraków 2007.
- Hoffe C., *Mała historia filozofii*, Warszawa 2004.
- Hryniewicz J., *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego*, Warszawa 2004.
- Kagermann H., Wahlster W., Helbig J., *Securing the future of German manufacturing Industry: Recommendations for implementing the strategic initiative INDUSTRIE 4.0. Final report of the Industrie 4.0 Working Group*. Acatech — National Academy of Science and Engineering, April 2013, <https://www.din.de/resource/blob/76902/e8cac883f42bf28536e7e8165993f1fd/recommendations-for-implementing-industry-4-0-data.pdf>

- Kant I., *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*, w: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 44-49.
- Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 2007.
- Kochanowicz J., *Wstęp*, w: *Kultura i gospodarka*, red. J. Kochanowicz, M. Marody, Warszawa 2010, s. 7-20.
- Krzysztofek K., Szczepański M., *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*, Katowice 2002.
- Latour B., *On actor-network theory: a few clarifications*, „Soziale Welt” 47 (1996) H. 4, s. 369-381.
- Lennox J. C., 2084. *Sztuczna inteligencja i przyszłość ludzkości*, Warszawa 2023.
- Marciszewski W., *Sztuczna inteligencja*, Kraków 1998.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, Warszawa 1955.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A., *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zamiany społecznej*, Warszawa 2004.
- Moczydłowska J. M., *Przemysł 4.0 (?)*. *Ludzie i technologie*, Warszawa 2023.
- Morawiec E., *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Liberi Libri, 2014.
- Mumford L., *Mit maszyny. Pentagon władzy*, t. 1, przeł. M. Szczubialka, Warszawa 2012.
- North D. C., *Institutions, institutional change, and economic performance*, Cambridge 1990.
- Schwab K., *Czwarta rewolucja przemysłowa*, przekł. A. D. Kamińska, Warszawa 2018.
- Siemek M. J., *Dwa światy Immanuela Kanta*, w: M. J. Siemek, *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984.
- Singaram S., Mayer C.-H., *The influence of the Fourth Industrial Revolution on organizational culture: an empirical investigation*, „Frontiers in Psychology” 13 (2022), <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.919157>.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1959, s. 120.
- Toynbee A. J., *Studium historii*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2000.

Józef Kożuchowski

 <https://orcid.org/0000-0001-6769-1473>

Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku

Antropologia nie jest antropobiologią. Dyskusja Josefa Piepera z Arnoldem Gehlenem

 <https://doi.org/10.15633/lie.31104>

Abstrakt

Antropologia nie jest antropobiologią. Dyskusja Josefa Piepera z Arnoldem Gehlenem

Rozważania zawarte w niniejszym artykule poświęcono wyjaśnieniu aktualnej dziś kwestii dotyczącej relacji między antropologią filozoficzną a naukami biologicznymi, i w tym kontekście także z neuro-nauką. Joseph Pieper w odróżnieniu od Arnolda Gehlena miejsce biologii postrzega wyłącznie w punkcie wyjścia analiz antropologii filozoficznej, czyli zgodnie z jej klasycznym rozumieniem, odrzucając tezę antropobiologa o determinującej roli biologii w wyjaśnianiu bytu ludzkiego. W artykule wyakcentowano zwłaszcza dwa wątki. Pierwszy to przedstawienie najważniejszych tez Gehlena o człowieku w interpretacji Piepera, drugi zaś dotyczy oryginalnej i interesującej ich oceny ze strony myśliciela z Münster. Podjęto następnie próbę wyjaśnienia kontrowersyjnie brzmiącego stwierdzenia Piepera, słusznie podkreślającego, z jednej strony, że antropologia, wbrew temu, co sądził Gehlen, nie może być antropobiologią, lecz tylko antropologią filozoficzną, z drugiej zaś przeświadczonego o konieczności otwarcia się filozofii człowieka na teologię. Wskazano także, pod jakim względem w dyskusji z Gehlenem zaznacza się wkład Piepera do antropologii w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.

Słowa kluczowe: filozofia, biologia, antropologia, antropobiologia, człowiek, zwierzę

Abstract

Anthropology is not anthropobiology: Josef Pieper's discussion with Arnold Gehlen

The considerations contained in this article are devoted to explaining the current issue concerning the relationship between philosophical anthropology and biological sciences, and in this context also with neuroscience. Unlike Arnold Gehlen, Joseph Pieper perceives the place of biology only at the starting point of analyzes of philosophical anthropology, i.e. in accordance with its classical understanding, rejecting the anthropobiologist's thesis that biology plays a role in the explanation of human existence. Two threads are highlighted in the article. The first is a presentation of Gehlen's most important theses about man, of course as interpreted by Pieper, while the second concerns an original and its interesting assessment by the thinker from Münster. An attempt was then made to explain Pieper's controversial statement, which rightly emphasized, on the one hand, that anthropology, contrary to what Gehlen believed, cannot be anthropobiology, but only a philosophical anthropology, and on the other hand convinced of the need to open up human philosophy to theology. It was also indicated in what way in the discussion with Gehlen is reflected the contribution of Pieper to anthropology as understood by St. Thomas Aquinas.

Keywords: philosophy, biology, anthropology, anthropobiology, human, animal

W artykule zostanie przede wszystkim podjęta próba prezentacji i wyjaśnienia zasadniczej tezy Josepha Piepera, którą nakreślił on i wyartykułował w dyskusji prowadzonej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku z jednym z najwybitniejszych współczesnych antropologów niemieckich — Arnoldem Gehlenem. Skrótowo brzmi ona: Jakkolwiek nauki biologiczne zajmują ważne miejsce w filozoficznej antropologii, to jednak antropologii nie można zbudować na gruncie tych nauk, czyli antropologia nie może być antropobiologią. Josef Pieper pokazuje, z jakimi uchybieniami trzeba się liczyć w wyniku nierespektowania tej zasady. Wiąże się to chociażby z popadaniem w dychotomie, sprzeczności i niekonsekwencje w konstruowaniu tez. Potwierdzeniem jest samo przedsięwzięcie antropologiczne Gehlena¹.

Teza Piepera, którą rozwijał na gruncie klasycznej myśli Arystotelesa, a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, pozostaje nie tylko aktualna, ale też nad wyraz doniosła. Oznacza bowiem, również dzisiaj, w dobie dynamicznego rozwoju neuronauk, że nie mogą stać się one podstawą filozofii człowieka. Jest to godne podkreślenia zastrzeżenie. W ostatnich bowiem latach te dyscypliny są najwyraźniej nową próbą odpowiedzi na Kantowskie pytanie, kim jest człowiek, ale siłą rzeczy odpowiedź ta nie może być adekwatna². Niemniej w naukowych, a zwłaszcza popularnych ujęciach odwołujących się do analiz z zakresu neuronauk podejmuje się klasyczne problemy antropologii filozoficznej, usiłując wyjaśnić je wyłącznie z perspektywy tych biologicznych gałęzi wiedzy; chodzi na przykład o odpowiedzi na pytania, czym jest świadomość, sumienie, umysł albo dlaczego podejmujemy wolne decyzje lub na jakiej podstawie poznajemy³.

1 Gehlen wprost stwierdził, że rozwija ściśle biologiczne ujęcie człowieka. Zob. A. Gehlen, *Człowiek, jego natura i stanowisko w świecie*, przekład i opracowanie naukowe R. Michalski, J. Rolewski, Toruń 2017, s. 54.

2 Na podstawie rozmowy autora artykułu z Bertholdem Waldem w dniu 24.06.2022. Por. J. P. Strumiłowski, *Neuronauki, teologia, metafizyka — w poszukiwaniu wspólnej przestrzeni dialogu*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 4 (2018), s. 85–98. <https://doi.org/10.15290/std.2018.04.06>.

3 Pieper przytacza poza tym skrajniejsze przykłady z tego obszaru dociekań, pisząc: „Jeśli jakiś biolog stwierdza, że od badań nad udomowieniem zwierząt należałoby oczekiwać zasadniczego poznania istoty człowieka (o czym dowiadujemy się z naukowej pracy zbiorowej *Ewolucja organizmów*, a dokładniej z artykułu Konrada Lorenza *Psychologie und Stammesgeschichte*), wtedy należy ocenić to jako wypowiedź, która przekracza obszar biologii. Przyjmuje przy tym formę groteski,

W artykule analizie zostanie poddane także stwierdzenie Piepera o konieczności otwarcia się antropologii filozoficznej na teologię. Najpierw jednak będą zaprezentowane w zarysie zasadnicze tezy Gehlenowskiej wizji człowieka w interpretacji Piepera.

Podstawowe tezy Gehlenowskiej teorii człowieka w ujęciu Piepera

Jak zaznacza Pieper, punktem wyjścia tej teorii i jednocześnie jej pierwszą tezą jest stwierdzenie: Zwierzę żyje w środowisku, do którego jest przystosowane w naturalny sposób pospół ze wszystkimi swoimi organami, czego nie można powiedzieć o człowieku. Jednocześnie jednak zwierzę pozostaje ograniczone do swego środowiska, podczas gdy człowiek jest otwarty na świat. Podkreślmy tutaj tylko wstępnie, co oznacza teza o otwartości na świat bytu ludzkiego, ponieważ jej treść będzie rozwijana w dalszych rozważaniach. Otóż po pierwsze wskazuje ona, że człowiek nie jest zdeterminowany koniecznością przystosowania się do środowiska (nie jest w nim zamknięty i ograniczony), a po drugie — jest zorientowany na przekształcanie natury w kulturę⁴.

Jak zaś należy rozumieć pojęcie środowiska? Pieper w duchu koncepcji Gehlena wyjaśnia, że środowiskiem jest pewien wycinek rzeczywistości, czyli zaledwie to, co zwierzę postrzega zmysłowo i na co reaguje⁵. Reaguje zaś dlatego, że ów wycinek rzeczywistości wychodzi mu naprzeciw, to znaczy zaspokaja jego biologiczne potrzeby (na przykład pożywienie, zapach, cień). Z całej obfitości dóbr świata zwierzę spostrzega i jest zainteresowane tylko

jeśli ten sam autor «wciąż manifestującą się wiarę we wszechojca» wyjaśnia jako zjawisko związane z udomowieniem zwierząt. Tego rodzaju wyjaśnienie znajduje się u podstaw filozoficznego, a nawet «teologicznego» poglądu na temat istoty człowieka” (J. Pieper, *Anthropo-Biologie. Über Arnold Gehlens Der Mensch*, w: J. Pieper, *Miszellen. Register und Gesamtbibliographie. CD-Rom zum Gesamtwerk*, Bd. 8,1, hrsg. von B. Wald, Hamburg 2007, s. 604).

4 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 605.

5 Podobnie rozumie pojęcie środowiska Hans Eduard Hengstenberg. Według jego określenia „środowisko” oznacza, że dane zwierzę potrafi spostrzegać tylko całkiem określone treści, a na aktywne zareagowanie zdobyć się wyłącznie przy określonych poszlakach. Zob. H. E. Hengstenberg, *Der Wesesunterschied zwischen Mensch und Tier*, Essen 1962, s. 9.

takimi dobrami, które harmonizują z jego konstytucją organiczną⁶. Wycinaniem świata, na który reaguje na przykład pająk krzyżak i przejawia wobec niego aktywność, jest drganie w specyficzny sposób pajęczyny. Wszystko inne dlań nie istnieje, nawet mucha, którą trzymałoby się, by tak napisać, przed jego nosem. Tak właśnie zachowuje się pająk krzyżak, dopóty mucha nie dotknie i nie wprawi w drganie sieci pajęczyny.

Zdaniem Piepera rozróżnienie na świat i środowisko, sformułowane już w 1928 roku przez Maxa Schelera, uważał Gehlen za ważne w rozstrzygnięciach antropologicznych, ponieważ pozwala ono dokonać całkiem jasnego odgraniczenia bytu ludzkiego od zwierzęcia. Kryterium owego odgraniczenia nie jest jednak, zdaniem antropobiologa, duch⁷.

Teza druga teorii Gehlena brzmi: Fakt, że człowiek ma na względzie świat (a nie tylko środowisko), jest faktem negatywnym. Otwartość na świat to w gruncie rzeczy nadzwyczajne obciążenie, polegające na tym, że musi on za pośrednictwem własnej aktywności dopiero stworzyć sobie warunki do egzystencji. Człowiek bowiem jest istotą z brakami, która ze swej natury nie jest zdolna wprost do życia w żadnym określonym wycinku środowiska⁸.

Pieper akcentuje treść zwłaszcza trzeciej tezy Gehlena: Pozostać przy życiu. Jest to najważniejsze zadanie każdego z nas, ludzi. Jako ludzka wspólnota nie możemy sobie postawić bardziej priorytetowej misji niż ta właśnie, bo pozwoli nam ona zachować nasze istnienie. Rzut okiem na historię wystarczy, ażeby się przekonać, jakie to trudne. Gdzie są Kartagińczycy lub Burgundzycy, niegdyś tak potężne ludy — pyta Gehlen⁹.

Teza czwarta: Wszelkie szczególne zdolności człowieka należy rozpatrywać pod kątem pytania, czym wytłumaczyć, że tak fizycznie ułomna i bezradna, obarczona tyloma brakami organicznymi, pozbawiona wszelkich naturalnych zdolności przystosowania do środowiska, aczkolwiek otwarta na świat istota ludzka jest zdolna do życia. Teza ta, którą zresztą Gehlen uznaje za usprawiedliwioną biologicznie (a swoją całą teorię określa jako antropobiologię),

6 Zob. J. Pieper, *Welt und Umwelt*, w: J. Pieper, *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik*, Bd. 6, hrsg. von B. Wald, Hamburg 1996, s. 183.

7 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 605.

8 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 605; por. A. Gehlen, *Człowiek*, s. 74 i 105.

9 Za: J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 606; por. A. Gehlen, *Człowiek*, s. 105.

stanowi istotę jego rozważań o człowieku w książce *Der Mensch* — konstatuje Pieper. Powyższa teza, z owym kluczowym pytaniem, stanie się wspólnym mianownikiem wszystkich jego wywodów¹⁰.

Odpowiedź na postawione przez Gehlena pytanie została przezeń wyartykułowana w postaci piątej tezy: Ażeby przeżyć, człowiek musi być aktywny, aby zaś takim być, musi poznawać. Jest to, jak mówi Gehlen, łatwy do zrozumienia wniosek wypływający z faktu organicznych braków człowieka. Samo przetrwanie jest problemem, przy którego rozwiązywaniu człowiek jest zdany na samego siebie, co więcej — potencjał potrzebny do uporania się z nim też musi wydobyć z samego siebie. Przeznaczeniem człowieka jest działanie. Człowiek jest istotą działającą¹¹ i musi działać, ażeby przeżyć. Rzeczą charakterystyczną tej tezy Gehlena jest to, że faktycznie wszelkie ludzkie zdolności odnoszą się ostatecznie do owej kwestii — przetrwania w swojej egzystencji; również dokonania duchowe są wyjaśniane w tymże aspekcie.

Zmiany w świecie, których musi dokonywać tak eksponowana istota, ażeby zaradzić naturalnie zawodnym okolicznościom życiowym (niezależnie od tego, jak miałyby być uwarunkowane i skomplikowane), same w sobie są zasadniczo istotne dla popędów. Z tego też powodu wszelkie pośrednie aktywności, za których pośrednictwem dokonuje się tych zmian, stają się również potrzebami: percepcja, mowa, wariacje ruchowe, ukierunkowane działanie instrumentalne¹².

W tym kontekście bardziej zrozumiałe staje się pojmowanie kultury przez Gehlena. Niemiecki myśliciel definiuje ją następująco: „jest ogólną nazwą oznaczającą przetworzoną przez człowieka naturę ze względu na ludzkie potrzeby życiowe”. Wielkość i nieporównywalną specyficzną pozycję człowieka widzi on w tym, że istota z brakami, jaką jest człowiek, potrafi nie

¹⁰ Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 606; por. A. Gehlen, *Człowiek*, s. 74–75.

¹¹ Zwierzę nie działa, lecz podlega oddziaływaniu instynktów. Operując dychotomią „człowieka” i „zwierzęcia”, Gehlen rezerwuje pojęcie działania dla ludzkiej aktywności. Por. R. Michalski, „*Homo Defectus*” w kulturze późnej nowoczesności, Toruń 2013, s. 206.

¹² Za: J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 606–607; por. A. Gehlen, *Człowiek*, s. 97; R. Michalski, „*Homo Defectus*” w kulturze późnej nowoczesności, s. 129.

tylko wydobyć z siebie możliwości przetrwania, ale i twórczo je zrealizować. Człowiek samodzielnie czyni ze swoich podstawowych obciążeń szansę na przetrwanie.

Zdaniem Piepera w swojej podsumowującej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, Gehlen w pierwszej kolejności pyta, czym różni się on, jako byt niepowtarzalny, od wszystkich innych bytów. I odpowiada: człowiek jest istotą działającą tak, że sposoby, dzięki którym zachowuje siebie w istnieniu, tworzy on sam. W ten też sposób spełnia swoje główne zadanie, czyli zachowanie własnej egzystencji, i to w czysto biologicznym sensie¹³.

Dodajmy przy tym, że za prekursora antropologii filozoficznej, a szczególnie swego projektu antropologicznego, Gehlen uważał Johanna Gottfrieda Herdera¹⁴. „Od wystąpienia Herdera antropologia nie poczyniła żadnego kroku naprzód” — konkluduje Gehlen, dodając, że własne ujęcie usiłuje rozwinąć przy użyciu środków współczesnej nauki¹⁵.

Piepera ocena Gehlenowskiej wizji człowieka

Pieper pod adresem Gehlena stawia zasadnicze pytanie: Czy jego teoria wyraża prawdę o człowieku? Czy można w ogóle zbliżyć się do tej prawdy dzięki tej teorii? Owszem, teza Gehlena, będąca dlań podstawą wskazania zasadniczej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem, wyartykułowana w formule: człowiek ma świat, a zwierzę tylko środowisko, jest zdaniem Piepera bez wątpienia słuszna. Z jednej strony bowiem zwierzę widziane czysto przestrzennie znajduje się, podobnie jak człowiek (tak samo zresztą i kamień), pośród całej rzeczywistości, ale z drugiej strony zwierzę samo z siebie potrafi wchodzić w relacje tylko z małym jej wycinkiem (środowisko); pole jego relacji jest więc radykalnie węższe i mniejsze aniżeli człowieka. (Pole relacji odpowiada bez wątpienia zdolności do relacji jego nosiciela, czyli pole relacji, w którym żyje jakaś istota, odpowiada większej lub mniejszej sile istoty zdolnej do

13 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 607; por. A. Gehlen, *Człowiek*, s. 105.

14 Zob. A. Gehlen, *Człowiek*, s. 127.

15 A. Gehlen, *Człowiek*, s. 130.

tworzenia relacji). Jeśli zatem jedynym polem relacji zwierzęcia jest — jako właściwe jego istocie (naturze) — zaledwie środowisko, podczas gdy polem relacji człowieka jest cały świat, wtedy oznacza to, że człowiek ma większe pole relacji aniżeli zwierzę, i to o tyle większe, o ile odróżniają się od siebie świat i środowisko, czyli cała rzeczywistość i jej fragment. Siłą zaś pozwalającą człowiekowi wchodzić w relacje z całą rzeczywistością jest dla Piepera, podobnie jak dla Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, duch (dusza rozumna). Takiego postawienia sprawy Gehlen oczywiście nie przyjmował¹⁶.

Mając to na uwadze, jak podkreśla myśliciel z Münster, należy Gehlenowi postawić najpierw dwa zarzuty. Po pierwsze, i przede wszystkim, nie ma on racji, gdy twierdzi, że duch nie jest czynnikiem odróżniającym człowieka od zwierzęcia. Należy uznać, że jest raczej odwrotnie. Różnica między człowiekiem a zwierzęciem jest identyczna z odróżnieniem istot obdarzonych duchem od nieobdarzonych nim. Zwierzę ma środowisko, czyli egzystuje w ograniczonym wycinku rzeczywistości, gdyż na tyle pozwalają możliwości, jakimi dysponuje. Są zaś one określone przez jej źródło, którym jest dusza zmysłowa — podkreślał Pieper. Natomiast jedynie człowiek jest otwarty na świat, co w rozumieniu Gehlena znaczy nic innego jak to, że tworzy kulturę, posługuje się językiem oraz działa, dzięki czemu kompensuje sobie wszystkie wrodzone braki biologiczne. Siłą, dzięki której człowiek może tak się zachowywać i funkcjonować, jest odpowiednia przyczyna, akcentował Pieper, zawsze zaznaczając, że może nią być wyłącznie duch.

Po drugie, otwartość człowieka na świat nie jest faktem negatywnym, jak twierdzi Gehlen, lecz pozytywnym — stanowczo podkreślał Pieper¹⁷. Według Gehlena stanowi ona bowiem przejaw, a przede wszystkim skutek braków organicznych oraz braku odpowiednich warunków do życia. Z tego tytułu staje się obciążeniem dla człowieka. Nie bez powodu pogląd ten Pieper stanowczo kwestionował. Podobnie bowiem jak Scheler właściwą przyczynę otwartości człowieka na świat upatrywał w tym, że człowiek ze swej natury posiada ducha. Tymczasem Gehlen nie przyjmował takiego wyjaśnienia tylko dlatego, że nie krył się ze swoją postawą antymetafizyczną.

16 Zob. J. Pieper, *Welt und Umwelt*, s. 184; J. Pieper, *Wahrheit der Dinge*, München 1947, s. 100–102.

17 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 608.

Pieper poczynił oryginalne i interesujące refleksje w swoim krytycznym spojrzeniu na tezę Gehlena, zgodnie z którą człowiek jest istotą z brakami. Myśliciel z Münster słusznie uznał ją za błędną, a przynajmniej nazbyt nieprecyzyjną. Należy bowiem właściwie rozumieć fakt owych braków, a wtedy nie okażą się one brakami. Owszem, wolno o nich mówić w odniesieniu do człowieka, ale tylko wtedy, gdy postrzega się go z perspektywy zwierzęcia (co czyni Gehlen) albo ze zwierzęciem porównuje, wtedy jednak rozumie się byt ludzki od jednej tylko strony, mianowicie biologicznej, nie zauważając u niego duszy rozumnej. Można też powiedzieć: braki te widziane wyłącznie w biologicznej perspektywie są, owszem, brakami, ale równocześnie nimi nie są w tym sensie, że nie czynią naszej egzystencji wadliwą, naznaczoną mankamentami. Tak czy inaczej pełną prawdę o tych brakach można ujrzyć dopiero na tle całościowego obrazu istoty ludzkiej.

Analizując nasze czysto organiczne wyposażenie, nie możemy zapominać o doniosłej prawidłowości bezpośrednio i nieprzypadkowo związanej z przyrodzoną nam kondycją. Według pięknego sformułowania Piepera człowiek to istota, która może sobie pozwolić na to, by być obciążona brakami organicznymi i pozostać biologicznie ułomna (w porównaniu do zwierząt), ponieważ została obdarzona duszą rozumną¹⁸. Na posiadanie takich braków żadne zwierzę, chcąc przetrwać, nigdy nie mogłoby sobie pozwolić.

Z pewnością interesująco zabrzmia podkreślane przez Piepera stwierdzenie, że nie inaczej w tej sprawie wypowiadał się św. Tomasz z Akwinu. Akwinata uważał za zjawisko wyraźnie naturalne wzajemne współlistnienie deficytów organicznych człowieka i jego otwartości na świat (mające swoje źródło w duchu)¹⁹. Wprawdzie pozornie zdawać by się mogło, że św. Tomasz podważał taki pogląd swoim stwierdzeniem z *Summy teologicznej*:

Rozumna dusza jest duszą najdoskonalszą. Jeśli bowiem ciała innych zwierząt posiadają daną im z natury ochronę: sierść zamiast ubrania, kopyta zamiast butów, a także naturalną własną broń: pazury, zęby, poroża, to ciało człowieka wydaje się być w gorszym położeniu, a więc mniej doskonałe, skoro jest pozbawione

¹⁸ Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 609.

¹⁹ Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 609.

takich pomocy. Wobec czego dusza rozumna nie powinna złączyć się z tak niedoskonałym ciałem²⁰.

Na to jednak Uniwersalny Nauczyciel odpowiada:

Dusza rozumna, ponieważ potrafi uchwycić to, co uniwersalne²¹, ma siłę wykraczania ku temu, co nieskończone. I dlatego nie może być tak, aby przysługiwały jej z natury jednoznacznie ustalone instynktowne zachowania lub określone pomoce, w postaci narzędzi obronnych i odzienia. Wszystko to spotykamy u innych zwierząt, których dusze dysponują siłą i zdolnością uchwycenia tylko pewnych fragmentów rzeczywistości. Natomiast człowiek zamiast wszystkich tych rzeczy posiada z natury rozum i ręce, które są narzędziami narzędzi. Człowiek może wytwarzać za ich pomocą niezliczone rodzaje narzędzi, służące mu do nieskończonej różnorodności celów²².

