

PIEPER JOSEF – filozof, eseista, ur. 4 V 1904 w Elte k. Rheine, zm. 6 XI 1997 w Münster.

Po ukończeniu humanistycznego Gymnasium Paulinum w Münster, w latach 1923–1928 studiował filozofię, prawo i socjologię na uniwersytetach w Münster i w Berlinie. Doktorat uzyskał w 1928 na Wydziale Filozoficznym uniwersytetu w Münster za pracę na temat podstaw etyki tomistycznej (*Die Wirklichkeit und das Gute*). W latach 1928–1932 był asystentem w Forschungsinstitut für Soziologie uniwersytetu w Münster. Wpływ na poglądy P. wywarł katolicki filozof i teolog E. Przywara, którego P. nazwał później nauczycielem kształtującym od podstaw widzenie świata. Filozoficzno-teologiczne wykłady Przywary pozwoliły P. na spotkanie ze współczesną filozofią (egzystencjalno-ontologicznym przeformułowaniem fenomenologii M. Heideggera, marburskim neokantyzmem, logicznym pozytywizmem). Pod wpływem encykliki społecznej *Quadragesimo anno* Piusa IX zaczął od 1932 publikować prace z zakresu filozofii społecznej.

Po konfiskacie książek oraz zakazie wydawania wprowadzonym przez nazistów rozpoczął w 1934 opracowywanie nowego sformułowania chrześcijańskiej wizji człowieka w oparciu o aretologię Tomasza z Akwinu (*Vom Sinn der Tapferkeit*). Od 1935 prowadził Institut für neuzeitliche Volksbildungsarbeit w Dortmundzie. Nieoficjalnym celem tego instytutu było umocnienie edukacji katolickiej w warunkach państwa nazistowskiego. P. swymi pismami wspierał tę inicjatywę aż do 1940 (*Katholische Christenfibel*, Kö 1936; *Thomas-Fibel*, Kö 1936; *Über das christliche Menschenbild*, L 1936, Mn 1964⁷). Dwujęzyczne wydanie *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu nie mogło się ukazać ze względu na warunki polityczne. Mimo to wydano kilka pism Tomasza w tłumaczeniu P. (*Das Wort*, L 1935, 1955³; *Das Herrenmahl*, L 1937; *Thomas-Brevier*, Mn 1956). W latach 1940–1945 P. został powołany do służby cywilnej (psychologia wojskowa oraz nabór kandydatów do wojska). Po wojnie habilitował się (*Wahrheit der Dinge*, Mn 1947, 1957³) na Wydziale Filozoficznym uniwersytetu w Münster. Od 1946 nauczał filozofii w wyższych szkołach w Essen i w Münster. W 1949 został członkiem założycielskim Niemieckiej Akademii Języka i Poezji, od 1954 był członkiem Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. W 1959 został mianowany prof. zwyczajnym antropologii filozoficznej na uniwersytecie w Münster. Od 1950 prowadził wykłady gościnne oraz badania w USA i w Kanadzie – później także

w Indiach, Japonii i in. krajach Azji. Dzięki występom w mediach zdobył liczne audytorium – zwł. ze względu na teatr telewizji ukazujący sztuki Platona (*Gorgiasz* – 1962, *Uczta* – 1965, *Obrona Sokratesa*, *Fedon*, *Kriton* – 1967). W latach 1964 i 1974 otrzymał tytuł doktora h.c. z zakresu teologii Uniwersytetów w Monachium i w Münster, w 1985 i 1990 z zakresu filozofii katolickich uniwersytetów w Eichstätt i Waszyngtonie D.C. Po przejściu na emeryturę w 1972, uczył jeszcze przez ćwierć wieku filozofii.

Ważniejsze prace P.: *Vom Sinn der Tapferkeit* (L 1934, Mn 1963⁸); *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters* (Mn 1947, 1966⁴); *Muße und Kult* (Mn 1948, 1995⁹); *Was heißt Philosophieren?* (Mn 1948, 1995¹⁰); *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin* (Mn 1953); *Glück und Kontemplation* (Mn 1957, 1979⁴); *Hinführung zu Thomas von Aquin* (Mn 1958, 1963²; *Tomasz z Akwinu*, Kr 1966); *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie* (Mn 1960, 1998⁴; *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, Wwa 1963, 2000²); *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog „Phaidros“* (Mn 1962); *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (Mn 1963, 1964²); *Das Viergespann. Klugheit – Gerechtigkeit – Tapferkeit – Maß* (Mn 1964; pod nowym tytułem: *Über die Tugenden*, Mn 2004); *Über die platonischen Mythen* (Mn 1965); *Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernsehspiele* (Mn 1966, Ei 1993²); *Verteidigungsrede für die Philosophie* (Mn 1966; *W obronie filozofii*, Wwa 1985); *Hoffnung und Geschichte* (Mn 1967; *Nadzieja a historia*, Wwa 1981); *Tod und Unsterblichkeit* (Mn 1968, 1979²; *Śmierć i nieśmiertelność*, P 1970); *Überlieferung. Begriff und Anspruch* (Mn 1970); *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben. Aufsätze und Reden* (Mn 1974; *O trudnościach wiary – dzisiaj*, Wwa 1994); *Lieben, hoffen, glauben* (Mn 1986; *O miłości, nadziei i wierze*, Pz 2000). Dzieła P. wydano pt. *Werke in acht Bänden*, wyd. B. Wald (I–VIII (VIII/1–2), *Ergänzungs-band I–II*, H 1995–2006).