Zdaniem Piepera rezerwa Gehlena wobec używania pojęcia ducha, a wręcz jego ślepotą na ducha (duszę rozumną) wydają się być najgłębszym i rozstrzygającym brakiem jego teorii, a owa rezerwa i ślepotą dają o sobie znać wiele razy w analizach antropobiologa, m.in. w słowach: „nie istnieje żadna psychologia, lecz tylko biologia wnętrza”²³. W takim zawężeniu pola widzenia tylko do aspektu biologicznego mają swoje źródło wszystkie niedoskonałości analiz

20 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 609; por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6: *Człowiek*, cz. I, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. P. Belch, Londyn 1980, Zagadnienie 76, art. 5, 4, s. 55.

21 Wyraża to zaś w zdolności tworzenia pojęć.

22 Za: J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 609; por. św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii* 1, 75–89, przełożył i opracował S. Swieżawski, Kęty 2000, Kwestia 76, art. 5, odp. na 4, s. 130–131.

23 Za: J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 609. Z poglądem Piepera współbrzmie stwierdzenie Rafała Michalskiego: „Gehlen konsekwentnie wyraża swój sceptycyzm wobec «ducha», podkreślając, że kluczem do zrozumienia człowieka nie jest świadomość, lecz działanie” (R. Michalski, *Czy Arnold Gehlen był naturalistycznym redukcjonistą?*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 6 (2018), s. 112. Trzeba dodać, że Gehlen w swoich wypowiedziach na temat ducha (duszy rozumnej) całkiem abstrahuje od ujęcia św. Tomasza, zgodnie z którym dusza rozumna to forma substancjalna ciała.

zamieszczonych w książce Gehlena *Der Mensch*. Antropobiologia bowiem nigdy nie jest w stanie uchwycić całości istoty ludzkiej.

Warto zwrócić uwagę także na pozostałe krytycznie ważne spostrzeżenia Piepera w stosunku do innych tez Gehlena na temat człowieka. Pieper podkreśla na przykład, że nie trzeba wcale być platonikiem, ażeby uznać za nie do przyjęcia, a wręcz pozbawioną głębszego sensu zaprezentowaną już tezę Gehlena: „Zadanie człowieka polega przede wszystkim na tym, by pozostać przy życiu”. Jak wiadomo, Platon uważał wręcz przeciwnie, skoro traktował czysto doczesne bytowanie duszy w ciele za nieszczęście i bezsens. Nie do zaakceptowania jest również powołanie się przez Gehlena na naród dla potwierdzenia słuszności stanowiska, zgodnie z którym priorytetowym zadaniem, a nawet sensem istnienia, byłoby przetrwanie egzystencji. Tak dla pojedynczego człowieka, jak i dla narodu przetrwanie może być co najwyżej warunkiem, a nigdy celem sensownej egzystencji²⁴.

Ponadto, wbrew temu, co sądzi Gehlen, Pieper słusznie zauważa: egzystencja poszczególnego człowieka jest czymś pryncypialnie innym aniżeli narodu. Pieper nie rozwija tak trafnie sformułowanego przez siebie stwierdzenia bezpośrednio w dyskusji z Gehlenem, ale przybliża jego znaczenie w innych swoich dziełach (m.in. w *Glück und Kontemplation*), zawsze podkreślając: egzystencja poszczególnego człowieka ma za swój cel spełnione, dobre życie, czyli takie, jakie winno się wieść²⁵. Naczelnym natomiast zadaniem państwa jest zagwarantowanie warunków umożliwiających realizację klasycznie rozumianej sprawiedliwości w jej trzech wymiarach: sprawiedliwości współdzielczej, sprawiedliwości wymiennej i sprawiedliwości rozdzielczej. Zagwarantowanie tak rozumianej sprawiedliwości umożliwia realizację zasadniczych ludzkich potrzeb.

Kto więc najwyższą siłą człowieka postrzega w duchu, to znaczy w zdolności nie tylko do rozpoznawania tego, co prawdziwe i słuszne (nie bacząc zupełnie na korzyści), lecz także urzeczywistniania tejże zdolności, ten nie może się zgodzić z zarysowanym tutaj poglądem Gehlena — słusznie konkluduje

24 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 610.

25 Zob. J. Pieper, *Glück und Kontemplation*, München 1957, s. 10nn.

Pieper²⁶. Antropobiolog odnosi bowiem wszelakie ludzkie zdolności wyłącznie do kwestii przetrwania, zachowania egzystencji, rozpatrując wszystko pod kątem jej zabezpieczenia. Z tego tytułu Pieper, stojąc na stanowisku klasycznym, słusznie zaznacza: człowiek jest istotą działającą nie tylko po to, ażeby mógł przeżyć do jutra, a kultura to nie sama przetwarzana natura w celu zaspokojenia potrzeb życiowych²⁷.

Znaczenie kultury jest, w przeświadczeniu Piepera, o wiele większe. Ściśle rzecz ujmując, dotyczy zasadniczej kwestii egzystencjalnej, a mianowicie spełnienia się człowieka, sensu życia, problematyki szczęścia, afirmacji człowieka i świata. Świat kultury wyznaczają trzy obszary: kontemplacja filozoficzna, twórczość artystyczna (sztuka) oraz kontemplacja religijna. Osnowę zaś i źródło kultury stanowi świętowanie, które zawsze oznacza obchodzenie określonych dni w niecodzienny sposób ze szczególnego powodu wraz z rzeczywistą afirmacją świata²⁸.

Pieper w swej dyskusji z Gehlenem wyakcentował i poddał analizie także inną jego osobliwą tezę: „Jest to naturalnie celowe, że dźwięk mowy odciąża dłonie z konieczności posługiwania się gestykulacją tłumaczącą (objaśniającą) dany stan rzeczy. Jeszcze bardziej celowe jest jednak zwierzęce bytowanie”²⁹. Naturalnie, zdaniem Piepera, Gehlen nie sądzi, że lepiej byłoby być zwierzęciem niż człowiekiem. Niemniej myśliciel z Münster słusznie zauważa, jak absurdalną rzeczą jest wykluczanie u człowieka ducha (duszy rozumnej), pojmowanego jako m.in. uzdolnienie do osiągnięcia celu swojej egzystencji. Ostatecznie do takiego celu zwierzęta docierają dużo bardziej bezpośrednio i z mniejszym nakładem sił na gruncie swojego naturalnego wyposażenia. I jeśli omawiany antropobiolog postrzega ducha jedynie jako środek służący do przeżycia³⁰, to w rzeczywistości, zdaniem Piepera, nie jest nazbyt naciągane

26 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 610.

27 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 610.

28 Zob. J. Pieper, *Muße und Kult*, München 1965, s. 77–79. Por. J. Pieper, *Zustimmung zur Welt*, w: J. Pieper, *Kulturphilosophische Schriften*, Bd. 6, hrsg. von B. Wald, Hamburg 1999, s. 240.

29 Za: J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 61.

30 Gehlen w interpretacji Piepera rzeczywistość redukuje pojęcie ducha (duszy) do samej funkcji warunkującej przeżycie i przetrwanie (*Überleben*). Zgodnie z rozumieniem klasycznym (Platon, św. Tomasz) duch jest bytem o charakterze substancjalnym, szczególnym bogactwem człowieka, źródłem jego życia i spełnienia.

stwierdzenie: czymś bardziej celowym (korzystniej) jest być zwierzęciem, ponieważ zwierzę nie potrzebuje ducha³¹.

Z drugiej jednak strony Gehlen zdaje się dostrzegać siłę owych zdolności, które zwykliśmy określać jako duchowe (czyli na przykład samoświadomość, świadomość popędowego życia, zdolność hamowania i przesuwania popędów i interesów, niezwykła zdolność uczenia się, pojęciowego myślenia³²) — przyznaje Pieper³³. Gehlen przypisuje im w ścisłym sensie stwórczą moc. Przy ich użyciu człowiek bowiem samodzielnie przeobraża niedoskonałości (braki) swej egzystencji w szansę zachowania swojego życia i przetrwania. Egzystencja człowieka jest owocem jego własnego działania. To, że człowiek żyje, zawdzięcza wyłącznie sobie³⁴. O tych uzdolnieniach Gehlen wypowiada się raczej pośrednio, gdy mówi o języku ludzkim, przeobrażaniu przez człowieka natury w kulturę, porozumiewaniu się z innymi i wspólnym działaniu, zdolności kontroli popędów.

Dodajmy tutaj: rolę ludzkiego działania Gehlen postrzega podobnie jak marksiści, którzy błędnie interpretowali ją jako kreację bytu ludzkiego³⁵. Jest to jednak, mówiąc słowami Piepera, nieestosowne, co więcej — sprzeczne z rzeczywistością i przesadnie wywyższające istotę ludzką³⁶. Tak samo błędna jest biologizacja, ponieważ oznacza degradację naszej natury. Przecenianie siebie i swoich możliwości to także przejaw pychy.

Podkreślmy za Pieperem dychotomię zarysowanego w ten sposób przez Gehlena obrazu człowieka. Z jednej strony człowiek jako istota z natury bardziej bezradna niż zwierzę jest zmuszona angażować wszystkie swoje siły, również najwyższe, wyłącznie w celu zachowania swojej egzystencji, a z drugiej wydaje się być istotą, która obdarzona quasi-stwórczą boską mocą wyłania

31 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 610–611.

32 Zob. A. Gehlen, *Człowiek*, s. 93.

33 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 611.

34 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 611.

35 Niemniej takim poglądem Gehlen ujawnia współczesne nastawienie, dochodzące do głosu w myśli, kulturze i mentalności, a skłaniające do tego, aby swoją egzystencję określać w zupełnej niezależności od Boga. Por. S. Kowalczyk, *Antropologia filozoficzna — koncepcja, metody, problematyka*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Lublin 2010, s. 31.

36 Jest to stawianie siebie w centrum świata (rzeczywistości) w przeświadczeniu, że wszystko od nas zależy. Tak jednak nie jest.

jakby z nicości własne istnienie. Dlaczego właśnie tak wolno Pieperowi powiedzieć i trzeba uznać to za jego trafną konstatację? Otóż człowiek, mimo że zostaje przez Gehlena zdegradowany w biologicznym sensie (postrzegany jako ktoś niżej stojący niż zwierzę), równocześnie jest istotą zdolną z siebie samej, własną mocą, czyli faktycznie z niczego, stworzyć własną egzystencję. Gehlen wyklucza bowiem, aby w tym dziele miał udział duch (dusza), a tym bardziej Bóg. Mówiąc innymi słowy, z jednej strony Gehlen pomniejsza człowieka, postrzegając go wyłącznie przez pryzmat biologii, ale z drugiej czyni zeń jakby małego boga, ponieważ człowiek zawdzięcza tylko sobie to, że wzniesie się ponad wszelkie ograniczenia swojej natury. Wprawdzie antropobiolog, jak już powiedziano, docenia ludzkie zdolności duchowe, nie podkreśla jednak ich znaczenia w akcie autokreacji, wręcz przeciwnie — eksponuje w tym wypadku braki naszej natury. O tych zdolnościach mówi on *implicite*, gdy wskazuje charakterystyczne znamiona otwartości człowieka na świat, którymi są działanie, mowa, tworzenie kultury.

Ten osobliwy paradoks, jak słusznie konstatuje Pieper, całkowicie obraca wniwecz obraz człowieka, który Gehlen usiłował nakreślić. Paradoks ów jest charakterystyczny nie tylko dla dzieła Gehlena. Wynika on ze swego rodzaju logicznej konieczności każdej takiej antropologii, która abstrahuje od tego, że człowiek nie sam z siebie jest istotą istniejącą, absolutną. W rzeczywistości jest on istotą kruchą, skończoną, stworzoną, a właściwe jego przeznaczenie i spełnienie nie leży w samej naturze biologicznej, lecz w duchu.

Zakończenie

Na koniec trzeba jeszcze zwrócić uwagę zwłaszcza na dwie rzeczy. Po pierwsze, słusznie, zdaniem Piepera, dla uzyskania adekwatnej wiedzy o człowieku musi współpracować z sobą wiele nauk, jakkolwiek ich udział w tym dziele nie jest jednakowo doniosły. Informacje z zakresu biologii są niezbędne, ale tylko w punkcie wyjścia analiz antropologicznych, czyli wtedy gdy usiłuje się zrozumieć fakt bycia człowiekiem widziany od zewnątrz³⁷. Mówiąc bowiem

37 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 604.

językiem Mieczysława A. Krąpca, pierwsza sprawa, jaka pojawia się przy obserwacji człowieka „od zewnątrz”, to jego budowa biologiczna³⁸. Biologia jednak nie jest w stanie sama z siebie rozstrzygać o doniosłości lub — przeciwnie — małej wadze rezultatów owych dociekań. Dopiero antropologia filozoficzna jest dziedziną, która umożliwia uprawnione wyjaśnienie jej biologicznego „tworzywa”, którym są wyniki badań z zakresu biologii — trafnie i w duchu myśli klasycznej stwierdza Pieper³⁹. Każda, choćby szeroko zakrojona próba, usiłująca z tworzywa uzyskanego na terenie biologii uformować wizję filozoficznej antropologii musi zakończyć się fiaskiem. Takiej wszelako podjął się Gehlen. Dlatego, jak wykazały powyższe analizy, musiała zostać jednoznacznie i zasłużenie krytycznie oceniona przez Piepera jako redukcjonistyczna wizja celu ludzkiej egzystencji oraz kultury, a zwłaszcza natury samego człowieka (biologizacja), i niejasne, niekonsekwentne, naznaczone dychotomią (niekiedy wręcz absurdem) oraz sprzecznościami pojmowanie, związane m.in. z jednej strony z degradacją człowieka, a z drugiej z przesadnym jego wywyższeniem.

Nieprzypadkowo zatem Gehlenowska biologiczna teoria człowieka z brakami, widziana w świetle całościowego rozumienia naszego bytu (św. Tomasz, Scheler), jest błędna. Duch nie jest w niej — w przeciwieństwie do klasycznej koncepcji — istotnym wymiarem natury ludzkiej. Gehlen bowiem, w interpretacji Piepera, rozumie go nie jako byt istniejący w sobie (substancja), lecz za ledwie jako funkcję naszego organizmu. Człowiek od zwierzęcia nie różni się istotowo, nie posiada bowiem odrębnej bytowo sfery, jaką jest duch. Między nami i naszymi „mniejszymi braćmi” istnieje tylko zasadnicza dysproporcja gradualna, z uwagi na ludzką zdolność otwartości na świat, której pozbawione

38 Zob. M. A. Krąpiec, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996, s. 270.

39 Zob. J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 604. Identyczne stanowisko prezentuje Edmund Morawiec: „W punkcie wyjścia antropologii filozoficznej winny wystąpić dane stanowiące materiał empiryczny, opracowany zasadniczo w innym racjonalnym poznaniu niż poznanie nauk szczegółowych o człowieku, i winny być poddane analizie takiej i w takim aspekcie, by ujawniła ostateczną strukturę człowieka oraz jej uwarunkowania” (E. Morawiec, *Empiryczne nauki szczegółowe o człowieku a antropologia filozoficzna*, „Studia Redemptorystowskie” [2008] nr 6, s. 93). Tłumaczy konieczność zbawienia i odkupienia jako dzieła Chrystusa.

jest zwierzę, z konieczności funkcjonujące w ograniczonym wycinku rzeczywistości (środowisku).

Druga rzecz wymagająca zatrzymania się przy niej bliżej jest związana z cytowaną dalej wypowiedzią Piepera na temat wzajemnego odniesienia do siebie wiedzy o człowieku o charakterze filozoficznym i teologicznym.

Jak już powiedziałem, antropologia jest możliwa tylko jako antropologia filozoficzna. To stwierdzenie potrzebuje uzupełnienia: również filozoficzna antropologia nie ujmuje swego przedmiotu, całego człowieka w jego pełnej egzystencji, jeśli nastawiona wyłącznie na metodyczną autarkię, nie łączy się z teologią i nie przyjmuje od niej pouczenia⁴⁰. „Czysto” filozoficzna antropologia nie jest możliwa: jest to dane wraz z własnością jej przedmiotu. Tylko powiązana z teologią i wsłuchująca się w argumentację tej dziedziny, filozoficzna antropologia może sprostać swemu przedmiotowi. Antropologia zakłada, jak mówi G. v. d. Seewo, teologię⁴¹.

Z punktu widzenia klasycznej filozofii człowieka z pewnością niekontrolersyjnie brzmi stwierdzenie Piepera, że „antropologia jest możliwa tylko jako antropologia filozoficzna”. Nie można już jednak tak powiedzieć o pozostałym fragmencie jego wypowiedzi. Filozofia bowiem bada człowieka na podstawie danych rozumu ludzkiego oraz doświadczenia, a teologia czyni to na podstawie przesłanek z Objawienia. Są to zupełnie inne dziedziny, kierujące się odrębnymi metodycznymi wskazówkami. Dlatego nie można jednej z nich mieszać z drugą. Owszem propozycja myśliciela z Münster jest o tyle słuszną, że klasyczna antropologia filozoficzna rzeczywiście ujawnia człowieka jako byt osobowy otwarty na Boga i wymiar nadprzyrodzony. To uzasadnia

⁴⁰ Zdaniem Walda, jeśli ja — jak według niego sądził Pieper — uwzględniam perspektywę teologiczną, wtedy uzyskuję nowe i wzbogacające spojrzenie na człowieka. Ukazuje nam ona człowieka nie tylko jako istotę obdarzoną duszą rozumną oraz szczególną godnością, związaną z byciem obrazem Bożym. Odsłania się nam w niej niedostępne na innej drodze źródło dramatu ludzkiej egzystencji i historii, wynika z utracenia pierwotnego przeznaczenia oraz pojawienia się zła i grzechu, z którego człowiek sam się nie wyzwoli. Dlatego potrzebuje on zbawienia i odkupienia jako dzieła Chrystusa, które On ciągle urzeczywistnia w sakramentach, zwłaszcza w sakramencie pokuty. Na podstawie rozmowy autora artykułu z B. Waldem 22.07.2022.

⁴¹ J. Pieper, *Anthropo-Biologie*, s. 612.

nasze naturalne skierowanie na informacje o człowieku zawarte w Objawieniu i uzupełnienie ich ze źródła nadnaturalnego. Jest to już jednak wykraczanie poza ramy filozoficznej antropologii, jakkolwiek ze swej istoty racjonalne. Filozofia bowiem w znaczeniu klasycznym może tylko rozważać, czy istnieją przesłanki rozumowe, żeby przyjmować akt Objawienia (określa się to jako apologię religii). Teza Piepera mieści się raczej w ramach koncepcji antropologii chrześcijańskiej. Zgodnie bowiem z jej wizją „podstawowa otwartość antropologii chrześcijańskiej na dopełnienie przez nadprzyrodzoną wizję człowieka zasadza się na tym, iż stara się ona ująć człowieka w ten sposób, że to, co niesie potem wiara, nie jest czymś «dodatkowym», czymś, co dochodzi do jego istoty, ale pozwala go w pełni zrozumieć dopiero w jego metafizycznej strukturze”⁴². Tak czy inaczej w aspekcie klasycznej antropologii filozoficznej propozycja Piepera ma charakter światopoglądowy. Jest ona zrozumiała, ponieważ za swojego autora ma chrześcijanina, który pragnie prezentować racjonalny pogląd, dopełniając naturalną wizję człowieka informacjami z Objawienia.

W zaprezentowanych analizach odsłania się także wkład Piepera do antropologii w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Zaznacza się on w dwóch aspektach. Pierwszy jest związany z celnym odkryciem Piepera, że Gehlenowska teoria człowieka z brakami znajduje się słowo w słowo u Akwinaty. Drugi aspekt łączy się z krytycznym spojrzeniem myśliciela z Münster na tezę antropobiologa o otwartości człowieka na świat, którą uzasadniał on pragmatycznie. Pieper za Doktorem Anielskim widział źródło tej otwartości w naturze ludzkiej, istotnie określonej przez duszę jako formę form, przez co zdolnej do wchodzenia w relację z całą rzeczywistością i żyjącej z tej relacji.

W artykule starano się przede wszystkim adekwatnie odtworzyć treść dyskusji Piepera z Gehlenem. Niemniej samodzielnie włączono do analiz przynajmniej dwa elementy. Starał się mianowicie ukazać aktualność przesłania Piepera o tym, że antropobiologia nie może być antropologią filozoficzną, oraz poddał analizie stanowisko Piepera w sprawie uwzględnienia w antropologii filozoficznej informacji natury teologicznej i nadprzyrodzonej.

42 M. Jaworski, *Teologia a antropologia. Aspekt filozoficzny*, „*Analecta Cracoviensia*” 3 (1971), s. 58, <https://doi.org/10.15633/acr.2753>.

Bibliografia

- Gehlen A., *Człowiek, jego natura i stanowisko w świecie*, przekład i opracowanie naukowe R. Michalski, J. Rolewski, Toruń 2017.
- Hengstenberg H. E., *Der Wesesunterschied zwischen Mensch und Tier*, Essen 1962.
- Jaworski M., *Teologia a antropologia. Aspekt filozoficzny*, „Analecta Cracoviensia” 3 (1971), s. 51–69, <https://doi.org/10.15633/acr.2753>.
- Kowalczyk S., *Antropologia filozoficzna — koncepcja, metody, problematyka*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Lublin 2010.
- Kozuchowski J., *Człowiek — kultura — społeczeństwo. Stanowisko Josefa Piepera w kontekście współczesnej filozofii niemieckiej*, Toruń 2010.
- Krapiec M. A., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996.
- Michalski M., *Czy Arnold Gehlen był naturalistycznym redukcjonistą?*, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 6 (2018), s. 97–116.
- Michalski R., *„Homo Defectus” w kulturze późnej nowoczesności*, Toruń 2013.
- Morawiec E., *Empiryczne nauki szczegółowe o człowieku a antropologia filozoficzna*, „Studia Redemptorystowskie” (2008) nr 6, s. 87–100.
- Pieper J., *Anthropo-Biologie. Über Arnold Gehlens Der Mensch*, w: J. Pieper, *Miszellen. Register und Gesamtbibliographie. CD-Rom zum Gesamtwerk*, hrsg. von B. Wald, Bd. 8,1, Hamburg 2007.
- Pieper J., *Glück und Kontemplation*, München 1957.
- Pieper J., *Muße und Kult*, München 1965.
- Pieper J., *Wahrheit der Dinge*, München 1947.
- Pieper J., *Welt und Umwelt*, w: J. Pieper, *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik*, hrsg. von B. Wald, Hamburg 1996.
- Pieper J., *Zustimmung zur Welt*, w: J. Pieper, *Kulturphilosophische Schriften*, Bd. 6, hrsg. von B. Wald, Hamburg 1999.
- Skarga B., *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 2, Warszawa 1994.
- Strumiłowski J. P., *Neuronaui, teologia, metafizyka — w poszukiwaniu wspólnej przestrzeni dialogu*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 4 (2018), s. 85–98, <https://doi.org/10.15290/std.2018.04.06>.
- Tomasz z Akwinu św., *Traktat o człowieku*, przełożył i opracował S. Świeżawski, Kęty 2000.

Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna*, t. 6: *Człowiek*, cz. 1, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius Belch, Londyn 1980.

Wald B., Pieper Josef, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8: P-S, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007.

Bartosz Frydrychowski

 <https://orcid.org/0000-0001-7991-4750>

 b.frydrychowski@gmail.com

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

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

Anthropomorphization as a method of working with indirect data

 <https://doi.org/10.15633/lie.31105>

Abstrakt

Antropomorfizacja jako metoda pracy wobec pośrednich danych

W etologii antropomorfizacja, rozumiana jako przypisywanie zwierzętom cech uważanych za specyficznie ludzkie, jest często krytykowana jako niezgodna z naukowymi standardami. Jednak przyjmując inną perspektywę, podejście to polega na poszukiwaniu analogii między gatunkami, co znajduje swoje odpowiedniki w paleobiologii, w metodach nawiasu filogenetycznego oraz poszukiwaniu analogii wśród współczesnych gatunków. Obie dyscypliny opierają się na danych pośrednich, choć przyczyny tego ograniczenia są różne. Niniejszy artykuł porównuje wybrane metody paleobiologiczne z antropomorfizacją, argumentując, że ta ostatnia powinna być zaakceptowana i używana jako jedna z metod w badaniach nad zwierzęcym zachowaniem i umysłem.

Słowa kluczowe: antropomorfizm, zachowanie, analogia, zwierzę, paleobiologia

Abstract

Anthropomorphization as a method of working with indirect data

In ethology, anthropomorphization—the attribution of uniquely human characteristics to animals—is often criticized as unscientific. However, this approach seeks to reveal analogies between different species, a practice that finds parallels in paleobiology through the use of phylogenetic bracketing and the search for analogies among extant species. Both disciplines share a reliance on indirect data, though the reasons for this limitation differ. This article compares selected paleobiological methods to anthropomorphization, arguing that the latter should be recognized and validated as a legitimate scientific method.

Keywords: anthropomorphism, behavior, analogy, animal, paleobiology

Discussing animal emotions, consciousness, or intelligence often involves using terms traditionally associated with uniquely human traits, which many researchers consider unscientific. Philosopher Joseph Agassi vehemently opposes anthropomorphism, citing examples from the history of science to show how disciplines like physics and chemistry abandoned hypotheses reliant on anthropomorphic explanations as they advanced¹. The main arguments center on mentalism in scientific attitudes and epistemic difficulties in observing animal's inner subjective states. Mentalism does not qualify as a scientific explanation for at least two main reasons. First, it relies on non-material causes to explain behavior, and second, mentalistic concepts are inherently private and thus subjective, making them incompatible with objective scientific inquiry².

This paper does not address the first concern, which also applies to disciplines such as sociology, economics, and psychology, as they too involve an unclear causal relationship between the immaterial and the material. The second issue, however, pertains to the inherent challenge of studying areas not directly accessible to the senses. For instance, when human behavior is observed, investigators can verify their interpretations through direct communication with the human subject. This approach is unavailable in the study of animals. Although certain mental processes can be inferred through neuroimaging, obtaining confirmation from animals remains impossible, further complicating the matter.

Critics of anthropomorphism, including Agassi, argue that it constitutes a scientific error which is absent in modern, advanced sciences. However, this article seeks to challenge that perspective by comparing anthropomorphism with selected methods used in paleobiology, such as the phylogenetic bracket. The aim is to demonstrate that anthropomorphizing can serve as a valuable tool for the sciences investigating animal behavior and cognition and should not be dismissed as unscientific.

1 J. Agassi, *Anthropomorphism in science*, in: *Dictionary of the history of ideas: studies of selected pivotal ideas*, ed. P.P. Wiener, New York 1973, p. 87–91.

2 C.D. Wynne, *What are animals? Why anthropomorphism is still not a scientific approach to behavior*, "Comparative Cognition & Behavior Reviews" 2 (2007), p. 132, <https://doi.org/10.3819/ccbr.2008.20008>.

In virtually every modern scientific field, direct observation is often challenging, whether in studying the cosmos, quantum phenomena, or ancient life forms. Paleontology, for example, relies heavily on indirect data. By drawing parallels between research on animal behavior and paleobiology, this article argues that anthropomorphism, when understood as a tool for addressing the absence of direct data, aligns closely with the scientific methods of phylogenetic bracketing or reasoning by analogy. It can be considered a legitimate scientific method, particularly in formulating hypotheses.

A brief introduction to two methods used in paleobiology

Paleontology, particularly its branches of paleobiology, paleozoology, and paleoethology, investigates phenomena that cannot be directly observed. These disciplines, positioned at the intersection of geology and biology, aim to uncover the habitats, physical characteristics, and behaviors of extinct species. Researchers in these fields often work with limited evidence, as fossils — the primary source of information about long-extinct species — are both rare and serendipitously preserved.

Fossils, which are mineralized remains of plants or animals, are typically classified into two categories: true fossils and trace fossils. Evidence of prehistoric life includes physical remains such as shells, imprints, and bones, as well as traces like burrows, coprolites, and organically-produced chemicals. The preservation of these remnants often relies on rare circumstances, such as rapid burial by mud or sediment, which protects the evidence from decay.

Despite these challenges, our understanding of ancient life has steadily grown. Paleontologists develop hypotheses and theories to address gaps in the evidence, drawing upon principles of biological evolution. When a specific anatomical feature or behavioral detail remains unknown, researchers can employ methods to infer missing information. One such method is referencing the phylogenetic tree, particularly through the application of the

phylogenetic clamp³. This method involves identifying the evolutionary branch of a species and comparing it with closely related genera or species. If contemporary relatives exhibit a specific behavior or possess an organ with a known function, it is likely that the extinct species in question shared similar traits. This approach is especially promising for reconstructing anatomical features and behaviors, bridging gaps in the fossil record.

Paul Barrett and Emily Rayfield have explored these methodologies in their studies on extinct behaviors. In their work, they distinguish between two categories of methods: ahistorical and historical. The former focus solely on the anatomy of extinct organisms, particularly the mechanics of movement. These hypotheses are supported by drawing analogies with structurally similar organisms or through biomechanical modeling. The historical methods, on the other hand, incorporate the evolutionary history of the organism and rely on the application of the phylogenetic bracket to infer behaviors and traits within an evolutionary context⁴.

Identifying appropriate analogies for extinct species is not always straightforward. Closely related animals can differ significantly in anatomy, behavior, and ecological niches. A notable example is the evolutionary relationship between giraffes, hippos, and whales. Despite their shared ancestry, these species differ drastically in structure and habitat. In such cases, researchers often turn to analogies with extant animals that share similar ecological roles or body structures, rather than relying solely on phylogenetic closeness.

A compelling example of this approach is the discovery of *Citipatiosmolskae* in 1993 in the Gobi Desert. This large oviraptorid was found in a posture resembling a modern bird incubating a nest: hind limbs bent, lower legs parallel, and feathered wings covering the nest⁵. The pose, analogous to that of large birds today, allowed paleontologists to hypothesize about the behavior

3 L.M. Witmer, *The Extant Phylogenetic Bracket and the importance of reconstructing soft tissues in fossils*, in: *Functional morphology in vertebrate paleontology*, ed. J. Thomason, Cambridge 1995, pp. 19–33.

4 P.M. Barrett, E.J. Rayfield, *Ecological and evolutionary implications of dinosaur feeding behaviour*, "Trends in Ecology & Evolution" 21 (2006) no. 4, p. 217, <https://doi.org/10.1016/j.tree.2006.01.002>.

5 M.A. Norell, J.M. Clark, L.M. Chiappe, D. Dashzeveg, *A nesting dinosaur*, "Nature" 378 (1995) no. 6559, pp. 774–776, <https://doi.org/10.1038/378774a0>.

of *Citipati*, including its nesting habits, parental care, and social relationships. Previous findings, such as *Oviraptorphiloceratops*, further supported these behavioral analogies.

Stephen Brusatte highlights the importance of comparing extinct species with extant vertebrates as one method for reconstructing behaviors, including locomotion. While modern birds and mammals provide useful insights, significant differences in size and other factors can limit the applicability of these comparisons. However, they often yield critical information that fossils alone cannot provide⁶.

Evolutionary thinking plays a crucial role in these reconstructions. Researchers must balance two key factors: phylogenetic closeness and convergent evolution (adaptations driven by similar environmental pressures or functions). This dual approach helps bridge gaps in understanding species that are difficult to study directly. In paleontology, data used to construct hypotheses often fall into two categories: hard but indirect evidence, such as fossil remains, and non-hard but direct evidence, derived from evolutionary and behavioral analogies.

For a hypothesis to be scientifically valid, it must be coherent and falsifiable. For example, if a species is hypothesized to be a solitary hunter, the discovery of multiple individuals from that species in proximity to prey could challenge that assumption. Such discoveries demonstrate the interplay of evidence, interpretation, and intuition, which together drive progress in paleontological reasoning.

Despite the utility of these methods, they are not without challenges. Factors like the unknown amount of disjunct tissue can distort reconstructions of extinct species' appearances. However, every new fossil discovery and improved analogy with better-understood animals brings researchers closer to the truth.

In other scientific disciplines that explore phenomena beyond human sensory experience — such as cosmology or quantum physics — sophisticated mathematical models often compensate for the lack of direct observation.

6 S. Brusatte, *Dinosaur paleobiology*, Chichester–Hoboken, NJ 2012, pp. 137–139, <https://doi.org/10.1002/9781118274071>.

In paleontology, such tools are less applicable, placing a greater reliance on comparative methods and speculation. As science advances and technologies like genetics and engineering become more integral, the role of speculation in paleontology has diminished. However, the higher risk of error inherent in these methods should not discredit their use, especially when there are no alternatives. What matters is that hypotheses are testable and contribute meaningfully to our understanding of ancient life.

Anthropomorphism in animal behavior and cognition research

The attribution of emotions, intentions, planning, and creative thinking to animals is a topic of significant interest and controversy among researchers across multiple disciplines. This debate has far-reaching implications for ethics, morality, and the redefinition of humanity's place in the natural world. Such attributions are often described as anthropomorphism: "In the context of animal cognitive research, 'anthropomorphism' is defined as the attribution of uniquely human mental characteristics to non-human animals"⁷. Is it appropriate, for example, to describe a chimpanzee mother as experiencing sadness or mourning when she exhibits dejection or loss of appetite after losing her offspring? Similarly, can we speak of creativity and problem-solving when an octopus opens a jar to retrieve a snack?

Some researchers are more receptive to using human-centric terms to describe animal mental states. Renowned primatologists Jane Goodall and Frans de Waal argue that applying such terms to animal behavior is no more risky or incorrect than denying animals these characteristics entirely — a stance De Waal refers to as anthropodenial⁸. The two approaches diverge sharply in their

7 K. Andrews, *Beyond anthropomorphism: attributing psychological properties to animals*, in: *Oxford handbook of animal ethics*, eds. T.L. Beauchamp, G. Frey, Oxford 2011, p. 469, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195371963.013.0017>.

8 F.B. de Waal, *Are we in anthropodenial*, "Discover" 18 (1997) no. 7, pp. 50–53; F.B. de Waal, *Anthropomorphism and anthropodenial: consistency in our thinking about humans and other animals*, "Philosophical Topics" 27 (1999) no. 1, pp. 255–280, <https://doi.org/10.5840/philtopics199927122>.

attitudes toward parsimony. Anthropodenial emphasizes cognitive parsimony by refusing to attribute mental states to animals, while anthropomorphism leans on evolutionary parsimony, using evolutionary proximity as a justification for such attributions.

A nuanced approach, critical anthropomorphism, contrasts with naïve anthropomorphism. Originated by researchers like Gordon Burghardt⁹, critical anthropomorphism involves creating testable hypotheses that align with current scientific knowledge and incorporate the evolutionary history, ecology, and sensory capabilities of the species being studied. This approach aims to counter anthropocentrism and encourages scientists to adopt the perspective of the species under observation, as closely as possible.

Marc Bekoff offers yet another perspective on anthropomorphism, viewing it as a natural and evolutionary product that enhances human interactions with other species. He argues that anthropomorphism should not be criticized and considers aversion to it a philosophical, rather than scientific, issue. Bekoff posits that resistance to anthropomorphism often stems from a reluctance to acknowledge the fundamental similarities between humans and other animals. Furthermore, he highlights the inherent limitation of language: as humans, we describe behaviors using terms familiar to us, inevitably drawing on human concepts. According to Bekoff, “if we don’t anthropomorphize, we lose essential information”. He views opposition to anthropomorphism as a dead-end, selectively and inconsistently applied, often representing scientific negligence or a lack of respect for animal cognition¹⁰.

Beyond animal behavior studies, anthropomorphism can also be seen as a hallmark of early scientific reasoning across disciplines. The gradual elimination of anthropomorphic language has been a key aspect of scientific progress in fields such as physics and chemistry. However, what has been fruitful for understanding inanimate nature may not be as beneficial for biology, particularly in ethology and the study of animal behavior.

9 G. Burghardt, *Cognitive ethology and critical anthropomorphism: a snake with two heads and hognose snakes that play dead*, in: *Cognitive ethology: the minds of other animals. Essays in honor of Donald R. Griffin*, ed. by C. A. Ristau, New York–London 1991, pp. 73–75.

10 M. Bekoff, *The emotional lives of animals: a leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy — and why they matter*, New World Library, 2010, p. 226.

As a staunch opponent of anthropomorphism in any form, American psychologist Clive D.L. Wynne strongly argues against its use in scientific research. Wynne asserts that even the most refined forms of anthropomorphism are unscientific, categorizing them as a form of mentalization. According to him, mentalization involves attributing immaterial causes to observed behaviors, which directly conflicts with the principles of methodological naturalism — a cornerstone of mature and rapidly evolving natural sciences.

Wynne's critique also touches on a fundamental issue discussed earlier: the mental realm is inherently private and subjective, making it inaccessible to direct observation. This limitation, he contends, underscores the epistemic challenges of attributing mental states to animals, further disqualifying anthropomorphism from rigorous scientific inquiry based on methodological naturalism¹¹.

In any discussion of this topic, it is essential to acknowledge Lloyd Morgan, not only because of the relevance to this article but also due to his profound influence on ethology and comparative psychology. Morgan's most notable contribution to these fields is the formulation of Morgan's Canon, a principle stating that an action should not be interpreted as the result of higher mental faculties if it can be adequately explained by lower ones¹².

Morgan's Canon occupies a place in ethology and comparative psychology comparable to that of Occam's Razor in scientific methodology and ontology. It serves as a critical safeguard against overinterpretation, ensuring that researchers do not mistakenly attribute complex mental properties to animals without sufficient evidence. A well-known example illustrating the importance of this principle is the case of "Clever Hans", a horse believed to possess counting abilities.

11 C.D. Wynne, *What are animals?*, pp. 132–134.

12 C.L. Morgan, *An introduction to comparative psychology*, London 1903, p. 59, <https://doi.org/10.1037/13701-000>.

Comparison of methodologies

There are notable similarities between anthropomorphization in studying animal behavior and certain methods used in paleontology. Both fields rely on indirect data to explore phenomena that are inherently challenging to access. In paleontology, the challenge lies in the temporal distance, often spanning millions of years, while in animal behavior research, the difficulty is in interpreting mental states in creatures where direct communication is highly limited or entirely impossible.

The development of fields like paleoethology and paleobiology demonstrates that forming bold hypotheses is both possible and necessary, even when clear data access is lacking. While examining fossils and observable behaviors provides foundational insights, these observations often lead to new questions that require researchers to push the boundaries of their understanding. However, this increased flexibility in hypothesis formulation does not imply a lack of rigor. Scientific hypotheses, even in these challenging domains, must adhere to fundamental criteria, including the possibility of falsification.

The concept of falsifiability, introduced by Karl Popper, requires that a theory or hypothesis be logically capable of being contradicted by empirical testing. This principle is a key criterion for distinguishing scientific claims from non-scientific ones. Anthropomorphic hypotheses, despite their inherent challenges, can often meet this criterion. For example, one could propose a testable hypothesis based on observed behaviors, design related experiments, and establish specific conditions under which the hypothesis could be falsified.

An additional issue is the difficulty of adapting experiments to the unique characteristics of the subjects (e.g., species) under study. Let us consider the example of testing intelligence in dogs using obstacle courses. Without accounting for the physical differences among dog breeds, such experiments risk being less accurate or meaningful¹³. Similarly, in studying an elephant that spends days near the corpse of a deceased companion, we cannot interpret

13 W.S. Helton, *Cephalic index and perceived dog trainability*, "Behavioural Processes" 82 (2009) no. 3, pp. 355–358, <https://doi.org/10.1016/j.beproc.2009.08.004>.

the behavior in isolation. Instead, we must incorporate existing research on the species' behavior, ecological relationships, and evolutionary history. The animal's non-verbal cues, including unconscious bodily signals, become crucial to interpreting its actions.

Comparable challenges arise in psychology and developmental neuroscience, where researchers study the mental processes of children. Human cognitive abilities do not emerge suddenly but develop gradually, often requiring indirect methods of observation. These include tracking brain activity, monitoring eye movements, or measuring changes in pupil dilation¹⁴. Similarly, the study of animal behavior requires careful interpretation of non-verbal signals, often informed by prior research and cross-species comparisons.

When making comparisons, the focus should not solely be on humans but should also extend to other species, particularly those that are closely related. Comparing the behavior of a dog to that of a human can be challenging, partly due to an inherent human tendency toward self-importance. However, by analyzing a broader network of species and identifying patterns across them, it becomes easier to discern basic mental states, emotions, and experiences that may be shared across species.

In paleobiology, researchers draw analogies between extinct species and their modern counterparts. Similarly, in the study of animal behavior, comparisons are often made between closely related species, such as chimpanzees and bonobos or dogs and wolves. Including humans in this web of comparisons, without assigning them a privileged status, would be a natural extension of existing practices rather than a radical departure from them.

It is also essential to clearly define the focus of the investigation. Given the inherent challenges of studying mental states in animals, it is prudent to avoid overly complex aspects of mental life and instead concentrate on fundamental elements. These include consciousness, basic emotions such as joy, anger, and sadness, creative thinking, and, in some cases, the foundational

14 M. K. Eckstein, B. Guerra-Carrillo, A. T. Miller Singley, S. A. Bunge, *Beyond eye gaze: What else can eyetracking reveal about cognition and cognitive development?*, "Developmental Cognitive Neuroscience" 25 (2017), pp. 69–91, <https://doi.org/10.1016/j.dcn.2016.11.001>.

manifestations of culture, though this depends on the definition of culture being applied.

Other similarities between the two disciplines

The parallels between paleobiology and animal study, which are two distinct disciplines, can help justify the use of similar methodologies. Both are deeply intertwined with biology, yet neither can be fully reduced to the study of life alone. Fossils, the primary focus of paleobiological research, are geological artifacts extracted from the earth — essentially minerals that must be meticulously prepared and analyzed. Whether fossils are approached from a geological or biological perspective often depends on the interpretive lens applied by researchers. Miquel De Renzi even notes that such interpretative challenges are an intrinsic part of paleontology, grounded in common sense¹⁵.

Initially, a fossil appears as a mineral object that can be studied for its composition, origins, and age. Only through identification and contextualization within evolutionary frameworks does it become a source of meaningful biological insight for paleobiologists. Similarly, animal behavior can also be analyzed in two ways: through a strictly descriptive lens devoid of mentalistic terms, as seen in behaviorist approaches, or through an anthropomorphic perspective that incorporates higher mental states into the interpretation. Both fields face significant interpretative challenges due to the ambiguous nature of their subjects — be it fossilized remnants of living organisms or behaviors attributed to complex mental states. In both cases, raw data gains scientific value only after interpretive processing guided by researchers' expertise and intuitions.

Ethology can learn valuable lessons from paleontology's history of engaging with controversial ideas, particularly the debate between actualism and catastrophism in geology (and thus paleontology). Actualism, also known as uniformitarianism, posits that the Earth's past is shaped by the same physical

15 M. De Renzi, *Some philosophical questions about paleontology and their practical consequences*, "Acta Geológica Hispánica" 16 (1981) Núm. 1–2, pp. 7–8.

and chemical processes observed today, operating at consistent rates. This principle, formulated by James Hutton and refined by Charles Lyell, is often summarized as “the present is the key to the past”. It has provided a basis for reconstructing Earth’s distant history by extrapolating from current processes. Actualism has also influenced explanations for mass extinctions, such as the demise of the dinosaurs, initially steering scientists toward gradual environmental changes or biological factors and away from catastrophic events, on the grounds that “catastrophes do not happen”.

This historical tension offers an analogy to the role of anthropomorphism in ethology. Both actualism and antianthropomorphism represent dominant paradigms within their respective fields, and while they serve valid purposes, they can also stifle alternative hypotheses that challenge prevailing views. In geology, it is hard to dispute that many physical and chemical processes in the past resembled those of today. Similarly, in ethology, invoking higher mental states in animals must be approached with caution, especially when simpler explanations suffice.

At the same time, both paradigms—actualism and antianthropomorphism—have occasionally acted as barriers to innovative and controversial hypotheses that question specific elements of the dominant framework without overthrowing it entirely. Recognizing these parallels highlights the importance of balancing established methodologies with openness to bold, paradigm-expanding ideas in both disciplines.

The landscape of paleontology shifted dramatically with the work of Luis Alvarez, Nobel laureate in physics, and his team. In 1980, Alvarez proposed a groundbreaking hypothesis in his article *Extraterrestrial cause for the Cretaceous-Tertiary extinction*¹⁶. Based on elevated iridium levels in geological layers, he suggested that the mass extinction of dinosaurs was caused by an asteroid impact. This catastrophic event would have ejected massive amounts of pulverized rock into the atmosphere, spreading globally and lingering for years. The resulting prolonged darkness severely inhibited photosynthesis, disrupting ecosystems.

¹⁶ L.W. Alvarez, *Extraterrestrial cause for the Cretaceous-Tertiary extinction*, “Science” 208 (1980) Issue 4448, pp. 1095–1108, <https://doi.org/10.1126/science.208.4448.1095>.

Animals that survived the initial impact and the enormous tsunami on the far side of the globe faced another lethal challenge: a collapsed food chain. The scarcity of nutritious plants decimated herbivore populations, which in turn led to the extinction of predators. Alvarez's hypothesis, rooted in physical evidence like iridium deposits, marked a turning point for paleontology. It demonstrated how the field could adopt more mathematized and empirically driven methods akin to those used in established natural sciences. This approach minimized speculative theories and gained credibility through subsequent fossil discoveries and corroborative evidence.

In comparison, the field of ethology faces unique challenges, particularly when exploring animal mental states and behaviors. Unlike paleontology's focus on tangible data, such as fossilized remnants, ethology often grapples with the study of subjective experiences, which are inherently elusive and difficult to quantify. This creates an area of vulnerability for anthropomorphic hypotheses, as they risk being criticized for attributing human-like mental states to animals without solid empirical backing. Until a comprehensive scientific understanding of consciousness or a resolution to the mind-body problem emerges, efforts to study animal mental states are likely to remain controversial.

Anthropomorphization as a scientific method

Assuming that anthropomorphization serves as a useful analogy to compensate for difficulties in acquiring data, this article aims to demonstrate that similar practices are employed in other scientific disciplines, such as paleontology, without facing similar accusations of lacking scientific rigor.

One key criterion for the scientific validity of hypotheses is falsifiability, which requires hypotheses to be subject to experimental testing. Models that propose the appearance and behavior of extinct species face limited opportunities for direct experimental validation, unless they involve technological constructs or futuristic endeavors, like the resurrection of extinct species portrayed in films like *Jurassic Park*. In the case of anatomical hypotheses, new discoveries, such as finding better-preserved skeletons, may offer additional data.

However, this challenge does not prevent the formulation of hypotheses regarding the appearance and behavior of species that lived millions of years ago. Similarly, paleobiology and paleoethology — despite the challenges in determining the coloration of extinct animals, their body fat composition, or their behavior — are not excluded from scientific inquiry, often relying on analogies with extant species.

Ethology, however, enjoys a more privileged position, as the animals it studies are still part of the planet's living fauna. Their behavior can be observed both in natural settings and in controlled laboratory environments. With this approach, ethologists can map brain activity in relation to behavior, enabling researchers to distinguish between behaviors driven by fear and those motivated by pleasure. While this does not grant us insight into the subjective experience of animals — such as “what it is like to be a bat” — it does provide a framework for understanding certain behavior patterns, even in the absence of direct communication. This issue is not unique to humans; animals, too, demonstrate complex behaviors, though they may lack our sophisticated means of communication.

A key distinction between paleobiology and animal cognition research is that paleobiology deals with the material realm, focusing on physical evidence such as fossils, while animal cognition research delves into mental phenomena like desires, planning, and consciousness. As noted in the introduction, a consistent rejection of mentalistic questions in animal cognition research would effectively exclude fields such as economics, psychology, and sociology, which also study mental states. The challenge stems from the unresolved issue of the mind-body relationship and the absence of a clear definition of consciousness.

The problem of anthropomorphism would be easier to address if science could provide a general answer to how the human brain produces consciousness and higher mental states. Solving this would clarify which animals possess consciousness and to what extent, enabling a more objective approach to the question of anthropomorphism. Until such answers are found, anthropomorphism should not be dismissed as unscientific. Instead, it can serve as a valuable, heuristic tool, used cautiously and with testability in mind, to stimulate progress in the relatively young field of animal cognition research. When

applied thoughtfully and in alignment with previous findings on animal behavior, anthropomorphization can enrich our understanding of animal cognition, complementing other methods of study rather than replacing them. It should be viewed as one potential approach to addressing the inherent lack of direct access to animal mental states, not as a panacea for understanding animal behavior. Following Frans de Waal's opinion, the use of anthropomorphization, which broadens the scope for generating hypotheses, does not exempt researchers from maintaining high scientific standards and adopting a critical approach in their enquiries.

References

- Agassi J., *Anthropomorphism in science*, in: *Dictionary of the history of ideas: studies of selected pivotal ideas*, ed. P. P. Wiener, New York 1973, pp. 87–91.
- Andrews K., *Beyond anthropomorphism: attributing psychological properties to animals*, in: *Oxford handbook of animal ethics*, eds. T. L. Beauchamp, R. G. Frey, Oxford 2011, pp. 469–494, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195371963.013.0017>.
- Barrett P. M., Rayfield E. J., *Ecological and evolutionary implications of dinosaur feeding behaviour*, "Trends in Ecology & Evolution" 21 (2006) no. 4, pp. 217–224, <https://doi.org/10.1016/j.tree.2006.01.002>.
- Bekoff M., *The emotional lives of animals: a leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy — and why they matter*, New World Library, 2010.
- Brusatte S., *Dinosaur paleobiology*, Chichester–Hoboken, NJ 2012, <https://doi.org/10.1002/9781118274071>.
- Burghardt G., *Cognitive ethology and critical anthropomorphism: a snake with two heads and hognose snakes that play dead*, in: *Cognitive ethology: The minds of other animals. Essays in honor of Donald R. Griffin*, ed. by C. A. Ristau, New York–London 1991, pp. 53–90.
- De Renzi M., *Some philosophical questions about paleontology and their practical consequences*, "Acta Geológica Hispánica" 16 (1981) Núm. 1–2, pp. 7–23.
- Eckstein M. K., Guerra-Carrillo B., Miller Singley A. T., Bunge S. A., *Beyond eye gaze: what else can eyetracking reveal about cognition and cognitive development?*,

- “Developmental Cognitive Neuroscience” 25 (2017), pp. 69–91, <https://doi.org/10.1016/j.dcn.2016.11.001>.
- Helton W.S., *Cephalic index and perceived dog trainability*, “Behavioural Processes” 82 (2009) no. 3, pp. 355–358, <https://doi.org/10.1016/j.beproc.2009.08.004>
- Morgan C.L., *An introduction to comparative psychology*, New ed., rev, London 1903, <https://doi.org/10.1037/13701-000>.
- Norell M.A., Clark J.M., Chiappe L.M., Dashzeveg D., *A nesting dinosaur*, “Nature” 378 (1995) no. 6559, pp. 774–776, <https://doi.org/10.1038/378774a0>.
- Waal F.B. de, *Anthropomorphism and anthropodenial: consistency in our thinking about humans and other animals*, “Philosophical Topics” 27 (1999) no. 1, pp. 255–280, <https://doi.org/10.5840/philtopics199927122>.
- Waal F.B. de, *Are we in anthropodenial*, “Discover” 18 (1997) no. 7, pp. 50–53.
- Witmer L.M., *The Extant Phylogenetic Bracket and the importance of reconstructing soft tissues in fossils*, in: *Functional morphology in vertebrate paleontology*, ed. J. Thomason, Cambridge 1995, pp. 19–33.
- Wynne C.D., *What are animals? Why anthropomorphism is still not a scientific approach to behavior*, “Comparative Cognition & Behavior Reviews” 2 (2007), pp. 125–135, <https://doi.org/10.3819/ccbr.2008.20008>.

Adriana Joanna Mickiewicz

 <https://orcid.org/0000-0002-7090-9987>

 adriana.mickiewicz@wp.pl

Uniwersytet Jagielloński

 <https://ror.org/03bqmcz70>

Powtórzenie. Wątki kierkegaardowskie w filozofii Martina Heideggera

 <https://doi.org/10.15633/lie.31106>

Abstrakt

Powtórzenie. Wątki kierkegaardowskie w filozofii Martina Heideggera

Artykuł stanowi komparatystyczne zestawienie filozofii Martina Heideggera z twórczością Kierkegarda. Głównym tematem jest tu kategoria powtórzenia oraz, powiązana z nią, tematyka czasowości. W pierwszej części przeanalizowano prace Kierkegarda. Następnie, na tym tle pokazano, jak pewne wątki duńskiego autora rezonowały w filozofii Martina Heideggera.

Słowa kluczowe: Kierkegaard, Heidegger, czas, powtórzenie, ironia, egzystencja

Abstract

Repetition. The Kierkegaardian aspects of Martin Heidegger's philosophy

The article is a comparative account of Martin Heidegger's philosophy with Kierkegaard's work. The main theme is the category of repetition and, related to it, the subject of temporality. In the first part, the works of Kierkegaard are analyzed. Then, against this background, the article shows how certain themes of the Danish author resonated in Martin Heidegger's philosophy.

Keywords: Kierkegaard, Heidegger, time, repetition, irony, existence

Potocznie rozumiane pojęcie powtórzenia może kojarzyć się z monotonią, z obojętnym powielaniem danego schematu czy wreszcie z nudą — jak pokazywany w telewizji, zawsze ten sam serial czy głośnie lektura notatek przed egzaminem. Podobne ujęcie tematu przeczy możliwości wyznaczenia jego twórczych i kreatywnych aspektów. Powtarzanie zostaje sprowadzone wyłącznie do biernego odtwarzania. Można jednak, w ślad za Kierkegaardem i Heideggerem, przedstawić wizję poniekąd przeciwną: położyć nacisk na nowatorskie i projektujące cechy powtórzenia. Podobne ujęcie tylko pozornie wydaje się sprzeczne, co może zilustrować przykład tańca. Tancerz właśnie poprzez powtarzanie pewnych kroków, ustalonych przez konwencję i stylistykę danego gatunku, może nadać swym ruchom szczególnie jednostkową emocjonalność oraz wyrazić własną osobowość. Powtarzalność, paradoksalnie, pozwala mu stworzyć sztukę z istoty niepowtarzalną.

W celu wykazania progresywnego i projektującego charakteru powtarzalności w artykule zostaną wyeksplikowane te wątki filozofii Martina Heideggera, które filozof zaczerpnął z myśli Sørensa Kierkegaarda, a szczególnie te dotyczące pojęcia powtórzenia. Analiza tego terminu zostanie przeprowadzona na tle problematyki czasowości. W tym celu zostaną przeanalizowane zwłaszcza dwa dzieła: *Powtórzenie* Kierkegaarda (pisane pod pseudonimem Constantin Constantius) oraz *Bycie i czas* Heideggera. Komparatystyczne zestawienie tych tekstów pozwoli na wydobycie wyraźnych związków między autorami, a także na uwidocznienie przesunięć, jakich dokonuje Heidegger wobec swojego poprzednika.

Relacja Heideggera do Kierkegaarda pozostaje niezwykle skomplikowana oraz stanowi temat licznych analiz i komentarzy. Niemiecki filozof bardzo rzadko powoływał się bezpośrednio na pisma swojego poprzednika, a dodatkowo zwykle opatrywał je krytycznymi komentarzami¹. W całym *Byciu i czasie* nazwisko Kierkegaarda pojawia się jedynie trzy razy, wyłącznie w przypisach dolnych. Te stanowią raczej krytyczny — w najlepszym razie

1 Noreen Khawaja przekonująco pokazała, że wiele z zarzutów, jakie Kierkegaardowi postawił Heidegger, pozostaje nieadekwatnych lub przesadzonych. Zob. N. Khawaja, *Heidegger's Kierkegaard: philosophy and religion in the tracks of a failed interpretation*, „The Journal of Religion” 95 (2015) no. 3, s. 295–317, <https://doi.org/10.1086/681111>.

przepełniony ambiwalentnością — komentarz do pism duńskiego filozofa². W oczach Heideggera Kierkegaard pozostawał przede wszystkim pisarzem religijnym, uwikłanym w myślenie metafizyczne i antropologiczne. Mimo to bardzo wiele współczesnych badaczy wskazuje na liczne paralele pomiędzy dwoma myślicielami. Większość analiz pokazuje wyraźne podobieństwa w zakresie sposobu opisu doświadczenia trwogi³ czy — powiązanej z nim — kategorii śmierci⁴. Można również, jak pokazuje Dan Magurshak, dostrzec inspiracje płynące z *Choroby na śmierć* w pismach wczesnego Heideggera⁵. Wskazywano ponadto na pewne zbieżności w zakresie opisu upadku⁶. Wydaje się, że pomimo deklarowanej niechęci, Heidegger w wielu miejscach zawdzięcza rozwój swojej myśli Kierkegaardowi. W niniejszym artykule skoncentrowano się na kategorii powtórzenia oraz powiązanej z nią kategorii czasowości w przekonaniu, że podejmując te tematy, Heidegger pozostawał pod wpływem duńskiego filozofa.

Pojęcie powtórzenia w myśli Kierkegarda

Kierkegaard — ironista

Filozoficzny esej Kierkegarda *Powtórzenie* ma wyraźne walory literackie. Właściwe refleksje dotyczące egzystencjalnej sytuacji jednostki, czasowości

2 Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 2004, s. 243, 297 oraz 425.

3 V. McCarthy, *Martin Heidegger: Kierkegaard's influence hidden and in full view*, w: *Kierkegaard and existentialism*, ed. J. Steward, London–New York 2016, s. 95–127 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, 9); D. Magurshak, „*The concept of anxiety*”: *the keystone of the Kierkegaard–Heidegger relationship*, w: S. Kierkegaard, *The concept of anxiety*, ed. R. L. Perkins, Macon 1985, s. 167–195 (*International Kierkegaard Commentary*, 8).

4 Zob. A. Buben, *Heidegger's reception of Kierkegaard: the existential philosophy of death*, „*British Journal for the History of Philosophy*” 21 (2013) no. 5, s. 967–988, <https://doi.org/10.1080/09608788.2013.825576>.

5 Zob. D. Magurshak, *Despair and everydayness: Kierkegaard's corrective contribution to Heidegger's notion of fallen everydayness*, w: S. Kierkegaard, *The sickness unto death*, ed. R. L. Perkins, Macon 1987, s. 209–237.

6 Zob. V. McCarthy, *Martin Heidegger*, s. 105.

czy ruchu — a więc wszystko to, co należy do filozoficznej warstwy dzieła — pojawiają się tu jak gdyby na marginesie. Utwór łączy elementy opowiadania, listu, a także dygresji. Być może należałoby nawet porównać ten synkretyczny esej do przypowieści, jako gatunku, w którym główne przesłanie skrywa się pod pozornie prostą historią. Byłaby to jednak przypowieść pozbawiona biblijnego patosu, który zostaje tu zastąpiony przez ironię⁷, obecną na przestrzeni całego dzieła. Bronisław Świdorski, tłumacz omawianego utworu, uznał go za wyraźnie parodystyczny⁸. W tym kontekście należałoby się zastanowić, co pada tu ofiarą tejże parodii? Parodii, która w ścisłym sensie również jest powtórzeniem — naśladownictwem prowadzonym w uszczypliwym tonie. Według jednej z odpowiedzi, którą przywołuje zresztą sam Świdorski⁹, przedmiotom prześmiewczej krytyki jest tu Hegel¹⁰. Wskazuje na to już sama quasi-dialektyczna konstrukcja dzieła. *Powtórzenie* składa się z trzech, wyraźnie wydzielonych części. Pierwsza odpowiada tezie, natomiast druga stanowi jej zaprzeczenie, a więc antytezę. Podobny układ mógłby sugerować, że — zgodnie ze schematem heglowskim — w trzeciej części nastąpi syntetyczne zespolenie obu części. Jednak w dziele Kierkegaarda nie ma miejsca na podobne pogodzenie sprzeczności. Synteza nie następuje. Warto zauważyć, że krytyka dialektyki nie ogranicza się tu jedynie do myśli Hegla. Autor *Fenomenologii ducha*, jak komentuje to Bronisław Świdorski:

stał się dla Duńczyka czymś więcej niż konkretnym, niemieckim filozofem. Także pseudonimem każdego, kto buduje zamknięte systemy filozoficzne. Toteż

7 Naturalnie samo zastosowanie ironicznej konwencji posiada ugruntowanie w filozofii Kierkegaarda. Duński autor wielokrotnie podkreślał znaczenie postawy ironii, która pozwala nabrać szczególnego dystansu do otaczającej rzeczywistości — dystansu będącego przydatnym narzędziem filozoficznym. Zob. S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, Warszawa 1999.

8 Zob. B. Świdorski, *Kierkegaard jako powieściopisarz*, „Teksty Drugie” (1994) nr 2 (26), s. 172.

9 Zob. B. Świdorski, *Kierkegaard jako powieściopisarz*, s. 171–172.

10 Stosunek Kierkegaarda do Hegla był bardzo ambiwalentny. Duńczyk oczywiście stanowczo krytykował m.in. heglowskie rozumienie absolutu czy pojęcie syntezy. Jednocześnie przejął od niemieckiego autora metodę fenomenologiczną oraz część terminów (na czele z pojęciem dialektyki). Relacja między wymienionymi filozofami wymagałaby zatem szerszej analizy, która wykracza poza tematykę niniejszego artykułu. Więcej informacji m.in. w pracy A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011, s. 442–531.

Powtórzenie nazwać można, posługując się bliższym nam określeniem, dekonstrukcją idei „myślenia systemami”¹¹.

Ironia jest tu jednak zabiegiem znacznie bardziej rozległym, uobecnia się właściwie na każdym etapie dzieła. Narrator ma ironiczny stosunek do własnego bohatera — zakochanego poety. Równie często stosuje zabieg autoironii, z dystansem opisując własne poszukiwania (nie)możliwości powtórzenia. Sam młodzieniec z biegiem czasu także nabiera bardziej ironicznego stosunku do swojego przyjaciela (narratora), co widać w pisanych przez niego listach. Wydaje się, że ironia stanowi tu coś więcej niż zwykły zabieg stylistyczny czy narzędzie krytyczne. Umożliwia ona podmiotowi wypowiedzi spojrzenie z dystansu na poczynania kolejnych osób. Warto także pamiętać, że *Powtórzenie* nie jest klarownym dowodzeniem ustalonej na wstępie tezy. Już sam podtytuł, *Próba psychologii eksperymentalnej*, wskazuje właśnie na poszukujący charakter projektu Kierkegaarda. Opinie narratora nie tyle są, ile stają się: rozwijają się na przestrzeni tekstu, wraz ze stosowanymi przez narratora eksperymentami myślowymi. Prowadzona myśl wikła się w paradoksy i sprzeczności. W tym kontekście ironia może stanowić cenne narzędzie, które pozwala na twórcze zestawienie skrajnie odmiennych tez w taki sposób, aby uniknąć ich pogodzenia (syntezy). Pozwala ona bowiem obnażyć paradoksy opowiadanej historii czy napięcie występujące między sprzecznymi stanowiskami, a także pomaga odkryć szczególną absurdalność rzeczywistości.

O (nie)możliwości powtórzenia

Kierkegaard stosuje ironię już na poziomie obranego przez siebie pseudonimu. Autor przyjmuje nazwisko Constantina Constantinusa (od łac. *constāns* — stały), aby opisać fenomen będący właśnie przeciwieństwem niezmienności — fenomen ruchu. Cel filozoficznego eksperymentu narratora zostaje przedstawiony już w pierwszych zdaniach *Powtórzenia*:

¹¹ B. Świdorski, *Kierkegaard jako powieściopisarz*, s. 171.

Każdy wie, że gdy eleaci zaprzeczyli istnieniu ruchu, Diogenes wystąpił przeciwko nim. Naprawdę wystąpił, gdyż nie mówiąc ani słowa, zrobił kilka kroków w przód i w tył, i w ten sposób, jak mniemał, zupełnie pokonał przeciwników. Ponieważ od dłuższego czasu i przy różnych okazjach zajmowało mnie pytanie, czy powtórzenie jest możliwe, jakie ma ono znaczenie i czy rzeczy tracą, czy zyskują na powtórzeniu, niespodziewanie powiedziałem sobie: jedź do Berlina, gdzie już raz byłeś, tam się przekonasz, czy powtórzenie jest możliwe i co ono znaczy¹².

Autor za punkt wyjścia do własnych rozważań obiera antyczną debatę na temat możliwości ruchu, aby przejąć — a właściwie powtórzyć — drogę Diogenesa, czyli metodę empirycznego eksperymentu. Główny problem zostaje tu jednak przeformułowany. Kierkegaard pyta bowiem nie tyle o możliwość ruchu w ogóle, ile o związaną z nim możliwość powtórzenia (*gentagelsen*). Narrator ponownie udaje się do Berlina, w którym niegdyś miło spędził wakacje, aby sprawdzić, czy uda się mu odtworzyć minione wrażenia. Jego podróż to właściwie parodia próby przeprowadzonej przez Diogenesa. Świat zewnętrzny, zdaniem Kierkegaarda, podlega ciągłym i nieprzewidywalnym zmianom, które negują sens powtórzenia. Bohater odwiedza miejsca, w których niegdyś przebywał, i dostrzega ich zupełną przemianę. Nic nie jest już takie samo jak było. Nawet spektakl teatralny, wystawiony dwukrotnie w tym samym teatrze, za każdym razem wywołuje zupełnie różne odczucia. Pierwsza część *Powtórzenia* kończy się zatem klęską — narrator traci wiarę w możliwość zaistnienia tytułowego dla utworu pojęcia.

Kolejne części niosą znaczące przeformułowanie koncepcji powtórzenia, które zostaje poniekąd odcięte od świata zewnętrznego oraz podlega uwewnętrznieniu: „Pomyłka polega na tym, że najbardziej żarliwe pytanie o możliwość powtórzenia formułujemy w sposób <zewnętrzny>”, jakby powtórzenie, o ile jest możliwe, znajdowało się poza jednostką, podczas gdy ono musi być wewnątrz niej¹³. Pojęcie powtórzenia zostaje tym samym związane z sytuacją egzystencjalną jednostki¹⁴. Autor rozważa możliwość zachowania

12 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*. Przedmowy, tłum. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 15–16.

13 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 222.

14 Zob. M. Páviková, I. Tavilla, *Repetition as a path to authentic existence in Kierkegaard's work*, „Journal of Education, Culture and Society” 2 (2023), s. 105–115; P. Bursztyka, *Powtórzenie jako*

stałej i ciągłej tożsamości podmiotu, pomimo kolejnych zmian, zachodzących w jego sytuacji życiowej (w tym konieczności konfrontacji z kolejnymi kryzysami egzystencjalnymi¹⁵).

Wspomnienie a powtórzenie. Problematyka czasowości

Kierkegaard krytykuje zarówno antyczne próby zanegowania możliwości ruchu, jak i wszelkie ujęcia skupione na afirmacji ruchu niewłaściwego, czyli cofania się. Krytyka dotyczy zwłaszcza platońskiej koncepcji anamnezy, zgodnie z którą człowiek nabywa wiedzę poprzez przypominanie sobie – wspomnienie. Według Platona poznanie to poniekąd ruch do tyłu: dotarcie do tego, co nieśmiertelna dusza już wcześniej wiedziała:

Powtórzenie i wspomnienie to ten sam ruch, lecz skierowany w przeciwne strony, gdyż to, co się wspomina, już było, powtarza się więc „do tyłu”. A właściwe powtórzenie to wspomnienie zwrócone ku przyszłości. Dlatego powtórzenie, o ile jest możliwe, czyni człowieka szczęśliwym, wspomnienie natomiast czyni go nieszczęśliwym...¹⁶

Właściwy ruch nie może być jedynie biernym przywoływaniem tego co było. Dla Kierkegaarda znacznie ważniejszy jest zwrot ku przyszłości. Wspomnienie wychodzi od teraźniejszości po to, by zatopić się w tym, co minione. Przeciwnie powtórzenie. Tutaj przeszłość ma charakter fundamentu, który pozwala iść na przód – projektować się na to, co nadchodzące, co nowe.

doświadczenie egzystencjalne (Freud, Nietzsche, Kierkegaard), „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 13 (2004) nr 1 (49), s. 107–123.

15 Ciekawie komentuje ten wątek Daniel Watts, zwracając uwagę na etyczne implikacje takiego ujęcia. W jego analizach kierkegaardowskie „powtórzenie” zostaje uznane za kategorię z zakresu filozofii moralności. Pozwala ona bowiem na nowatorskie rozważenie stałości tożsamości moralnej podmiotu w sposób, który nie redukowalby jej do biernego odtwarzania zinternalizowanych norm społecznych. Kierkegaard miałby pokazywać, że etyczne samorozumienie wymaga stałej możliwości auto-transformacji. Zob. D. Watts, *Kierkegaard, repetition and ethical constancy*, „Philosophical Investigations” 40 (2017) no. 4, s. 414–439, <https://doi.org/10.1111/phin.12169>.

16 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 17.

Jest elementem otwarcia na zmiany, jakie przynosi ze sobą przyszłość. Ruch powtórzenia umożliwia rozwój jednostki przy jednoczesnym zachowaniu ciągłości jej wewnętrznego „ja”. Rozwój może być tu rozumiany jako pewien szczególnie rodzaj ruchu egzystencjalnego, skierowanego naprzód — przejście od możliwości do jej aktualizacji¹⁷. Bez nawiązania do przeszłości ruch stałby się wyłącznie chaotycznym przemieszczaniem się oraz ciągłą zmianą, pozbawioną wszelkiego sensu. Zgodnie z komentarzem Przemysław Burszty:

[fenomen powtórzenia] zostaje tu włączony [...] w samą strukturę ludzkiego bytu, którego rytm wyznaczają powroty do siebie samego, tym samym, będąc w swej istocie historycznym, ustawia on zarazem historyczność tego bytu. Oznacza to, iż powtórzenie [...] odkrywa właściwy sens rozwoju jednostkowej świadomości, która, ponawiając się w aktach samo-odniesienia, „powtarza się w przód”¹⁸.

Krytyka platonizmu przez Kierkegaarda zasadza się na odejściu od greckiego rozumienia fenomenu czasu¹⁹. Dla Platona wieczność była sferą tego, co pierwotne i niezmiennie (a więc także nieruchome) — idei. Jest to zarazem sfera preegzystencji: „gdy Grecy twierdzili, że poznanie jest wspomnieniem, mówili w istocie, że obecna egzystencja istniała kiedyś”²⁰. Duńczyk w swojej interpretacji szczególnie podkreśla znaczenie przeszłości, która stanowiła dla Platona przestrzeń utraconego pierwowzoru oraz jednocześnie najwyższy cel dążenia podmiotu poznającego. Ruch wspomnienia można zdefiniować jako pragnienie „powtórzenia tego, co pierwotne w teraźniejszości”²¹. W takiej formie nie może być on jednak zrealizowany, gdyż (jak pokazała chociażby podróż do Berlina) nie da się dokładnie odtworzyć minionych

17 Naturalnie Kierkegaard bazuje na definicji ruchu podanej przez Arystotelesa, zgodnie z którą ruch to przejście od możliwości do aktu.

18 P. Bursztyka, *Spełniona subiektywność. Powtórzenie jako doświadczenie egzystencjalne według Sorena Kierkegaarda*, „Sztuka i Filozofia” 24 (2004), s. 69–87, 70–71.

19 Zob. J. D. Caputo, *Radical hermeneutics. Repetition, deconstruction and the hermeneutics project*, Bloomington–Indianapolis 1987, s. 14–15.

20 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 39.

21 M. A. Sosnowski, *Pokochoć dialektykę. O pojęciu miłości filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegaarda*, Kraków 2011, s. 174.

doświadczeń. Ponadto wspomnienie unieruchamia swój własny przedmiot. Jak Orfeusz, który wybiera życie wspomnieniem o miłości. Odwracając się, porzuca Eurydykę w wiecznym czasie zaświatów. W jego wspomnieniu ukończona pozostanie niezmienna, zamknięta w stabilnej formie. W *Powtórzeniu* odpowiednikiem Orfeusza staje się poeta, który także decyduje się opuścić własną wybraną, choć w nieco mniej romantycznym geście. Odjeżdża bez słowa, przerażony potencjalnym ślubem. Tym samym młodzieniec wybiera wspomnienie miłości, zamiast ciągłego pielęgnowania i powtarzania uczucia w związku małżeńskim²².

Kierkegaard neguje utożsamienie wieczności z przeszłością, właściwe filozofii greckiej, oraz zwraca się ku teologii chrześcijańskiej. John D. Caputo, komentując ten wątek, stwierdza, że:

W chrześcijaństwie wieczność posiada w istocie przyszłościowe znaczenie *vita ventura*, życia które nadejdzie [...]. Obiecano je tym, którzy przykładają rękę do pług i nie oglądają się wstecz²³. [...] Powtórzenie zaczyna się na początku, nie na końcu. Oznacza ono projektowanie, a nie reprodukcję apriorycznej obecności. Chrześcijanie ujmują czas (czasowość) jako pilne zadanie, pracę do wykonania. Metafizyka²⁴ unika podejmowania zagadnienia czasu, podczas gdy w chrześcijaństwie każda chwila ma ogromne znaczenie, jest okazją dla doniosłych wyborów²⁵.

Podobne ujęcie czasowości kładzie nacisk na przyszłość, która jest nieustannie stwarzana i w znacznym stopniu zależy od jednostkowych wyborów. Przeszłość wciąż jest istotna, gdyż dopiero ona umożliwia zachowanie ciągłości jaźni i w ten sposób funduje zarówno teraźniejszość, jak i przyszłość. Jednak powtórzenie to przede wszystkim ruch stawania się, rozwoju, a zatem ruch skierowany na przód.

22 Zob. S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 33.

23 Jest to nawiązanie do Ewangelii św. Łukasza, zgodnie z którą: „Jezus mu odpowiedział: «Ktokolwiek przykładą rękę do pług, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego»” (Łk 9, 62) [przypis autora artykułu].

24 Caputo powołuje się tu na metafizykę w rozumieniu heideggerowskiej metafizyki obecności [przypis autora artykułu].

25 J.D. Caputo, *Radical hermeneutics*, s. 15 [tłum. własne].

Kierkegaard rozumiał teraźniejszość jako *kairos*. Grecki termin opisuje szczególne ujęcie temporalności, skontrastowane z drugim ujęciem czasu jako *Chronosu*. „*Chronos* to czas ujęty jako ciągłość; wyraża ilościowy aspekt trwania, sekwencyjny porządek zdarzeń, możliwy dzięki rozumieniu czasu jako przepływu równych jednostek”²⁶. *Chronos* ustawia **chronologiczny** porządek oparty na podziale między przeszłością, teraźniejszością a przyszłością. Tymczasem *kairos* będzie „oznaczał krytyczny, decydujący moment, chwilę jedyną spośród wielu, doskonałą i «wreż domagającą się działania»”²⁷. Czas w sensie *kairosu* podkreśla zatem znaczenie pojedynczych chwil, w których podmiot dokonuje wyborów, kształtujących jego przyszłość²⁸. Warto zauważyć, że obie koncepcje czasowości uzupełniają się wzajemnie. Jak zauważa Radosław Strzelecki:

Zmiana [...] wieńczy chrono-logiczny proces i pozwala w ogóle dostrzec jego odrębność i zwłaszcza jego istotę. Dojrzewanie plonu czy wina to proces przebiegający w *chronosie*, który zakłada już nadchodzące *kairoi* zbierania i spożywania. [...] *Kairos* ma sens tylko jako moment kulminacyjny w pewnej szerszej całości²⁹.

Dialektyczne, w rozumieniu dialektyki Kierkegaarda, napięcie między *kairosem* a *chronosem* odzwierciedla zatem problem uzgodnienia zmienności bytów, przy jednoczesnym zachowaniu ciągłości i tożsamości jaźni. Powtórzenie, jako rozwiązanie tego dylematu, pozwala na afirmację wyborów dokonywanych przez podmiot w odpowiedniej chwili oraz na dostrzeżenie relacji tych wyborów do rozwoju jaźni:

26 R. Strzelecki, *Etyka a czas*, „Kultura i Rozwój” (2017) nr 4 (5), s. 99, <https://doi.org/10.7366/KIR.2017.4.5.07>.

27 R. Strzelecki, *Etyka a czas*, s. 99.

28 Kierkegaard łączył *kairos* z chrześcijańską wiarą w paruzję, pełnię czasu, w której to wieczność (rozumiana jako zespolenie przeszłości i przyszłości) realizuje się w chwili. Zob. P. Bursztyka, *Spełniona subiektywność*, s. 76.

29 R. Strzelecki, *Etyka a czas*, s. 99–100.

Powtórzenie to trzeci sposób odniesienia się do czasu, który łącząc w sobie dwa poprzednie i tym samym umożliwiając je [...] prowokuje jego rozwój, mający być syntezą tego, co przeżyte i tego, co projektowane³⁰.

Powtórzenie a stadia egzystencji

Rozważając pojęcie zmiany w myśli Kierkegaarda, nie można pominąć zagadnienia stadiów rozwoju egzystencji wyróżnionych przez Duńczyka. Skoki jakościowe, czyli przejścia do następnego etapu drogi życia, dokonują się właśnie w *kariosie* – poprzez wybór egzystencjalny, podjęty w odpowiedniej chwili. Przejście do nowego stadium oznacza zarazem przemianę samego aktu powtarzania. Warto zatem przeanalizować rolę powtórzenia w kolejnych modelach egzystencji: estetycznym, etycznym, religijnym.

Stadium estetyczne zostało opisane przez Kierkegaarda w *Albo — albo* na przykładzie postaci Don Juana. Jest to model osoby, która dąży do niewłaściwie pojętej wolności, rozumianej jako swoboda zaspokajania żądz. Jest to wolność pozorna, gdyż opiera się na rzeczywistości zewnętrznej i, w konsekwencji, uzależnia jednostkę od tego, co zmysłowe³¹. Esteta ucieka przed powtórzeniem, które kojarzy mu się wyłącznie z nudą i monotonią. Zamiast tego poszukuje coraz to nowych, pobudzających bodźców³². Ta próba uniknięcia powtarzania okazuje się jednak nieporadna, gdyż, w efekcie, esteta sam daje się złapać w pułapkę odtwarzania podobnych skłonności. Przykładowo Don Juan wprawdzie nie decyduje się wstąpić w związek małżeński, jednak ciągle powtarza ruch uwodzenia kolejnych kobiet. Naturalnie nie jest to jednak właściwe powtórzenie, gdyż nie wprowadza ono realnych zmian jakościowych, lecz jedynie ilościowe.

Niewłaściwe rozumienie koncepcji powtórzenia przez estetę polega na błędnym utożsamieniu go z czynnikami zewnętrznymi. Podobny wniosek wyciąga zresztą narrator *Powtórzenia* w zakończeniu pierwszej części dzieła, po

³⁰ P. Bursztyka, *Spełniona subiektywność*, s. 78.

³¹ Zob. S. Kierkegaard, *Albo — albo*, t. 2, tłum. M. Hammermeister, Gdańsk 2015, s. 157.

³² Zob. S. Kierkegaard, *Albo — albo*, t. 2, s. 160–161.

powrocie z Berlina. Nieusatisfakcjonowany niemożnością odtworzenia doświadczeń dawnej podróży, rozpoczyna krytykę tytułowego dla eseju pojęcia. Powielanie tych samych czynności może jego zdaniem przynieść wyłącznie rozczarowanie i zniechęcenie. Nie rozumiejąc prawdziwego, wewnętrznego powtórzenia, zwraca się ku afirmacji różnorodności wrażeń:

Niech żyje trąbka pocztyliona! Z wielu powodów jest to mój instrument, a najbardziej dlatego, że z całą pewnością nigdy nie można z niego wydobyć poprzedniego tonu, gdyż w trąbce żyje nieskończenie wiele możliwości. Kto ją przyłoży do ust i przekaże jej swoją mądrość, ten nigdy nie będzie winien powtórzenia³³.

Przejsie do kolejnego etapu rozwoju egzystencji, do etyczności, odbywa się poprzez „skok”, czyli wybór absolutny. Przedmiot wyboru jest ludzka jaźń — podmiot wybiera samego siebie³⁴. Właśnie owa fundamentalna decyzja warunkuje dalsze poczynania jednostki, która będzie odąd starała się nadać swojemu życiu określoną formę, postępować zgodnie z przyjętymi zasadami. Model etyczności może być scharakteryzowany jako zaakceptowanie ogólnoludzkich zasad i norm moralnych, przy jednoczesnym dostrzeżeniu samego siebie jako subiektywności oraz dążeniu do samopoznania³⁵. W przeciwieństwie do estety, etyk stara się nadać swojemu życiu spójną formę. Odcina się od zewnętrżności, aby zwrócić się ku własnemu wnętrzu. Dlatego dopiero na tym etapie rozwoju egzystencji można pojąć właściwy sens powtórzenia.

Człowiek etyczny nie boi się powtórzenia, ponieważ dostrzega jego twórczy wymiar:

powtórzenie jest produktywne — stwarza mnie samego (*self*). Choć nie absolutnie. Jednostka nie tworzy siebie *ex nihilo*, zawsze rozpoczyna w usytuowanym punkcie wyjścia i stopniowo rzeźbi własną tożsamość. [...] Nie stwarza czegoś zupełnie nowego, lecz raczej aktualizuje to, czym była przez cały ten czas (*to ti en einai*)³⁶.

33 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 71.

34 Zob. S. Kierkegaard, *Albo — albo*, s. 200.

35 Zob. S. Kierkegaard, *Albo — albo*, s. 200, 221.

36 J. D. Caputo, *Radical hermeneutics*, s. 30.

Powtórzenie zapewnia człowiekowi etycznemu ciągłość i spójność własnej jaźni, a jednocześnie gwarantuje prawo do rozwoju i stopniowych zmian jakościowych. Dalsze decyzje zostają zatem poniekąd ufundowane na pierwotnym wyborze własnego siebie. Ilustracją podobnego powtarzania, opartego na modelu etyczności, może być małżeństwo, które stanowi wyraz uznania ogólnych, społecznych norm. Z drugiej strony, trwały związek jest odwagą ciągłego odtwarzania uczucia, jakie połączyło niegdyś kochanków³⁷.

Stadium etyczne, zdaniem Kierkegarda, bazuje jednak na iluzji samowystarczalności jednostki. Sądy moralne zostają tu ugruntowane w człowieku, jako twórcy norm. W ten sposób pozostają one odcięte od wszelkiej transcendencji. Ponadto również powtórzenie etyczne jest niewłaściwe. Wytwarza ono zafalszowane przekonanie, zgodnie z którym wola jednostki pozostaje jedynym koniecznym warunkiem ukonstytuowania własnej jaźni. Podobne skupienie na wnętrzu wprawdzie pozwala jednostce odciąć się od wpływów świata zewnętrznego (którym podlegał człowiek w stadium estetycznym), jednak w konsekwencji zamyka człowieka na doświadczenie boskości. W *Powtórzeniu* ilustruje to biblijna historia Hioba. Właśnie do tej opowieści zwraca się poeta. Młodzieniec interpretuje postać Hioba jako rycerza wiary, który wzbija się ponad sferę etyczności. Odrzuca wyjaśnianie własnego cierpienia w kategoriach ludzkiej racjonalności, które kazałoby odczytać je w quasi-ekonomicznych kategoriach długu i dłużnika. Bohater do końca pozostaje przekonany o własnej niewinności oraz dostrzega przejawy boskiego planu we własnym bólu. Jego wiara jest paradoksalna: bohater nie przestaje wierzyć w stwórcę, mimo całego ogromu cierpienia.

Oto tajemnica Hioba, jego siła, nerw i idea: Hiob ma rację. Pomimo wszystko. Za pomocą tego twierdzenia protestuje on przeciw wszystkim ludzkim wyjaśnieniom, a ta wytrzymałość i siła przekonują do jego siły i wiedzy. Każde ludzkie wyjaśnienie jest dlań jedynie nieporozumieniem. Cierpienie, jakiego doznaje, jest w obliczu Boga tylko sofizmatem, którego sam nie potrafi rozwiązać,

³⁷ Kierkegaard posiadał dość negatywny stosunek do koncepcji małżeństwa. Uważał, że podobny związek łączy człowieka z czasem doczesnym i odwraca jego uwagę od wieczności. Być może dlatego w *Powtórzeniu* narrator odradza poecie ślub z ukochaną. Zob. M.A. Sosnowski, *Pokochać dialektykę*, s. 77.

pocieszając się, że uczyni to Bóg. Każde istniejące na świecie *argumentum ad hominem* [łac. argument o charakterze osobistym] zostało użyte przeciw niemu, lecz on śmiało potwierdza swe przekonania. Twierdzi, że jest w dobrym porozumieniu z Bogiem i że jest niewinny oraz czysty w głębi swego serca, co wie razem z Bogiem, choćby świat temu zaprzeczał. Oto wielkość Hioba³⁸.

Doświadczenie rozpaczki pozwala wznieść się ku stadium religijnemu, wieńczącemu proces rozwoju egzystencji. Również na tym etapie zmienia się wizja powtórzenia. Prawdziwe powtórzenie można osiągnąć jedynie w absurdzie, po załamaniu praw ludzkich oraz po utracie tego, co doczesne. Właśnie załamanie porządku doczesności pozwala skierować się ku temu, co wieczne. „Prawdziwe powtórzenie to radykalne przejście od grzechu do pojednania. Zatem jedyna autentyczna *kinesis*, będąca powtórzeniem, pozostaje usytuowana w wieczności”³⁹. Takim powtórzeniem jest zwłaszcza paruzja — zapowiadany w Biblii powrót Chrystusa pod koniec dziejów. Paruzja, która stanowi element wiary chrześcijańskiej, a nie racjonalnej logiki ludzkiej.

Powtórzenie w filozofii Martina Heideggera

Prowadzone dotychczas badania wielokrotnie wskazywały na związek między poglądami wczesnego Heideggera a projektem filozoficznym Kierkegaarda⁴⁰. Niemiecki autor wprawdzie rzadko odnosił się bezpośrednio do prac swojego poprzednika, jednak już sam aparat pojęciowy, stosowany przez filozofów, wskazuje na pewne powinowactwo myśli. Kategorie, takie jak chociażby lęk, trwoga czy właśnie powtórzenie, zostały zaczerpnięte z repertuaru Kierkegaarda. John D. Caputo wskazuje na trzy główne obszary tematyczne *Bycia i czasu*, które wyraźnie nawiązują do filozofii autora *Albo — albo*: (1) stałość

38 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 114.

39 J. D. Caputo, *Radical hermeneutics*, s. 32.

40 Por. W. V. Spanos, *Heidegger and criticism. Retrieving the cultural politics of destruction*, Minneapolis 1993, s. 53–80; J. Wahl, *Transcendence and the concrete: selected writings*, Bronx 2016, s. 107–131, <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823273010.001.0001>; R. Strzelecki, *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu*, Kraków 2014, s. 32–33.

mnie samego (*constancy of the self*; problematyzowana w § 64), (2) czasowość (§ 65) oraz (3) powtórzenie (§ 74)⁴¹. Wymienione zagadnienia w myśli Heideggera łączą się ze sobą i dlatego omówienie trzeciego tematu wymaga uwzględnienia analiz dotyczących jedności egzystencji oraz problemu temporalności.

Problematyka bycia sobą: pojęcie rozumienia

Kierkegaard opisywał powtórzenie w stadium etycznym jako fenomen, który pozwala jednostce zachować jedność własnej tożsamości, pomimo zmiennej egzystencji. Powtórzenie umożliwiło zatem splot płynności i stałości własnego „ja”. Heidegger rozumie w podobny sposób, choć uzupełnia rozważania antropologiczne o fundamentalny wymiar ontologiczny: głównym przedmiotem rozważań filozofa nie jest człowiek, lecz bardziej pierwotne pojęcie „bycia”. Kategoria *Dasein* — „bycia-tu-oto” — stosowana przez autora *Bycia i czasu*, nie jest prostym oznaczeniem człowieka. Filozof rozumie przez to raczej pewien sposób bycia, charakterystyczny właśnie dla ludzi. Niemiecki filozof rezygnuje tym samym z pojęcia „człowiek”, obarczonego wielością kontekstów (zwłaszcza związanych z tradycją humanizmu⁴²). Zestawiając Kierkegaarda z Heideggerem, należy zatem pamiętać o zasadniczej różnicy: niemiecki autor wprawdzie pośrednio wypowiadał się na tematy antropologiczne, jednak sytuował swoje refleksje w szerszym kontekście analiz bycia⁴³. Jego myśl nie powinna być sprowadzana wyłącznie do zagadnień antropologii filozoficznej, zwłaszcza że sam Heidegger pozostawał krytyczny wobec antropologii w ogóle.

41 Zob. J. D. Caputo, *Radical hermeneutics*, s. 82.

42 Późny Heidegger przedstawi jednoznacznie swoją krytykę humanizmu w słynnym tekście *List o humanizmie*. Zob. M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 76–127.

43 Więcej informacji na temat różnic między podejściem kierkegaardowskim a heideggerowskim można znaleźć w artykule Mirosława Żelaznego. Zob. M. Żelazny, *Filozofia egzystencji u Kierkegaarda, Jaspersa i Heideggera*, „Studia z Historii Filozofii” 3 (2012) nr 3, s. 219–230, <https://doi.org/10.12775/szhf.2012.014>.

Pomimo tego zastrzeżenia, kierkegaardowski problem uzgodnienia fenomenu „bycia sobą” z niestabilnym charakterem mojego „ja” pozostaje obecny także w myśli Heideggera. Filozof pytał o możliwość zaistnienia *Dasein* jako całości⁴⁴. Zagadnienie wydaje się szczególnie problematyczne ze względu na egzystencjały przypisane *Dasein*.

Dasein pierwotnie jest otwartością: jako byt, który zawsze w pewien sposób rozumie swoje bycie, może się od niego zdystansować i dzięki temu przekroczyć własny, aktualny sposób istnienia. Inaczej mówiąc, człowiek posiada możliwość pojmowania samego siebie jako coś więcej niż to, czy aktualnie jest. *Dasein* projektuje samo siebie poprzez dokonywanie wyborów między różnymi, uprzednio ustawionymi możliwościami. Wybór każdorazowo otwiera nas na nowe możliwości naszego bycia, ale jednocześnie zamyka przed nami pozostałe opcje: ruch otwarcia pozostaje nieodłączny od ruchu zamknięcia. Projektujący charakter *Dasein* pozostaje w szczególnym napięciu do faktyczności. Ważnym aspektem określającym jego sytuację pozostaje także „rzucenie” (*Geworfenheit*): *Dasein* zawsze już jest w pewnym określonym świecie, jest rzucone w swoje możliwości. Jako bycie-w-świecie pozostaje ono już w pewien sposób położone, określone przez własną sytuację. Projektowanie samego siebie zostaje zatem ufundowane na faktyczności. Zgodnie z interpretacją Radosława Strzeleckiego:

Będąc byciem-możliwym, będąc w ścisłym sensie swoimi możliwościami, *Dasein* zawsze jest czymś więcej, niż jest rzeczywiście. [...] Zarazem *Dasein* nigdy nie przestaje być określone przez faktyczność. Jako wprowadzone w swoją otwartość, w swoje „tu-oto”, jest w nie pierwotnie *rzucone*. Rzuconość funduje podstawę wolności na równi z jej ruchem ku możliwościom⁴⁵.

44 Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 2004, s. 409.

45 R. Strzelecki, *Odpowiedzieć Byciu*, s. 75.

Problematyka czasowości

Dyskusja na temat jedności egzystencjalnej *Dasein* oraz związanej z nią kwestii powtórzenia ponownie musi uwzględnić zagadnienie czasowości. Heidegger odszedł od tradycyjnego, linearnego ujęcia czasu, które opierało się na sekwencyjnym podziale między przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Podobny sposób rozumienia czasu stawia bowiem silną opozycję między tym, co nadchodzące, a tym, co minione, oraz zamyka bycie w stabilnej i nieruchomej teraźniejszości. Zdaniem Heideggera ujęcie bytu jako statycznej aktualności, charakterystyczne dla metafizyki obecności, stanowi niebezpieczną redukcję. Człowiek zostałby bowiem zamknięty w wiecznym „teraz”, co neguje (a w każdym razie zakrywa) pierwotną otwartość *Dasein* oraz odrywa je od własnego bycia. Dlatego Heidegger przedstawia alternatywy opis temporalności. Zdaniem filozofa czas stanowi pojęcie pochodne względem bardziej pierwotnej czasowości⁴⁶, która stanowi podstawową tkankę ontologicznej struktury *Dasein*. Dopiero na bazie czasowości możemy w pełni zrozumieć bycie. Dlatego zostaje ona ujęta wręcz jako sens *Dasein*⁴⁷.

Analizy przyszłości, przeszłości (byłości) oraz współczesności (filozof konsekwentnie nie używa terminu „teraźniejszości” przy opisie własnego projektu) wiążą się z napięciem między faktycznością a projektowaniem samego siebie przez *Dasein*. Przyszłość (*Zukunft*), rozumiana egzystencjalnie, stanowi moment kluczowy dla zagadnienia bycia sobą: dopiero ten *modus* czasowości umożliwia otwartość *Dasein* oraz ujawnia jego zdolność wybiegania ku własnym możliwościom, na czele z możliwością śmierci. Przyszłość zawiera także pewien element innowacyjny: umożliwia przemianę *Dasein*, które zyskuje możliwość przekraczania samego siebie oraz projektowania własnej egzystencji. Prymat możliwości nad rzeczywistością przekłada się na szczególnie uprzywilejowanie przyszłości w projekcie Heideggera. Jak ujmuje to filozof:

Tym, co [...] pozwala sobie na *przyjście* do siebie, jest pierwotny fenomen *przyszłości*. Jeśli byciu jestestwa przysługuje właściwe bądź niewłaściwe

⁴⁶ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 23.

⁴⁷ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 23.

bycie-ku-śmierci, to jest ono możliwe tylko jako *przyszłe* [...]. „Przyszłość” nie oznacza tu jakiegoś „teraz”, które nie stało się jeszcze „rzeczywiste” i dopiero takim się *stanie* — lecz *szłość* (*Kunft*), z jaką jestestwo na podstawie swej najbardziej własnej możliwości bycia przychodzi do siebie. [...] samo wybieganie jest możliwe tylko o tyle, o ile jestestwo *jako będące* w ogóle zawsze przychodzi już do siebie, tzn. w swoim byciu w ogóle jest *przyszłe*⁴⁸.

Przyszłość pozostaje w stałej relacji z przeszłością, czyli sferą „rzucenia”. Jak zauważa Strzelecki:

przeszłość nie ma znaczenia dla *Dasein* jako miniony czas („już nie teraz”), lecz jako wymiar jego bycia-już-zawsze-w-pewien-sposób. Rzuconość *Dasein* [...] dokonuje się na gruncie rozumienia siebie jako „zawsze już będącego”. Bycie *Dasein* ku możliwościom, jako rzucone, egzystencjalnie zawsze już sytuuje się w pewnej faktyczności; egzystencyjnie oznacza to, że wolność *Dasein* jest osadzona w wachlarzu możliwości, zawsze wyznaczonych przez ontycznie ukonkretnioną faktyczność rzucenia⁴⁹.

Podobne spostrzeżenie pozwala dostrzec współzależność między wymiarem przyszłości a przeszłości w projekcie Heideggera. *Dasein* jest już pierwotnie rzucone we własne możliwości bycia. Jego kolejne decyzje i działania, zmierzające ku aktualizacji tych możliwości, mają charakter otwierająco-zamykający: wybór jednej możliwości zawsze odbywa się kosztem innych i, w następstwie, stawia przed człowiekiem nowe ścieżki oraz zamyka inne. Przyszłość i byłość nie stanowią zatem niezależnych od siebie sfer, jak mogłoby sugerować potoczne rozumienie czasu. Wykraczanie ku samemu sobie to jednocześnie powrót do tego, czym *Dasein* uprzednio już było. Czasowość przybiera zatem kolistą strukturę:

Właściwie *przyszłe jest* jestestwo właściwie *byle*. Wybieganie w ostateczną i najbardziej własną możliwość to rozumiejące przyjsie z powrotem do najbardziej

48 M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 409.

49 R. Strzelecki, *Odpowiedzieć Byciu*, s. 114.

własnego „tego, co było”. Jestestwo może tylko o tyle *być* właściwie było, o ile jest przyszłe. Byłość wypływa w pewien sposób z przyszłości⁵⁰.

Czasowość pozwala w ten sposób na całościowe ujęcie egzystencji *Dasein*. Wymaga to także uwzględnienia momentu aktualnego. Współczesność właściwa, czyli okamgnienie (*Augenblick*), umożliwia napotkanie wewnątrzświatowego bytu. Współczesność (*Gegenwart*) zostaje tu ujęta również jako chwila wyboru, gdy *Dasein* kieruje się ku swoim możliwościom bycia, a więc staje się sobą, lub, przeciwnie, upada w Się. Podobne ujęcie przypomina postrzeganie czasu jako *kairos*. Jak komentuje ten wątek Strzelecki: „Zdecydowane *Dasein* nie izoluje się we współczesności, lecz to, co współczesne, ogarnia w okamgnieniu, pozostając zarazem w przyszłościowym odniesieniu do siebie byłego; w ten sposób utrzymuje dziejową ciągłość Siebie”⁵¹.

Pojęcie powtórzenia u Heideggera

Pojęcie powtórzenia (*Wiederholung*) pojawia się w *Byciu i czasie* w kontekście pytania o „<związek> jestestwa w sensie jedności splotu przeżyć pomiędzy narodzinami a śmiercią”⁵². W czasie, rozumianym w sposób niewłaściwy, jednostka żyje pośród „rozproszonych i pozbawionych związku wydarzeń”⁵³. Ukonstytuowanie się *Dasein* jako całości egzystencji wymaga rozumiejącego ułożenia tych zdarzeń w szczególnie, dziejowy związek. Ruch *Dasein* przebiega między przyszłością a przeszłością: możliwościami a faktycznością. Projektowanie się na nowe możliwości to zarazem powrót do tego, czym *Dasein* uprzednio już było, a więc właśnie powtórzenie. Pojęcie powtórzenia pozwala lepiej wyeksplikować relację między trzema wymiarami czasowości. Heidegger wyraźnie nawiązuje w tym punkcie do myśli Kierkegaarda: powtórzenie ponownie umożliwia zachowanie jedności egzystencji w płynnej i podatnej na zmiany rzeczywistości. Tak jak u duńskiego autora, omawiana kategoria znów

⁵⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 410.

⁵¹ R. Strzelecki, *Czas etyki a czas jako chrono-logia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 44 (2016) z. 2, s. 42–43.

⁵² M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 489.

⁵³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 489.

ma wyraźnie przyszłościowo-projektujący charakter. *Bycie i czas* prezentuje wizję czasowości bazującą na niemal symultanicznym współistnieniu przyszłości i byłości. Różnica między myślicielami polega właśnie na waloryzacji pojęcia dziejowości (historyczności). Kierkegaard, w polemice z Heglem, odciął się od myślenia o jednostce w kategoriach historycznych oraz przyjął stanowisko dość radykalnego indywidualizmu. Jego poglądy na historię różnią się od przedstawionych przez Heideggera przede wszystkim pod kątem usytuowania człowieka w historii. Kierkegaard prezentuje wizję zdecydowanie antropocentryczną. W optyce Duńczyka historia stanowi w pierwszej kolejności historię ludzi⁵⁴. Oczywiście byty pozaludzkie również pozostają uwikłane w przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, jednak nie mogą się do niej świadomie odnosić. Tymczasem dla Kierkegaarda historia to przestrzeń wolności i wyborów (w tym miejscu autor spierał się z koncepcją konieczności historycznej Hegla). Tylko człowiek może odnosić się do swojej przeszłości w taki sposób, by tworzyć swoją przyszłość. Kierkegaard sytuuje więc swoją koncepcję historyczności w kontekście antropologicznym. Tymczasem Heidegger, jak zostało już podkreślone, odcina się od antropologii filozoficznej oraz dokonuje znaczącego osłabienia dyskursu antropocentrycznego. Dziejowość stanowi tu przede wszystkim strukturę ontologiczną *Dasein*. Mimo tej istotnej różnicy, istnieje uderzające podobieństwo w sposobie konceptualizacji czasowości przez obu filozofów.

Powtórzenie ponownie zostaje ujęte jako projektujące. Jest ono: „zawsze oryginalną operacją, poprzez którą *Dasein* otwiera się na możliwości skryte w tradycji, wnosząc zarazem do nich coś nowego. [...] W powtórzeniu/ powracaniu *Dasein* nie wspomina starych dziejów, ale projektuje to, co powtarza”⁵⁵. Powtórzenie jest możliwe tylko w odniesieniu do autentycznego wybierania własnych możliwości.

W dziejowości niewłaściwej pierwotne rozpostarcie losu jest zakryte. Jestestwo uwspółcześnia swe „dziś” nieciągłe jako Siebie-Się. Wyczekując kolejnych

54 Por. G. Patios, *Kierkegaard's concept of history*, „Prolegomena. Časopis za filozofiju” 13 (2014) no. 1, s. 85–106.

55 J. D. Caputo, *Radical hermeneutics*, s. 90.

nowości zapomina już starą. Się uchodzi przed wyborem. Ślepe na możliwości, nie może powtórzyć tego, co było, lecz zachowuje tylko i przechowuje mu coś „rzeczywistego” z czegoś, co było w dziejach świata, jakieś pozostałości i istniejącą informację o nich. Zagubione w uwspółcześnionym „dziś”, rozumie ono „przeszłość” na podstawie „współczesności”⁵⁶.

Znamienne, że powyższy opis „Się” przypomina poniekąd stadium estetyczne opisywane przez Kierkegaarda: charakterystykę człowieka skupionego na teraźniejszości oraz pozbawionego spójnej i ciągłej egzystencji. Podobnie jak u Duńczyka, warunkiem możliwości powtórzenia staje się wolność *Dasein* jako indywiduum. Heidegger znacząco rozwija jednak znaczenie czasowości, jako fundamentalnej dla powtarzania. Właśnie bezrefleksyjne życie teraźniejszością blokuje możliwość powtarzania oraz rozumienia samego siebie jako całości egzystencji.

Heidegger uznawał powtórzenie za właściwą formę byłości oraz przeciwstawiał jej byłość niewłaściwą, czyli zapominanie (*Vergessen*), które miałyby polegać na cofaniu się przed własną byłością⁵⁷. W tym sensie ruch zapominania odwraca człowieka od niego samego, tj. od jego bycia. Zapominanie oznacza tu przede wszystkim zapominanie o samym sobie, rozproszenie jedności egzystencji⁵⁸. Powtórzenie to natomiast podjęcie własnej przeszłości, które w okamgnieniu (właściwym *modi* współczesności) pozwala otworzyć się na własne możliwości i w ten sposób projektować siebie:

Właściwe przychodzenie-do-siebie wybiegającego zdecydowania jest zarazem powrotem do najbardziej własnego, rzuconego w swą indywidualizację Siebie. [...] w wybieganiu jestestwo wprowadza się *powtórnie* w najbardziej własną możliwość bycia⁵⁹.

⁵⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 491.

⁵⁷ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 426.

⁵⁸ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 427.

⁵⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 426.

Podsumowanie

Przedstawione analizy pozwalają na dostrzeżenie wpływu Kierkegaarda na wczesny etap filozofii Heideggera. Główną inspiracją było tu napięcie między przyszłością a przeszłością (byłością), które występuje u Duńczyka, a także problematyka bycia sobą. Pojęcie powtórzenia wydaje się mieć kluczowe znaczenie dla ukonstytuowania samego siebie jako jedności. Jest ono nieodłączne od problematyki czasu. Właśnie zagadnienie temporalności wydaje się główną różnicą w filozofii omawianych autorów.

Przyznanie prymatu przyszłości przez Heideggera neguje zarówno potoczne rozumienie czasu, jak i ujęcie charakteryzujące zachodnią metafizykę (obie tradycje kładą bowiem nacisk na teraźniejszość). Wyraźnie łączy się także z filozofią Kierkegaarda, który również upatrywał możliwości jedności egzystencji ludzkiej w szczególnym rozumieniu czasu oraz fenomenowi powtarzania. Filozofię autora *Albo* — *albo* charakteryzuje, widoczna także u Heideggera, pozytywna waloryzacja przyszłości. Mimo to koncepcja niemieckiego autora wyraźnie różni się od myśli Duńczyka: Kierkegaard operuje linearnym ujęciem czasu. Ponadto jego analizy pozostają ściśle antropologiczne — czas służy tu jako istotny aspekt sytuacji egzystencjalnej człowieka. Natomiast Heidegger uznaje myślenie o dziejowości *Dasein* oraz uwypukla stałą relację między byłością a przychodzeniem. Zagadnienie powtórzenia, jako innowacji pozostającej w nieustającym odniesieniu do przeszłości, pozwala ustanowić relację między kolejnymi wymiarami czasu.

Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2020–2024 jako projekt badawczy w ramach programu Diamentowy Grant.

Bibliografia

- Buben A., *Heidegger's reception of Kierkegaard: the existential philosophy of death*, „British Journal for the History of Philosophy” 21 (2013) no. 5, s. 967–988, <https://doi.org/10.1080/09608788.2013.825576>.
- Bursztyka P., *Spełniona subiektywność. Powtórzenie jako doświadczenie egzystencjalne według Sorena Kierkegarda*, „Sztuka i Filozofia” 24 (2004), s. 69–87.
- Bursztyka P., *Powtórzenie jako doświadczenie egzystencjalne (Freud, Nietzsche, Kierkegaard)*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 13 (2004) nr 1 (49), s. 107–123.
- Caputo J. D., *Radical hermeneutics. Repetition, deconstruction and the hermeneutic project*, Bloomington– Indianapolis 1987.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 76–127.
- Kierkegaard S., *Albo — albo*, tłum. M. Hammermeister, Gdańsk 2015.
- Kierkegaard S., *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, tłum. A. Dajkowska, Warszawa 1999.
- Kierkegaard S., *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 2000.
- Khawaja N., *Heidegger's Kierkegaard: philosophy and religion in the tracks of a failed interpretation*, „The Journal of Religion” 95 (2015) no. 3, s. 295–317, <https://doi.org/10.1086/681111>.
- Magurshak D., „*The concept of anxiety*”: the keystone of the Kierkegaard–Heidegger relationship, w: S. Kierkegaard, *The concept of anxiety*, ed. R. L. Perkins, Macon 1985, s. 167–195 (International Kierkegaard Commentary, 8).
- Magurshak D., *Despair and Everydayness: Kierkegaard's corrective contribution to Heidegger's notion of fallen everydayness*, w: S. Kierkegaard, *The sickness unto death*, ed. R. L. Perkins, Macon 1987, s. 209–237.
- McCarthy V., *Martin Heidegger: Kierkegaard's influence hidden and in full view*, in: *Kierkegaard and existentialism*, ed. J. Steward, London–New York 2016, s. 95–127 (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 9).
- Patios G., *Kierkegaard's concept of history*, „Prolegomena. Časopis za filozofiju” 13 (2014) no. 1, s. 85–106.
- Pávlíková M., Tavilla I., *Repetition as a path to authentic existence in Kierkegaard's work*, „Journal of Education, Culture and Society” 2 (2023), s. 105–115.

- Sosnowski M. A., *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegaarda*, Kraków 2011.
- Spanos W. V., *Heidegger and criticism. Retrieving the cultural politics of destruction*, Minneapolis 1993.
- Strzelecki R., *Etyka a czas*, „Kultura i Rozwój” (2017) nr 4 (5), s. 96–102. <https://doi.org/10.7366/KIR.2017.4.5.07>.
- Strzelecki R., *Czas etyki a czas jako chrono-logia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 44 (2016) z. 2, s. 29–44.
- Strzelecki R., *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu*, Kraków 2014.
- Szwed A., *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011.
- Świderski B., *Kierkegaard jako powieściopisarz*, „Teksty Drugie” (1994) nr 2 (26), s. 172.
- Wahl J., *Transcendence and the concrete: selected writings*, Bronx 2016, <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823273010.001.0001>.
- Watts D., *Kierkegaard, repetition and ethical constancy*, „Philosophical Investigations” 40 (2017) no. 4, s. 414–439, <https://doi.org/10.1111/phn.12169>.
- Żelazny M., *Filozofia egzystencji u Kierkegaarda, Jaspersa i Heideggera*, „Studia z Historii Filozofii” 3 (2012) nr 3, s. 219–230, <https://doi.org/10.12775/szhf.2012.014>.

Tadeusz Sierotowicz

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

 sierotowicz@gmail.com

Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie

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

Filozofia gór Józefa Tischnera. Postscriptum

 <https://doi.org/10.15633/lie.311xx>

Abstrakt

Filozofia gór Józefa Tischnera. Postscriptum

W artykule zostanie podjęta kwestia wpływu, jakie mają góry na wspinacza. Dyskurs koncentruje się zasadniczo na dwóch zagadnieniach: „Ja” aksjologicznym człowieka gór i górskiej śmierci. Kontekstem rozważań będzie problem transcendentaliów i wolności w ich wzajemnym powiązaniu.

Słowa kluczowe: filozofia gór, człowiek gór, „Ja” aksjologiczne, transcendentalia, wolność, śmierć, Józef Tischner

Abstract

Józef Tischner's philosophy of the mountains. Postscriptum

The paper will address the impact that mountains have on the climber. It will focus on two key issues: the axiological „I” of the mountain man, and mountain death. It will consider these issues in the context of the problem of transcendentals and freedom in their interconnectedness.

Keywords: philosophy of mountains, mountaineer, axiological „I”, transcendentals, freedom, death, death, Józef Tischner

„Wse wierhowo! nie bees, ale coś uwierhowo!, to twoje”¹

Apoftegma „człowiek zauroczony górami” stało się początkiem i osnową filozoficznej refleksji inspirowanej niektórymi tekstami Józefa Tischnera. Nie zawsze były to teksty uważane za fundamentalne w dorobku autora *Filozofii dramatu*. Często okazjonalne, mniej znane, pomniejszych, niepublikowane albo od jakiegoś czasu nie wznawiane, a w ostatnim okresie zebrane w licznych i jakże cennych antologiach². Pozwoliły one na opis wspomnianego zauroczenia, które urosło do roli symbolu (metafory) źródłowej filozofii gór, ściśle zążebiającej się z symbolem (metaforą) wierchowania. To zaś umożliwiło eschatologiczną i epistemologiczną wykładnię symbolu (metafory) szczytu³.

Symbolu czy metafory? Damian Michałowski przypomina, że według Paula Riceura należy uważać za symboliczną „każdą strukturę znaczeniową, w której sens bezpośredni, pierwotny, dosłowny wyznacza ponadto inny sens pośredni, wtórny, przenośny, który nie może być inaczej ujęty niż poprzez ten pierwszy”⁴. Dosłowny sens symbolu, w ujęciu autora *Konfliktu interpretacji*,

- 1 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021, s. 36. Pisownia czasownika „wierhować”, ze znakiem ortograficznym „h”, zostanie zachowana tam, gdzie będzie cytowane powyższe powiedzenie góralskie. Natomiast w tekście artykułu będzie używany znak ortograficzny „ch”. U Tischnera znajdują się obie pisownie tego czasownika. Dla przykładu w wywiadzie *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, czytamy: „Ostatnio dużą rolę nabiera słowo «wierchowanie». To znaczy: chodzić po szczytach” (Kraków 2015, edycja Kindle, pozycja 517). W drugim tomie *Legenda Tatr* Kazimierza Przerwy-Tetmajera znajdujemy formę „wierhować” (*Janosik Nędza Litmanowski*, Kraków 1966). Z kolei *Ilustrowany leksykon gwary i kultury podhalańskiej* Józefa Kąsia podaje inną jeszcze wersję: „wyrch” i „wyrchować” (t. 11, Nowy Sącz 2019, s. 452).
- 2 Zob. np. następujące zbiory tekstów J. Tischnera: *Kot pilnujący myszy. Nieznane teksty*, Kraków 2019; *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020; *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021; *U źródeł myślenia*, Kraków 2023.
- 3 T. Sierotowicz, *Prolegomena do filozofii gór Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 28 (2022) nr 1 (59), s. 177–192, <https://doi.org/10.15633/lie.59109>; T. Sierotowicz, *Filozofia gór Józefa Tischnera. W poszukiwaniu metafory źródłowej*, „Logos i Ethos” 30 (2024) nr 1, s. 69–94, <https://doi.org/10.15633/lie.30104> oraz T. Sierotowicz, *Krótki traktat o wierchowaniu. Przyczynek do filozofii gór Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 30 (2024) nr 2, s. 51–72, <https://doi.org/10.15633/lie.301203>.
- 4 D. Michałowski, *Paula Ricœur hermeneutyka symboli. Próba prezentacji*, „Kwartalnik Filozoficzny” 40 (2012), s. 96.

to odniesienie do „czegoś pozajęzykowego”⁵. W przypadku filozofii gór, wychodząc nieco poza klasyczne ujęcie Ricœura, pierwotną strukturą znaczeniową są góry. A zatem człowiek zapatrzony w góry to symboliczny zaczyn filozofii gór. I to zaczyn klasyczny o niezgłębionej archeologii; dość wspomnieć opis symbolizmu gór oraz związanych ze świętą górą mitów, obrzędów i znaczenia „wstępowania” w ramach fenomenologii religii Mircei Eliadego⁶.

Jednakże filozofia gór to nie tyle poszukiwanie przenośnego sensu symbolu źródłowego, ile raczej próba myślenia wychodzącego od tego symbolu. W tej sytuacji, jak podkreśla Michałowski, „symbol naprawdę otwiera i odsłania dziedziny doświadczenia» [...] i najlepsze, co może zrobić filozof, to posługiwać się symbolem jako «detektorem rzeczywistości». Symbol służy więc jako punkt wyjścia do stworzenia filozoficznej idei, więcej: nierzadko filozoficzne idee nie mogłyby po prostu powstać, gdyby nie symboliczna mowa”⁷.

W ujęciu Ricœura metafora, podobnie jak i symbol, także charakteryzuje się podwójnym znaczeniem, jednakże w odróżnieniu od symbolu chodzi tutaj o „zestawienie” wielości interpretacji danego słowa, zbliżając tym samym odrębne pola semantyczne i odsłaniając dzięki temu „nowe możliwości artykułowania i konceptualizowania rzeczywistości”⁸. W tym kontekście, do symbolicznej sytuacji człowieka zauroczonego górami, można jak się zdaje odnieść słowa samego Ricœura: „wygląda to tak, jak gdyby jakieś fundamentalne ludzkie doświadczenie wytwarzało symbolizm, który kontroluje także najbardziej pierwotny porządek metaforyczny”⁹.

Filozofia gór ten właśnie porządek metaforyczny stara się odczytać, analizując łańcuchy metafor wywodzące się z sytuacji człowieka zauroczonego górami, która to sytuacja w świetle powyższych rozważań staje się źródłową

5 D. Michałowski, M. Otrocki, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricœura*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41 (2013), s. 142.

6 Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, nr 31–34.

7 D. Michałowski, *Paula Ricœura hermeneutyka symboli*, s. 99–100.

8 D. Michałowski, M. Otrocki, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricœura*, s. 143.

9 P. Ricœur, *Teoria interpretacji*, cyt. za: D. Michałowski, M. Otrocki, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricœura*, s. 144. Na temat Ricœura teorii interpretacji por. K. Kupiński, *Paula Ricœura metoda interpretacji*, „Edukacja Humanistyczna” 37 (2017), s. 69–84, <https://doi.org/10.5281/zenodo.6473927>; J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 93–128.

metaforą w tym sensie, iż to właśnie ta górską metafora „jest językową powierzchnią symbolicznej głębi” zauroczenia górami¹⁰. Tak więc metafora gór jako wyraz symbolicznej głębi.

Marek Jędraszewski, pisząc o filozofii hermeneutycznej Ricœura, zauważa, iż według autora koncepcji metafory żywej, „podmiot nie poznaje siebie bezpośrednio, lecz jedynie poprzez znaki zawarte w jego pamięci i jego wyobraźni poprzez wytwory wielkich kultur. Do tych wytworów należy w pierwszej kolejności symbol jako szczególna struktura podwójnego sensu”¹¹. Słowa Jędraszewskiego syntetyzują to, co Ricœur określił kantowskim mianem „dedukcji transcendentальной”, w ramach której „dedukcja oznacza uzasadnienie pojęcia poprzez możliwość konstytucji jakiejś dziedziny przedmiotowej”. W odniesieniu do symbolu oznacza to, że „symbol służący do rozwiązywania zagadki bytu ludzkiego, jest «dedukowany» w technicznym sensie tego słowa, o ile się sprawdza poprzez swoją moc wyłaniania, rozświeclania i porządkowania całego pola ludzkiego doświadczenia”, pisze Michałowski, cytując klasyczną rozprawę Ricœura *Symbol daje do myślenia*¹².

Sądzę, że jeżeli w powyższych sformułowaniach miast terminu „symbol”, użyć słowa „metafora”, tezy pozostaną słuszne. Jeżeli zgodzić się z tą konkluzją, to wówczas wyżej przypomniana osnowa metaforyczna filozofii gór wymaga istotnego dopowiedzenia: jak określić podmiot poznający siebie samego poprzez metafory filozofii gór? Albo, by użyć tischnerowskiej terminologii: jak opisać „Ja” aksjologiczne człowieka zauroczonego górami, człowieka wierchującego? Jakie „Ja” aksjologiczne kształtują góry?

Inspiracją w szukaniu odpowiedzi będą słowa góralskiego powiedzenia cytowanego w tytule wstępu, choć w nieco innym porządku. Wspinaczka, wierchowanie i same wierchy — co one wnoszą do egzystencji człowieka? Co góry dają człowiekowi? Co daje człowiekowi wierchowanie? Od tego zacząć się rozważania proponowane w niniejszym artykule. Samo wierchowanie ma swój kres, nie tylko w sensie postawienia stopy na szczycie, lecz także w przenośnym sensie skończoności ludzkiego istnienia. Wszak „wse wierhowo!

10 Zob. D. Michałowski, M. Otrocki, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricœura*, s. 145.

11 M. Jędraszewski, *Zrozumieć siebie poprzez symbole. O filozofii hermeneutycznej Paula Ricœura*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 13 (2002), s. 271.

12 Zob. D. Michałowski, *Paula Ricœura hermeneutyka symboli*, s. 100.

nie bees!”¹³. Należy zatem postawić pytanie: czy wierchowanie skłania człowieka gór do patrzenia na śmierć w jakiś szczególny sposób?

Pozostając w logice cytowanego, góralskiego powiedzenia dochodzi się do zasadniczego stwierdzenia: to, co „uwierchowane” staje się „twoje”, staje się elementem „sobości”, elementem „Ja” tego, kto wierchuje. O jakie „Ja” tu chodzi? Jakie „Ja” aksjologiczne współtworzą góry? Czy w ogóle jest możliwa odpowiedź na pytanie o „Ja” aksjologiczne człowieka zauroczonego górami, człowieka gór? Na koniec pozostaje pytanie — czym właściwie jest filozofia gór i jaki z niej pożytek. Tej kwestii zostanie poświęcone zakończenie niniejszego artykułu.

„Wse wierhowoł nie bees, ale coś uwierhowoł, to twoje”

Co można uwierchować? Czym góry obdarzają człowieka? Co góry ofiarują człowiekowi? Tischner odpowiada krótko i jasno: „myślę, że przede wszystkim mogą mu ofiarować wolność”¹⁴. Opis charakteru tej wolności zostanie zaproponowany w następnym paragrafie, tutaj zaś pójdźmy nieco inną drogą, pytając, czy góry ofiarują człowiekowi tylko wolność. Naturalnie nie tylko — są przecież piękno, prawda i dobro, które naznaczają każdą egzystencję, każdy byt, także i góry. Piękno, prawda i dobro — w takim właśnie, a nie w innym porządku? I potem: tylko transcendentalia, a może coś jeszcze?

Wierchowanie i splot transcendentaliów

Jak wiadomo, klasyczna teoria transcendentaliów stała się bazą teologicznej i filozoficznej syntezy myśli chrześcijańskiej, zawartej w trylogii *Chwała — Teodramatyka — Teologika* Hansa Ursa von Balthasara, której niektóre

¹³ J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 36.

¹⁴ J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 28. Trzeba podkreślić, że Tischner odpowiada na to pytanie głównie jako filozof. Teolog, naturalnie, odpowiedzialby inaczej. Dla przykładu Roman Rogowski pisze, że Tatry uczą wrażliwości na piękno, przyjaźni, odwagi, także i cierpienia. Nade wszystko zaś, kontynuuje Rogowski: „Tatry uczą mnie wierności Bogu Prawdziwemu” (R. Rogowski, *Mistyka Tatr*, Kraków 2002, s. 164).

tomy, zwłaszcza te rozwijające teodramatykę, Tischner czytał pod koniec życia¹⁵. U Balthasara piękno-dobro-prawda są nierozzerwalnie splecione:

całkowicie elementarny postulat etyki i estetyki prawdy oraz poznania prawdy wynika z uznania faktu, że dopiero te trzy transcendentalne określenia bytu ukazują jego wewnętrzne bogactwo, to znaczy odsłaniają jego prawdę, że zatem dopiero trwała żywa jedność postawy teoretycznej, etycznej i estetycznej może dać prawdziwe poznanie bytu. Jakkolwiek by się te trzy aspekty i postawy formalnie różniły, jakkolwiek w każdej poważnej metafizyce muszą być zawsze od siebie odróżniane, to jednak od samego początku, a nie dopiero *ex post* trzeba uwzględniać ich wspólne korzenie i ich stałe wzajemne przenikanie się, które jest tak ściśle, że w pewnej mierze o żadnym członie tej triady nie można konkretnie mówić, nie włączając w to dwóch pozostałych¹⁶.

Według Balthasara stworzenie, każde stworzenie tak jak ono konkretnie istnieje, pozostaje zawsze „w pozytywnej lub negatywnej relacji do Boga łaski i nadprzyrodzonego Objawienia”¹⁷. Konkretnie oznacza to, że każde stworzenie wie, że „kiedy jedno pragnie poznać drugie takim, jakim jest ono naprawdę, musi starać się spojrzeć nań oczyma Boga”¹⁸. Istotnie, „istnieje odwieczna prawda Boga, przez którą wszystko jest prawdziwe i może być uznane za obdarzone sensem”¹⁹. Niemniej, choć u Balthasara prawda jest ostatnim słowem, to prawda nie jest miarą rzeczy. Jest nią miłość. Pisze Balthasar: „prawda jest miarą bytu, ale miarą prawdy jest miłość, i grzechem jest wynoszenie miary

¹⁵ Zob. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 379n.

¹⁶ H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 30. Szerzej zob. M. M. Baranowska, *Piękno płaszczyzny dobra. Od Plotyna do Stróżewskiego i Tischnera*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” (2015) nr 13/14, s. 65–80, <https://doi.org/10.14746/cbes.2015.13.14.6>; L. Wołowski, *Agatologiczne implikacje paradoksu „walki transcendentalistów” u Hansa Ursy von Balthasara i Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 25 (2019) nr 1, s. 45–64, <https://doi.org/10.15633/lie.3434>.

¹⁷ H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1, s. 15.

¹⁸ H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1, s. 249.

¹⁹ H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1, s. 251.

prawdy ponad miarę miłości”²⁰. Jak widzi kwestię transcendentaliów autor *Filozofii dramatu*?

Tischner uważał, że splot transcendentaliów piękno-prawda-dobro „równorzędnie” przyczyniających się do opisu bytu dobrze oddaje relacje między przedmiotami konstytuującymi scenę i relacje zawarte w słowie Ja-To. Jednakże nie dotyczy to dramatycznej sytuacji człowieka w jego relacji z innym. Pisał:

Aby pojąć istotny dramat człowieka, nie wystarczy zgłębić tajemnicę samej sceny, lecz trzeba sięgnąć do kategorii, które są poza bytem i niebytem, które ukazują coś, co jest inaczej niż bycie — co nie jest „sposobem bycia”²¹.

Nie oznacza to zaprzeczenia sensu mówienia o transcendentaliach, przynajmniej jeżeli chodzi o scenę dramatu; oznacza, że w przypadku dramatu człowieka konieczna jest zmiana perspektywy wyrażająca się tym, co Tischner określa jako udratyzowanie transcendentaliów:

Istotnym następstwem zmiany punktu widzenia jest szczególne udratyzowanie transcendentaliów. Być może gdzieś na wyżynach abstrakcji i wieczności transcendentalia pokrywają się, ale doświadczane tak, jak zjawiają się w ludzkim dramacie doczesności, są one w stanie swego sporu²².

Dramatyzacja transcendentaliów oznacza, że dobro staje się pojęciem „pierwszym”, by nie powiedzieć nadrzędnym, albo używając kantowskiej terminologii — warunkiem możliwości człowieka jako istoty dramatycznej²³. Stąd, zważywszy tradycyjną doktrynę transcendentaliów, słowo „spór” w powyższym cytacie. Stąd też Tischnerowa definicja wolności jako „sposobu istnienia subiektywnego dobra”²⁴. Stąd w końcu Tischnerowy porządek trans-

20 H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1, s. 243.

21 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 46.

22 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 46.

23 Tischner pisze: „dobro rządzi bytem jak jakieś światło. Dobro jest wyżej. «Istnieje» mocniej, a przede wszystkim inaczej” (J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2015, s. 126).

24 J. Tischner, *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020, s. 64. Zob. też W. Załuski, *Wolność jako sposób istnienia dobra. O filozofii wolności Józefa Tischnera*, „Studia z Filozofii Polskiej” 10 (2015), s. 89–110.

cendentaliów: piękno-prawda-dobro²⁵. W porządku tym umiejscowienie dobra na ostatnim miejscu ma to samo znaczenie co umiejscowienie miłości w hymnie Pawła z Tarsu (1 Kor 13, 13) i, w istocie rzeczy, oznacza oddzielenie kategorii ontologicznych (bytu i niebytu) od agatologicznych (dobro i zło)²⁶.

Jak widać z powyższych uwag, transcendentalia u Tischnera nie są całkowicie zamienne z jednością bytu. Maria Baranowska, pisząc na ten temat zauważa, że „u Tischnera transcendentalia nie funkcjonują w sensie klasycznym, Tomaszowym, tylko nowożytnym, Kantowskim. Są warunkami możliwości bytu i niebytu, ludzkiego dramatu uwikłania w zło i dobro, prawdę i kłamstwo, piękno, brzydotę i piękno fałszywe”²⁷. Być może jednak dałoby się ująć tę kwestię nieco inaczej, łącząc języki filozofii dialogu Martina Bubera i filozofii gór. Otóż transcendentalia pojęte w sensie klasycznym funkcjonują w obrębie podstawowego słowa Ja-To, czyli kiedy wspinacz, wierzując samotnie, szuka drogi w ścianie. Natomiast tam, gdzie pierwszym słowem jest słowo Ja-Ty, czyli dla przykładu kiedy grupa wspinaczy, wiążąc się liną, pokonuje nieznanne pole lodowe, dochodzi do sporu transcendentaliów w tym sensie, iż dobro staje się pierwszym z transcendentaliów. Pierwszym nie tyle w porządku opisu, ile raczej pierwszym w sensie pojęcia źródłowego, bowiem dobro decyduje o dokonywanych wyborach i o rozumieniu piękna i prawdy.

Piękno, wolność i prawda

Co w kwestii transcendentaliów mają do powiedzenia góry? Czy góry można w ogóle o coś pytać? Czy mogą one dać odpowiedź na pytanie, na które sami nie potrafimy odpowiedzieć? Nives Meroy, włoska himalaistka, zapytana o to, które z transcendentaliów jest w górach pierwsze, odpowiada: piękno. Piękno samych gór, piękno przebywania w ich otoczeniu, piękno tego, czego one — góry — nas uczą. Góry także, zauważa Meroy, dają poczucie „przynależności, tak jakby na szczytach i w górskich dolinach coś na nas czekało, coś,

25 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 92–178.

26 Zob. J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, s. 126.

27 M. M. Baranowska, *Piękno płaszczem dobra*, s. 71, przypis 39.

czego nie potrafimy nazwać i za czym ciągle tęsknimy”²⁸. Walter Bonatti natomiast wiąże piękno gór z kształtowaniem człowieka: „góry swoim pięknem, swoimi surowymi prawami są dzisiaj jeszcze bardziej niż dawniej jedną z najlepszych szkół kształtowania charakteru: przede wszystkim uczą cierpieć”²⁹. Z kolei Roman Rogowski, teolog, taternik i alpinista pisze: „Góry głoszą [...] Jego piękno (Syr 43). Same będąc jakby skamieniałym pięknem, głoszą pochwałę niestworzonego piękna”. Góry, kontynuuje Rogowski za Leonardem Boffem, „wskazują na Niego. Niejako zawierają Go, zamykają w sobie jak dzban napełniony wodą, chociaż jest On nieogarniony i transcendentny. Są po prostu Sakramentem Boga”³⁰.

Tak więc góry, zapytane, na co wskazuje ich piękno, dają różne odpowiedzi. Ta niejednoznaczność odpowiedzi jest niezwykle istotnym śladem, rodzajem prześwitu pozwalającego spojrzeć na istotę wolności i na samą kwestię transcendentaliów. Pójdźmy tym szlakiem.

Jak już zostało przypomniane, Tischner podkreślał, że góry ofiarują człowiekowi wolność. Pozostając w ramach zarysowanego we wstępie dyskursu dotyczącego metafory, można zadać pytanie, o jaką wolność tu chodzi? Na czym ona polega? Ilario Bertoletti w komentarzu do eseju Ricœura *Symbol daje do myślenia* z 1959 roku zauważa, iż istnieć, oznacza dla człowieka interpretować. Jednakże owa interpretacja opiera się na ciągle „niedopełnionej dialektyce”. Człowiek bowiem nigdy nie osiąga pełni własnej tożsamości, ponieważ ta ostatnia jest zapośredniczana przez wielość niejednoznacznych elementów: symboli, słów, które „mnie konstytuują i są uprzednie wobec mnie”. Tak więc, pyta Bertoletti w ślad za Ricœurem, czyż nie należy uważać, że „ja” podmiotu jest „wynikiem ciągłej *polemos* hermeneutycznej”, *polemos* między wielorakimi znaczeniami symbolu i słów?³¹ Jeżeli zatem w tym kontekście postawić pytanie o wolność, to okazuje się ona swoistą przestrzenią semantyczną, przestrzenią wielości znaczeń, pomiędzy którymi człowiek może wybierać. Przypomnijmy, że dla Meroi tym znaczeniem jest jakiś bliżej nieokreślony,

28 N. Meroi — komunikacja prywatna. Autor dziękuje znakomitej himalaistce za życzliwość i za podzielenie się swoimi refleksjami na temat poruszanych tutaj kwestii.

29 Cyt. za: R. E. Rogowski, *Stary człowiek i góry*, Wrocław 2013, s. 55.

30 R. E. Rogowski, *Mistyka gór*, Wrocław 1983, s. 22–23. Zob. też R. E. Rogowski, *Mistyka Tatr*, s. 35.

31 Zob. I. Bertoletti, *Nota del curatore*, w: P. Ricœur, *Il simbolo dà a pensare*, Brescia 2018, s. 55–56.

nienazwany przez nią istotny element samego świata i jednocześnie element *ipseitas* człowieka. U Rogowskiego wolność jednoznacznie wskazuje na Boga³².

W obu przypadkach zatem piękno gór otwiera na jakąś istotną prawdę. Nie są to te same prawdy dla każdego, a ich odrębność jest możliwa dzięki semantycznie pojmowanej wolności³³. Élisabeth Revol, francuska himalaistka, odpowiadając na pytanie o piękno, dobro i prawdę, odpowiedziała, że w górach ich doświadczenie jest obecne. Dodaje jednak, iż trudno je bliżej określić, jako że zależą one od kultury, wiary czy bagażu intelektualnego osoby³⁴. Jej opinia zdaje się potwierdzać tezę, którą w omawianym tutaj kontekście można zaryzykować w następującym sformułowaniu: tym, co łączy transcendentalia piękna i prawdy jest wolność, a dokładniej wolność semantyczna. Wolność zatem dzięki swej semantycznej otwartości jest jakby indywidualnym węzłem, spoiwem, łączącym piękno i prawdę.

Inspirujący model tak rozumianej wolności, wolności, która nadaje sens i znaczenie doświadczeniu piękna, można znaleźć w medytacjach Tischnera na temat epizodów sensu. Medytacje te przybliżają naturę tak rozumianej wolności, proponując metaforę wolności jako przestrzeni możliwości sensów. Istotna w refleksjach Tischnera jest konstatacja, że sens „pojawia się [...] tam, gdzie jest najszerzej pojęta możliwość sensu. Sens «rozlewa się», jak woda po otwarciu śluzy, jak wiatr po usunięciu przegrody, jak blask słońca po otwarciu okiennic”³⁵. A jak woda rozlewa się w różnych kierunkach, zaś wiatr „wieje,

32 Mówiąc inaczej, piękno może prowadzić do różnych konkluzji. Wielu autorów zajmowało się tym tematem — wspomnę dla przykładu pisma samego Tischnera (J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, w: J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 7–19), potem Davida Browna krytykę powiązania piękna i chwały u Hansa Ursa von Balthasara (D. Brown, *Glory and beauty in the world and in God: a critique of Hans Urs von Balthasar*, „International Journal for the Study of the Christian Church” 18 (2018) no. 2–3, s. 173–186, <https://doi.org/10.1080/1474225X.2018.1481719>), głęboki esej Stefana Chwina o zwodniczości piękna (S. Chwin, *Zwodnicze piękno*, Kraków 2016) oraz artykuł Marii M. Baranowskiej o pięknie u Tischnera (M. M. Baranowska, *Piękno płaszczem dobra*).

33 Opis tak rozumianej wolności proponuje George Steiner. Zob. G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, Gdańsk 1997, cz. 3. Podobne intuicje znaleźć można także u Tischnera. Zob. J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 260–264.

34 E. Revol — komunikacja prywatna. Autor dziękuje himalaistce za podzielenie się swoimi refleksjami na temat poruszanych tutaj kwestii.

35 J. Tischner, *Epizody sensu*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 319.

kędy chce” (J 3, 8), tak i epizody sensu łączą się w łańcuchy biegnące w różnych kierunkach. Przejście od jednego epizodu do drugiego charakteryzuje się ciągłością, bo każdy epizod zawiera w sobie coś z każdego, co jednak nie przekreśla możliwości dramatycznej zmiany biegu strumienia³⁶. Takiej wizji wolności odpowiada tischnerowska fenomenologia czasu odwołująca się między innymi do Bergsona i Pouleta. U Bergsona kluczem do rozumienia czasu jest trwanie, które nie będąc sumą algebraiczną chwil, kojarzy się z pojęciem ciągłości, jednakże nie tyle ciągłości właściwej liczbom rzeczywistym, ile raczej jakości. A dokładniej — trwanie jest „wielością jakościową, albo — zważywszy, iż nie chodzi tutaj o jakąkolwiek określoną jakość — „organicznym rozwojem czystej heterogeniczności”. Tischner, komentując tę koncepcję i odpowiadając na pytanie, czym jest trwanie, stawia hipotezę: trwanie „jest sensem. «Całość», która trwa, trwa jako sens. Spoiwem wielorakich treści jest jednolity sens”³⁷.

Człowiek jednak nie jest istotą, której istnienie daje się opisać w odwołaniu do trwania; człowiek jest także „istotą zawsze chwilową”, zauważa Tischner³⁸. Co to oznacza? Vladimir Jankélévitch, wnikliwy czytelnik Bergsona pisze, że „stawanie się jest jedynym sposobem istnienia przeznaczonym dla człowieka”³⁹. Zaś stawanie dostępne stworzeniom jest kombinacją ciągłości i chwil. Człowiek może doświadczyć, odczuć owe „chwilowe” rozerwania ciągłości. Zachodzi to bardzo rzadko, „raz, a może dwa razy w życiu”, pisze Jankélévitch, i manifestuje się jako moment tworzenia czy odkrycia, podjęcia decyzji albo decydującej zmiany. Tak rozumiane chwile są czymś na kształt mikroskopijnych ośrodków energii twórczej uwieczonych w ciągłości, ale to właśnie te niedostrzegane ośrodki zapewniają stawaniu możliwość stawania. Ciągłość trwania — komentuje Jankélévitch — jest wypełniona miriadami chwil. Każda z nich jest jedyną dla człowieka okazją do zbliżenia się do absolu i jednocześnie okazją do twórczej nowości. Dzięki tym chwilom są możliwi Proust, Archimedes i autor *Chmury niewiedzy*⁴⁰. Powracając zaś do Tischnera,

36 Zob. J. Tischner, *Epizody sensu*, s. 330.

37 J. Tischner, *Trwanie czasu*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, s. 338.

38 Zob. J. Tischner, *Cudzy czas*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, s. 352.

39 V. Jankélévitch, *Ipseità e il „quasi-niente”*, Chieti 2017, s. 73.

40 Zob. V. Jankélévitch, *Ipseità e il „quasi-niente”*, s. 74; V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Torino 2011, s. 284. Ślusznie, jak sądzę, odnotowuje Piotr Karpiński, pisząc: „koncepcja czasu

można powiedzieć, iż to właśnie owe nieciągłości, chwile są jakby gniazdami, w których epizody sensu mogą się pojawiać, zazębiać i gdzie może też nastąpić „dramatyczna zmiana biegu strumienia”.

Prawda i σωτήριος

Zważywszy zarysowaną wyżej relację pomiędzy pięknem, wolnością i sensem (prawdą) można utrzymywać, że byt, góra, wierchowanie niosą prawdę — jaką prawdę? Prawdę o wielorakości sensów. Jeżeli zatem góry ofiarują człowiekowi wolność, jak pisze Tischner, to jest to wolność poruszania się w wielorakości sensów zakorzenionych w „porowatej” strukturze trwania. Owa „porowatość” trwania sprawia, że czas człowieka to łańcuch epizodów sensów wzajemnie się zazębiających — tak, jak wspinaczka. Innymi słowy, na pytanie Tischnera, „czego wolnością jest wolność”, albo dokładniej „co jest istotą wolności doświadczanej”⁴¹, odpowiedź brzmi: istotą wolności doświadczanej jest pluralizm znaczeń.

Wróćmy do wspomnianej wyżej niejednoznaczności przesłania gór odpowiadających na pytanie o piękno. Tischner, podejmując temat możliwości rozpytywania gór o cokolwiek, napisał: „Góry milczą. Wszystko, co milczy, nadaje się do przechowywania ludzkich tajemnic. [...] Człowiek powierza górom swe tajemnice”. „W powiernictwie”, kontynuuje Tischner, „zawsze w końcu chodzi o powiernictwo nadziei. Nadzieja szuka skały, na której mogłaby

u Jankélévitcha jest identyczna jak u Rosenzweiga — czas nie jest rzeką, lecz wciąż tryskającym źródłem” (P. Karpiński, *Między nieuchronną skończonością a nieśmiertelnością. Vladimira Jankélévitcha i Józefa Tischnera dwugłos na temat śmierci*, „Logos i Ethos” 18 [2012] nr 1 [32], s. 185, <https://doi.org/10.15633/lie.205>). Opisując chwilę, Jankélévitch używa pojęcia „nie-wiem-co” (*je ne sais quoi*) podchodzącego od Jana od Krzyża i pojęcia „prawie-nic” (*presque rien*). Sformułowania te prowadzą do podstawowego u Jankélévitcha pojęcia *charme*, wyrażającego twórczy i jednocześnie nieuchwytny charakter chwili. Zob. V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, s. 5–97; zob. też: J. Hansel, *Vladimir Jankélévitch: une philosophie du charme*, Paris 2012.

41 J. Tischner, *W poszukiwaniu istoty wolności*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 117–118.

się oprzeć”⁴². Tym sposobem pojawia się temat powiernictwa w kontekście filozofii gór.

W eseju *Trwanie czasu* czytamy:

Nadzieja jest tym, co trwa, pokonując czyste przemijanie. Ze wszystkich wymiarów nadziei najważniejszy wydaje się wymiar „powiernictwa” – wymiar skierowania „ku innemu”. Fundamentem nadziei, źródłem jej pewności i siły, jest powiernik nadziei. Oto inny, któremu powierzam mą nadzieję. Inny staje się oparciem mojej nadziei, czyli wprost moim oparciem⁴³.

Przywołanie piękna gór, powiernictwa, nadziei i skały w kontekście wierchowienia sugeruje, że w pięknie gór dostrzeganym oczyma wiary można odkryć obecność Tego, który zbawia, którego każdy z nas spotka u celu swojej wspinaczki i który w istocie rzeczy jest „pierwszym na linie”⁴⁴. Celnie pisze Gerhard Nebel: „także i w pięknie jest możliwe, chociaż tylko w oparciu o wiarę i dzięki spojrzeniu wiary, odkrycie zarysu Przymierza”. Nebelowi chodzi o piękno stworzenia, które to stworzenie – kontynuuje – „zostało pomyślane jako scena paktu pomiędzy Bogiem i Adamem”⁴⁵.

A jeżeli tak, to temu, kto postrzega piękno gór oczyma wiary, piękno to odsłania fundamentalną cechę stworzenia, którą autor Księgi Mądrości określa terminem σωτήριοι. Leksem ten, tłumaczony często jako „zdrowie” („byty tego świata niosą zdrowie”) oznacza, że nie ma w tym, co stworzone „śmiercionośnego jadu ani władania Otchłani na tej ziemi” (Mdr 1, 14 – Biblia Tysiąclecia). Forma gramatyczna słowa σωτήριοι dopuszcza jego przekład

42 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 34–35. Na temat antropomorficznych tropów wołania i milczenia gór zob. E. Dutka, *Góry wołają i milczą. O antropomorfizacji, personifikacji i prozopopei*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” 16 (2023), s. 67–80, <https://doi.org/10.32798/pflit.960>.

43 J. Tischner, *Trwanie czasu*, s. 342.

44 R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 146. Zob. też wymowny opis płaskorzeźby *Ukrzyżowanego Króla Alp* w: R. Rogowski, *I uczynisz Mi ołtarz z kamieni*, Opole 1988, s. 104 oraz R. Rogowski, *Mistyka Tatr*, s. 159–160. Rogowski odnotowuje też: „Jeżeli ludzie mają oczy wiary, to potrafią [...] niebo, a przynajmniej jego kawałek, ujrzeć na ziemi, w górach, w Tatrach, a w nich spotkać żywego Boga, zmartwychwstałego Pana, Jezusa Chrystusa” (R. Rogowski, *Mistyka Tatr*, s. 22).

45 G. Nebel, *Das Ereignis des Schönen*, Klett 1953 (cyt. za: H. U. von Balthasar, *Gloria: La percezione della forma*, Milano 2012, s. 53–54).

jako „może być zbawiony”, „podatny, otwarty na zbawienie”⁴⁶. Powróćmy na chwilę do sformułowania Nebela, które odsyła do Karla Bartha interpretacji relacji stworzenia, przymierza i zbawienia. Otóż jak pisze David C. Chao: „dla Bartha przymierze jest historią relacji Boga z ludem Bożym. Historia ta ma swój początek w czasie, a tym początkiem w czasie jest stworzenie. Stworzenie poprzedza historię przymierza jako przygotowanie i założenie tej historii”. Stworzenie zaś w ujęciu Bartha „jest wszystkim, co nie jest Bogiem” i jako stworzone przez Boga jest „całkowicie zależne od Boga w swoim istnieniu i zorientowane na przymierze jako swój ostateczny cel”⁴⁷. Zatem istniejące byty, także i góry, zostały stworzone w perspektywie przymierza i konsekwentnie w perspektywie możliwości zbawienia w tym sensie, że podtrzymują ten strumień istnienia, który Stwórca tchnął w stworzenie na początku istnienia świata i który prowadzi do Niego.

Czy *σωτήριος* może być uważane za fundamentalną cechę bytu, którą obok transcendentaliów piękna i prawdy należałoby przypisać scenie, na której człowiek istnieje dramatycznie, jak powiedziałby Tischner? Otóż sądzę, że taka możliwość istnieje, ale tylko w ramach wspomnianej wyżej perspektywy, w której piękno gór dostrzegane jest poprzez oczy wiary. Co to oznacza dla gór? Oznacza, że będą trwać wiecznie, jak zauważa Rogowski, przypominając słowa psalmu mówiące o „odwiecznych górach (Ps 76, 5). I dodaje, parafrazując Eugene’a O’Neilla: „Mówią, że na skalistych szczytach Raju spokój — podobno. Umrzeć trzeba, żeby się przekonać czy rzeczywiście”⁴⁸.

Wiedział coś o tym muzykant Zwyrtała, kiedy dopraszał się o swoje pośmiertne, górskie niebo z „holami”⁴⁹. Istotnie bowiem, temat „odwiecznych gór” stawia pytanie o śmierć w górach, o śmierć człowieka gór, który — jak każdy człowiek — wierchować może tylko do czasu.

46 Zob. F. Dalla Vecchia, „Le creature del mondo sono portatrici di salvezza” (*Sap* 1,14), w: „*Ricerzare la sapienza di tutti gli antichi*” (*Sir* 39, 1). *Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato*, a cura di M. Milani, M. Zappella, Bologna 2013, s. 263–270.

47 D. C. Chao, *Barth on creation*, w: *Wiley Blackwell Companion to Karl Barth*, eds. G. Hunsinger, K. L. Johnson, Hoboken (NJ) 2020, s. 114 i 116.

48 R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 147–148.

49 Por. J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 133.

„Wse wierhowo! nie bees, ale coś uwierhowo!, to twoje”. Góry i śmierć

Pisząc o śmierci w *Prolegomenach chrześcijańskiej filozofii śmierci*, Tischner przywołuje rozróżnienie na sens i znaczenie. Pozwala to autorowi *Filozofii dramatu* na sformułowanie czegoś na kształt ogólnej perspektywy filozofii śmierci, wyrażającej się sformulowaniem „to, że kończą, jest jedno, to, jak kończą, jest różne”⁵⁰. Oznacza to, że śmierć w jej obiektywnym sensie (*quod* śmierci) jest wspólna wszystkim ludziom, natomiast dla każdego człowieka przybiera ona specyficzne znaczenie (*quid* śmierci), bowiem każdy człowiek, powiada Rilke, umiera śmiercią własną, śmiercią, „co wynika z życia”, gdzie każdy człowiek miał „swą miłość, cel i biedowanie”⁵¹.

Jakie jest znaczenie śmierci człowieka gór? W jakim sensie góry czynią indywidualną, niepowtarzalną śmierć człowieka? Jan Józef Szczepański, odpowiadając wprost na tak postawione pytanie, podkreśla wprawdzie okoliczność, że tym, co skłania do wierchowania i tym samym do akceptacji ryzyka śmierci, jest pasja. Ta zaś, w ujęciu Szczepańskiego, odsyła do miłości lub do twórczości. Tak więc wierchowanie jest motywowane przez uczucia i intelekt. „Otóż te właśnie emocjonalne i intelektualne postawy charakteryzują w wysokim stopniu zamiłowanie do wysokogórskiego sportu”, pisze Szczepański, dodając, „iż intymny charakter satysfakcji jakich dostarcza, brak widowni, brak nagród, zachęcających do wyczynu, ezoteryczność kryteriów, którymi ocenia się jakość osiągnięć, upodabniają wspinaczkę pod niejednym względem do sztuki”⁵². Autor tych słów ma na uwadze proces twórczy przejawiający się nie tylko w sztuce, lecz wszędzie tam, gdzie nowe odkrycie otwiera nowe drogi i nowe perspektywy dla człowieka. Dlatego też Szczepański, odpowiadając na postawione wyżej pytanie, pisze: „gotowość do forsowania granic własnych możliwości [w górach] jest [...] wspaniałym darem. Jest tą samą siłą, która ożywiła Kolumbów i Magellanów, która rozszerza horyzonty ludzkości,

50 J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 250. Konieczna precyzacja terminologiczna – za wyjątkiem niniejszego rozdziału – w całym eseju termin „sens” (*der Sinn*) jest używany zamiennie z terminem „znaczenie” (*die Bedeutung*).

51 J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, s. 264.

52 J.J. Szczepański, *Uwagi o górskiej śmierci*, „Wierchy” 46 (1977), s. 110.

która wabić nas będzie zawsze na niebezpieczne drogi, po prostu dlatego, że jesteśmy ludźmi”⁵³.

Trudno dać lepszą odpowiedź na pytanie o znaczenie górskiej śmierci. A co z sensem tej śmierci? Otóż górską śmierć, jak każda śmierć, jest odkryciem tego, do czego człowiek został stworzony. Piszę Tischner:

śmierć związana jest z doznaniem samotności. Kończą się ręce ludzi, wszyscy pozostają powoli na tamtym brzegu. Ale właśnie wtedy, gdy oddalają się od nas nasi bliscy, nasi przyjaciele, wszyscy ludzie, czy wtedy nie wyłania się przed nami ta wielka wspaniała prawda, że to nie dla świata zostaliśmy stworzeni? Ta Augustyńska prawda: „dla siebie nas Boże stworzyłeś”? Myśmy tak często w życiu o tym nie wiedzieli, a tutaj, w momencie śmierci, właśnie uderza nas ona z całą jaskrawością⁵⁴.

W momencie śmierci, kontynuuje Tischner, przyjdą nam z pomocą nie ręce bliskich, przyjaciół, a nawet nie zarysy znanych wierchów, lecz ręce Jezusa, który ze śmiercią każdego człowieka związał własną śmierć, nadając tej pierwszej nowy, zbawczy charakter. Taki właśnie jest sens dobrej śmierci i mądrego skonania, że „poza bramą tego skonania spotkają nas miłujące ręce”⁵⁵. Któż może powiedzieć, czy spotkanie z Jezusem w momencie śmierci będzie miało miejsce na halach, jak o to prosił Zwyrtała, czy podczas łuskania fasoli, jak zdaje się mieć miejsce w *Traktacie o łuskaniu fasoli* Wiesława Myślińskiego, czy może w skandynawskiej odmianie wielkiego i ciemnego lasu, jak to opisuje Jon Fosse w *Białości*⁵⁶. Jedno jest pewne — według teologii chrześcijańskiej spotkanie to nastąpi⁵⁷.

53 J.J. Szczepański, *Uwagi o górskiej śmierci*, s. 111.

54 J. Tischner, *Naprawić ludzką śmierć*, „Tygodnik Powszechny” 12 (2008), s. 10.

55 J. Tischner, *Naprawić ludzką śmierć*, s. 10.

56 Naturalnie chodzi tutaj o jedną z możliwych interpretacji dzieła Myślińskiego. Jednakże, jak sądzę, niepozbawioną pewnych podstaw, jeśli zważyć następujące sformułowania Henryka Berezę z jego recenzji *Traktatu o łuskaniu fasoli* (Kraków 2013): „w *Traktacie o łuskaniu fasoli* narratorem jest taki ktoś, kim mógłby być każdy, przedmiotem jego opowieści jest koincydentalność siebie samego i koincydentalność wszystkich związków z innymi, nie wyłączając związków koniecznych, choć to zatracą o niemożliwość” i potem: „słuchacz narratora *Traktatu o łuskaniu fasoli* jest w niczym nieokreślony, jest zagadką” (H. Bereza, *Pelnia*, „Twórczość” 3 [2007], s. 93–96). Druga ze wspomnianych książek to *Białość* Jona Fossego (Warszawa 2024).

57 Por. np. teologiczną hipotezę ostatecznej decyzji Ladislausa Borosa przedstawioną w *Mysterium mortis* (Warszawa 1974).

Tyle o sensie i znaczeniu śmierci człowieka gór. Nadszedł moment postawienia pytania o „Ja” człowieka gór.

„Wse wierhowo! nie bees, ale coś uwierhowo!, to twoje”. Pytanie o „Ja” aksjologiczne człowieka gór

Na pytanie, czym jest ludzkie „Ja”, a dokładniej, które z wielu pojęć „Ja” jest najbardziej podstawowe, Tischner odpowiada: „Ja” aksjologiczne⁵⁸. Odpowiedź ta, wynik subtelnych analiz fenomenologicznych, którym nieobca jest koncepcja „Ja” transcendentalnego Husserla, oznacza, iż doświadczenie wartości to pierwotne doświadczenie każdego człowieka. Aksjologiczny charakter „Ja” pierwotnego sprawia, że nie jest ono bytem czasoprzestrzennym, w tym sensie, iż jest ono „poczasowe” i „pozaświatowe”. Nie istniejąc w czasie i przestrzeni, nie jest bytem realnym, lecz irrealnym. Owa irrealność nie ma charakteru irrealności np. liczby, bowiem każdy człowiek istnieje w realnej czasoprzestrzeni. Oznacza to, że realne istnienie człowieka, w szczególności człowieka gór, jest próbą realizacji, konstytucji „Ja” aksjologicznego. W przeciwnym razie „Ja” aksjologiczne pozostałoby nieukonstytuowaną abstrakcją.

„Ja” aksjologiczne, widziane jako „Ja” pierwotne, to jednocześnie źródłowy punkt świadomości życia „Ja”. Ten pierwotny rdzeń, ośrodek, centrum aksjologicznej świadomości egotycznej każdego człowieka nie wymaga niczego innego, nie wymaga żadnego uprzedniego procesu konstytucji. Źródłowe doświadczenie siebie jako wartości jest warunkiem możliwości konstytuowania wszystkich innych pojęć „Ja” — „Ja” pisarza, filozofa, teologa, naukowca i naturalnie wspinacza.

„Ja” musi być siebie świadome (konscjentywne), nie ma bowiem „Ja” bez samoświadomości. Prowadzi to do pytania o to, jak się dokonuje

⁵⁸ Podstawą syntezy proponowanej w niniejszej części artykułu są następujące teksty: J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 148–166; A. Wesołowska, *Aksjologiczna interpretacja świadomości egotycznej. Od „ja” transcendentalnego do „ja” aksjologicznego*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 21 (2012) nr 2 (82), s. 329–347; R. Maciejewski, *Józefa Tischnera koncepcja „Ja aksjologicznego”*, „Teologia i Człowiek” 31 (2015) nr 3, s. 87–98, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2015.037>.

doświadczenie egotyczne każdego człowieka, w szczególności jak przebiega konstytucja takiej czy innej postaci „Ja”. Konstytucja ta dokonuje się w procesie egotycznej solidaryzacji „Ja” z czymś, co przedstawia mu się jako „moje”. Solidaryzacja, charakteryzująca się różnymi stopniami, ma swą rację w postrzeganiu czegoś zewnętrznego, np. gór, jako wartości. Dzięki solidaryzacji „Ja” zakreśla, zwiększając lub zmniejszając, zakres swego rozumienia bytu. W tym sensie egotyczna solidaryzacja może być ujmowana jako szczególnie przypadek konstytucji sensu, w którym „Ja” aksjologiczne, solidaryzując z czymś, co wyłania się jakby ze swej głębi, przybiera kształt, krystalizuje się i obcuje ze światem zewnętrznym, w którym — a może byłoby lepiej powiedzieć — dzięki któremu substancjalizuje się.

Świat zewnętrzny to nie tylko scena, na której reifikuje się „Ja” aksjologiczne. Istotnie, solidaryzacja nie jest jedynym sposobem zachowania się „Ja” aksjologicznego. „Ja” aksjologiczne zachowuje się bowiem jak istota przyjmująca pokarm. Pojawia się tutaj jeden z kluczowych terminów teorii „Ja” aksjologicznego — *jouissance*. Analiza źródłowości tego terminu odniesionego do doznań aktów świadomości prowadzi do konkluzji, że „Ja” aksjologiczne żywi się światem, który choć staje się pożywieniem, to jednocześnie pozostaje odrębny, pozostaje na „zewnątrz”. Akty świadomości żywią się własną aktywnością — na tym właśnie polega *jouissance*, termin, który można oddać słowem „używanie”. Kiedy podczas wspinaczki przeżywam strach, bo nie udaje się znaleźć pewnego chwytu czy punktu oparcia dla stopy, wówczas ten strach jest moim pokarmem w danej chwili w tym sensie, iż z jednej strony znika, kiedy tylko udaje się znaleźć pewny chwyt, ale który jednocześnie mnie wypełnia, nasycy swą mrozącą krew w żyłach siłą. Podobnie osiągnięcie szczytu — wierzchowanie, które wprawia w radosny nastrój. Syć się i karmić tą radością, wypełniam oczy i duszę pięknem i grozą otaczających mnie innych szczytów; z jednej strony są one we mnie, ale jednocześnie pozostają w oddaleniu.

Streszczając koncepcję „Ja” aksjologicznego w *Drogach i bezdrożach miłosierdzia*, Tischner napisał, że „Ja” aksjologiczne, jako wartość dla siebie samego, ujawnia się, kiedy służy innym wartościom. I tak „Ja” aksjologiczne artysty daje się dostrzec w dziele sztuki, zaś „Ja” aksjologiczne człowieka

nauki — w jego pracach naukowych⁵⁹. Zatem, kontynuując myśl Tischnera, „Ja” aksjologiczne człowieka gór odsłania się w wierchowaniu. Innymi słowy, góry to jedna z możliwych czasoprzestrzennych realizacji „Ja” aksjologicznego.

Naturalnie górską czasoprzestrzeń solidaryzacji nie ma w sobie czegoś, co by ją zasadniczo, jakościowo odróżniało od innych, możliwych przestrzeni solidaryzacji. Odrębność czasoprzestrzeni solidaryzacji ma nieco inny charakter. W cytowanym wyżej fragmencie medytacji nad przesłaniem siostry Faustyny Tischner zanotował, że „każde Ja nosi ze sobą partyturę wartości, wedle której gra swoje życie”. W innym zaś miejscu cytując Rilkego, pisze: „człowiek jest pieśnią”⁶⁰. O pieśni, którą jest każdy człowiek, podobnie jak o śmierci można powiedzieć, iż jest ona zasadniczo taka sama, jeśli poprzestać na jej formalnej strukturze. Tym jednak, co odróżnia jedną pieśń od drugiej, jest tonacja, barwa głosu, orkiestracja itp. W konsekwencji tym, co odróżnia „Ja” aksjologiczne człowieka gór, od — dla przykładu — „Ja” aksjologicznego filozofa, są odmienne czasoprzestrzenie, w których dokonuje się krystalizacja egotyczna tych „Ja”. Jak wyrazić tę odrębność? Otóż może dałoby się postawić tezę, że to, co Tischner określa terminem „czasoprzestrzeń”, mówiąc o „Ja” aksjologicznym, pokrywa się z opowieścią, narracją w sensie Ricœura. Pisze Damian Michałowski: „obszarem, poprzez który przechodzić ma ścieżka samorozumienia i samokonstytucji, może być [...] opowieść”. I powołując się na Ricœura stwierdza, że to właśnie opowieść, narracja mówi, „kto zrobił co, dlaczego i jak, przedstawiając w czasie połączenia między tymi” wydarzeniami. Tym sposobem buduje się tożsamość narracyjna, który to proces odpowiadałby procesowi krystalizacji egotycznej⁶¹. Tak więc wspomniane czasoprzestrzenie byłyby przestrzeniami możliwych opowieści zakorzenionych w otaczającym świecie, dzięki którym buduje się tożsamość narracyjna. Dalsza, krytyczna analiza tej hipotezy wykracza jednak poza zasadniczy temat niniejszego artykułu.

Powracając zaś do filozofii gór, trzeba zadać jeszcze pytanie, czy filozofia ta chce się przyczynić tylko i wyłącznie do opisu jednej z możliwych

59 Zob. J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, s. 67.

60 J. Tischner, *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 104.

61 Zob. D. Michałowski, *Aporie sobości. Problem tożsamości osobowej w powieściach Wiesława Myśliwskiego*, Kraków 2018, s. 101–102.

czasoprzestrzeni solidaryzacji „Ja” aksjologicznego i czy tak określony cel, wyczerpuje odpowiedź na pytanie o pożytek i znaczenie filozofii gór.

Jouissance i „zawsze więcej”. Zakończenie

Filozofia gór inspirowana myślami Tischnera rodzi się z medytacji na temat tekstów autora *Sporu o istnienie człowieka*, których okazją są szlaki przemierzane podczas górskich wędrówek. W tym sensie filozofia ta żywi się filozofią Tischnera, szukając w górskich metaforach, doświadczeniach i słowniku wierchowania środków pozwalających na trawienie nie tylko świata filozofii Tischnera (i teologii Rogowskiego), lecz nade wszystko świata własnego i świata jako takiego⁶². Widziana w tej perspektywie filozofia gór Tischnera jest poszukiwaniem, które znajduje inspiracje w dziełach Tischnera. Lecz nie tylko w dziełach; czyż nie można uważać, że sam Tischner podjął analogiczną próbę „przetrawienia” kluczowych elementów mistyki św. Siostry Faustyny, uciekając się do języka filozofii? Wszak w zbiorze tekstów *Drugi i bezdroża miłosierdzia* litość i miłosierdzie uzyskują oryginalną wykładnię oraz sformułowania „strawne” dla osób władających językiem Nietzschego oraz Kierkegarda i obeznanych z historią rewolucji francuskiej. W tym sensie filozofia gór opiera się na wspomnianej już „dedukcji transcendentnej”, zakorzenionej w wierchowaniu i zmierzającej do wywiedzenia metafor zdolnych do opisu tajemnicy ludzkiego bytu tak, jak byt ten ujmuje Tischner i jak jest on postrzegany przez wspinacza z jego górskiej perspektywy wierchowania. A perspektywa ta sprawia, jak sądzę, że piękno, trwoga oraz śmierć są tutaj ostrzej i mocniej doświadczane. Może dlatego Wanda Rutkiewicz powiadała, że w górach „jest pięknie, ale czasem bywa też okrutnie”⁶³.

62 Należy podkreślić, że filozofia gór, o którą tutaj chodzi, nie jest próbą analizy tischnerowskiej filozofii spotkania z Drugim; nie chce też poszukiwać odpowiedzi na pytanie, czy myślenie z wnętrza metafory ma swe źródło na Podhalu ani na ile typowo podhalańska metaforyka jest obecna w pisarstwie Tischnera (por. *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!*, pozycja 517). Z tego to powodu w niniejszym artykule nie są cytowane takie książki Tischnera, jak: *Słowo o ślebodzie*, *Wieści ze słuchanicy* czy *Dzienniki 1944–1949*. Krótko: filozofia gór to medytacja pism Tischnera czytanych na górskich szlakach.

63 Cyt. za: R. E. Rogowski, *Mistyka Tatr*, s. 9, por. s. 19; R. E. Rogowski, *Stary człowiek i góry*, s. 66.

Oprócz piękna i śmierci wskazałbym za Janem Szczepańskim na jeszcze jedno, kluczowe pojęcie charakteryzujące wierchowania, czyli czasoprzestrzeń solidaryzacji „Ja” aksjologicznego człowieka gór: pragnienie odkrycia nowych dróg. Odkrywaniu nowych dróg, metaforze wyrażającej fundamentalną cechę bycia człowieka, góry nadają szczególny koloryt. Otóż doświadczenie wierchowania uczy, że kiedy po raz pierwszy idzie się nieznanym dotąd szlakiem, droga na szczyt zaskakuje i nigdy nie można powiedzieć, co czeka za zakrętem ścieżki, w jaki sposób górski szlak zaprowadzi na przełęcz czy na szczyt. Wierch zdaje się być bardzo blisko — ale potem okaże się, że ścieżka zbacza i omija trudności albo i odwrotnie. I jakże często się zdarza, że wspinacz idzie we mgle, ale kiedy osiąga szczyt, otwiera się prześwit ukazujący niezwykłą perspektywę odległych wierchów.

Góry, i filozofia gór, nie tylko zatem poszerzają środki językowe pozwalające na wyrażenie tego, w co się wierzy wiarą filozoficzną czy teologiczną, ale i uświadamiają, że góry są szczodre, ofiarując wspinaczowi piękno i twogę inaczej, głębiej i obficie, niż się tego spodziewał. A czyż nie to samo można powiedzieć o Bogu? Bo przecież i On wymyka się naszym pojęciom i naszym oczekiwaniom, oferując zawsze więcej i inaczej. Mówiąc krótko: góry przypominają, że *si comprehendis non est Deus*⁶⁴ i jednocześnie świadczą o owej szczodrości Boga, którą tak często podkreślał Hans Urs von Balthasar. Niechże zatem myśl Balthasara, którą piszący te słowa odnosi do gór, zakończy niniejsze postscriptum:

piękno [gór] jest w rzeczywistości niczym innym, jak bezpośrednim wyłonieniem się bezpodstawowości podstawy ze wszystkiego, co ma swoją podstawę. Jest przeświecaniem tajemniczego podłoża bytu [gór] poprzez wszelkie zjawiska. Tym samym jest ono przede wszystkim bezpośrednim wyjawieniem nieogarnionego nadmiaru wyjawiania we wszystkim, co wyjawione, wiecznego „zawsze więcej”, jakie zawiera się w samej istocie bytu [gór]⁶⁵.

64 „Jeśli Go pojmiesz, nie jest Bogiem” (św. Augustyn, *Sermone* 117, III, 5, w: *Sancti Aurelii Augustini [...] Opera omnia*, tomus 5, pars 1, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1865, kol. 663 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 38).

65 H. U. von Balthasar, *Teologika*, t. 1, s. 206.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Teologia*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Balthasar H. U. von, *Gloria: La percezione della forma*, Milano 2012.
- Baranowska M. M., *Piękno płaszczem dobra. Od Plotyna do Stróżewskiego i Tischnera*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” (2015) nr 13/14, s. 65–80, <https://doi.org/10.14746/cbes.2015.13.14.6>.
- Bereza H., *Pełnia*, „Twórczość” 3 (2007), s. 93–96.
- Bertoletti I., *Nota del curatore*, w: P. Ricœur, *Il simbolo dà a pensare*, Brescia 2018, s. 55–56.
- Boros L., *Mysterium mortis*, Warszawa 1974.
- Brown B., *Glory and beauty in the world and in God: a critique of Hans Urs von Balthasar*, „International Journal for the Study of the Christian Church” 18 (2018) no. 2–3, s. 173–186, <https://doi.org/10.1080/1474225X.2018.1481719>.
- Chao D. C., *Barth on creation*, w: *Wiley Blackwell Companion to Karl Barth*, eds. G. Hunsinger, K. L. Johnson, Hoboken (NJ) 2020, s. 113–124.
- Chwin S., *Zwodnicze piękno*, Kraków 2016.
- Dalla Vecchia F., „Le creature del mondo sono portatrici di salvezza” (*Sap* 1, 14), w: „*Ricericare la sapienza di tutti gli antichi*” (*Sir* 39, 1). *Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato*, a cura di M. Milani, M. Zappella, Bologna 2013, s. 263–270.
- Dutka E., *Góry wołają i milczą. O antropomorfizacji, personifikacji i prozopopei*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” 16 (2023), s. 67–80, <https://doi.org/10.32798/pflit.960>.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966.
- Hansel J., *Vladimir Jankelevitch: une philosophie du charme*, Paris 2012.
- Jędraszewski M., *Zrozumieć siebie poprzez symbole. O filozofii hermeneutycznej Paula Ricœur’a*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 13 (2002), s. 269–293, <http://hdl.handle.net/10593/8489> (18.08.2024).
- Jankélévitch V., *Il non-so-che e il quasi-niente*, Torino 2011.
- Jankélévitch V., *Ipseità e il „quasi-niente”*, Chieti 2017.
- Karpiński P., *Między nieuchronną skończonością a nieśmiertelnością. Vladimira Jankélévitcha i Józefa Tischnera dwugłos na temat śmierci*, „Logos i Ethos” 18 (2012) nr 1 (32), s. 175–199, <https://doi.org/10.15633/lie.205>.
- Kąś J., *Ilustrowany leksykon gwary i kultury podhalańskiej*, t. 11, Nowy Sącz 2019.

- Kupiński K., *Paula Ricœur metoda interpretacji*, „Edukacja Humanistyczna” 37 (2017), s. 69–84, <https://doi.org/10.5281/zenodo.6473927>.
- Maciejewski R., *Józefa Tischnera koncepcja „Ja aksjologicznego”*, „Teologia i Człowiek” 31 (2015) nr 3, s. 87–98, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2015.037>.
- Michałowski D., *Paula Ricœur hermeneutyka symboli. Próba prezentacji*, „Kwartalnik Filozoficzny” 40 (2012), s. 91–114.
- Michałowski D., *Aporie sobości. Problem tożsamości osobowej w powieściach Wiesława Myślińskiego*, Kraków 2018, s. 101–102.
- Michałowski D., Otrocki M., *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricœur*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41 (2013), s. 131–152.
- Myśliński W., *Traktat o łuskaniu fasoli*, Kraków 2013.
- Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska, edycja Kindle, Kraków 2015.
- Rogowski R. E., *Mistyka gór*, Wrocław 1983.
- Rogowski R. E., *I uczynisz Mi ołtarz z kamieni. Eucharystia i góry*, Opole 1988.
- Rogowski R. E., *Mistyka Tatr*, Kraków 2002.
- Rogowski R. E., *Stary człowiek i góry*, Wrocław 2013.
- Sierotowicz T., *Prolegomena do filozofii gór Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 28 (2022) 1 (59), s. 177–192, <https://doi.org/10.15633/lie.59109>.
- Sierotowicz T., *Filozofia gór Józefa Tischnera. W poszukiwaniu metafory źródłowej*, „Logos i Ethos” 30 (2024) nr 1, s. 69–94, <https://doi.org/10.15633/lie.30104>.
- Sierotowicz T., *Krótki traktat o wierchowaniu. Przyczynek do filozofii gór Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 30 (2024) nr 2, s. 51–72, <https://doi.org/10.15633/lie.301203>.
- Steiner G., *Rzeczywiste obecności*, Gdańsk 1997, s. 50.
- Szczepeński J. J., *Uwagi o górskiej śmierci, „Wierchy”* 46 (1977), s. 107–111.
- Tetmajer-Przerwa K., *Legenda Tatr*, t. 2: Janosik Nędza Litmanowski, Kraków 1966.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, w: J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 7–19.
- Tischner J., *Cudzy czas*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 347–358.
- Tischner J., *Czym jest filozofia którą uprawiam*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 5–10.
- Tischner J., *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2015.
- Tischner J., *Epizody sensu*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 317–331.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paris 1990.

- Tischner J., *Impresje aksjologiczne*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 148–166.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, w: J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 7–19.
- Tischner J., *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020.
- Tischner J., *Naprawić ludzką śmierć*, „Tygodnik Powszechny” 12 (2008), s. 10.
- Tischner J., *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 248–271.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
- Tischner J., *Trwanie czasu*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 332–346.
- Tischner J., *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021.
- Tischner J., *W poszukiwaniu istoty wolności*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 115–135.
- Tischner J., *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 99–114.
- Tischner J., *Perspektywy hermeneutyki*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 93–128.
- Wesołowska A., *Aksjologiczna interpretacja świadomości egotycznej. Od „ja” transcendentnego do „ja” aksjologicznego*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 21 (2012) nr 2 (82), s. 329–347.
- Wołowski L., *Agatologiczne implikacje paradoksu „walki transcendentaliów” u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 25 (2019) nr 1, s. 45–64, <https://doi.org/10.15633/lie.3434>.
- Załuski W., *Wolność jako sposób istnienia dobra. O filozofii wolności Józefa Tischnera*, „Studia z Filozofii Polskiej” 10 (2015), s. 89–110.

ISSN 0867-8308 2025 1
9 770867 830003