O KONDYCJI I POWINNOŚCI CZŁOWIEKA. Centralnym tematem filozofii P. jest „na nowo sformułowana nauka o bycie i powinności człowieka na bazie elementów zaczerpniętych z wielkich tradycji filozoficznych Europy” (J. Pieper [i in.], *Philosophie in Selbstdarstellungen*, H 1975, 250). Szczególną godność człowieka dostrzegął w zdolności do odkrywania prawdy. Wbrew kantowskiej krytyce oglądu intelektualnego oraz antropologii A. Gehlena

broniał na podstawie nauk Arystotelesa i Tomasza z Akwinu naturalnej otwartości ducha ludzkiego na rzeczywistość.

Ograniczenie i skończoność poznania ludzkiego nie bierze się wg niego z uzależnienia umysłu od postrzegania zmysłowego, lecz z różnicy pomiędzy duchem ludzkim a stwórczym poznaniem Boga. Tylko tam, gdzie poznanie jest jednocześnie stwarzaniem, możliwa jest wiedza doskonała. Dlatego poznaniu ludzkiemu wymyka się ostatecznie istota rzeczy, nawet wtedy, gdy ujmuje istotę ich natury (*Philosophia negativa*, w: *Werke in acht Bänden*, II 122–152). Otwartość ducha ludzkiego jest ograniczona przez warunki współczesnego świata, gdzie następuje redukcja rzeczywistości do dającego się podporządkować korelatu naukowo-technicznego umysłu. Od F. Bacona i Kartezjusza rozpoczął się proces, w którym teoria straciła prymat na rzecz praktyki. P. widział w tym możliwość powstania „totalnego świata pracy”, z redukcją pojedynczego człowieka do wyspecjalizowanego funkcjonariusza.

Wg P., zamknięte struktury nowoczesnego świata nie są tylko faktem, lecz także wyzwaniem. Jako młody socjolog, odnosząc się do encykliki *Quadragesimo anno*, mówił o konieczności „odproletariatowienia” wizji świata. Proletariat nie oznacza dla niego przynależności klasowej, lecz „wewnętrzne przywiązanie do procesu pracy”, a temu każdy może podlegać. Miał tu na myśli stan duchowego ubóstwa i pustki egzystencjalnej, które w tym samym czasie zostały opisane przez K. Jaspersa (*Die geistige Situation der Zeit*, B 1931, 1999⁹) i J. Ortegę y Gassetę (*La rebelión de las masas*, Ma 1929, 1986²⁵; *Bunt mas*, Wwa 1995). Zubożenie duchowe współczesnego człowieka nie może być przezwyciężone wyłącznie z zewnątrz, bez jego współdziałania, tylko przez społeczno-polityczne zabiegi (B. Wald, *Nachwort zu P.*, w: J. Pieper, *Werke [...]*, *Ergänzungsband I*, 431–446). Wyzwolenie z „twardego jak stal gmachu współczesności” (Weber) jest wg P. możliwe przez odzyskanie egzystencjalnego wymiaru, który odnosił do pojęcia „czasu wolnego”. Czasu wolnego nie przyrównywał ani do bierności, ani do rekreacji; jest on raczej zdolnością człowieka do pewnego działania, którego sens nie zawiera się poza nim – jak w wypadku pracy, lecz w samym tym działaniu. Publikacja P. *Muße und Kult* z 1946 zawiera zarys jego późniejszej filozofii (*Werke [...]*, VI 1–44). Filozofia, sztuka i religia (kult) są tymi obszarami, w których możliwe jest działanie pozwalające człowiekowi wejść na powrót w kontakt z całą

rzeczywistością. Do tego celu prowadzi odnowienie klasycznego rozumienia filozofii.

„Filozofować znaczy odnosić całość tego, co jest spotykane, do ostatecznej przyczyny; i tak rozumiane filozofowanie jest zajęciem sensownym, ba – nawet koniecznym, od którego duchowo egzystujący człowiek nie może się zdystansować” (tamże, III 79). Uprawianie filozofii jako akt osoby ludzkiej nie jest związane ani z wiedzą i kompetencją zawodowych filozofów, ani z określoną metodą poznania. Wpływa raczej z aktów uwagi, kiedy to w doświadczeniu poszczególnego człowieka rodzi się pytanie o sens wszystkiego: zarówno w doświadczeniu śmierci, jak i w doświadczeniu miłości (*Interpretation des platonischen Phaidros*, w: tamże, I 248–331). Jednak nie tylko momenty wstrząsów naszej egzystencji mogą stać się początkiem refleksji filozoficznej. Częściej niż takie autorefleksyjne momenty występują momenty samozapomnienia w kontekście spotkania z pięknym i umiłowanym, gdzie sens całości ukazuje się w sposób beztematyczny, choć dostępny doświadczeniu. Spełnienie, jakie zawiera się w tego rodzaju działaniu, jest owocem kontemplacji, której P. bronił (w *Glück und Kontemplation*) wobec kantowskiej redukcji pojęcia poznania.

Komplementarnie do rozumienia filozofii rozwijał P. (w *Zustimmung zur Welt*) teorię świętowania. Każda rzeczywista uroczystość żywi się radością przebywania człowieka z innymi ludźmi. Radość ta znajduje wzmocnienie w kultycznym świętowaniu przez zwrócenie świata ku Bogu (*Beide Schriften in P.*, w: *Werke [...]*, VI 152–216, 217–287).

ARETOLOGIA. Bycie sprawiedliwym, zgodnie ze sformułowaniem aretologii w europejskiej filozofii, uczynił P. – jak żaden z filozofów XX w. – ważnym punktem odniesienia (*Werke [...]*, IV). Zapożyczony od św. Tomasza z Akwinu akcent położony na cnotę i rozwinięty w kontekście współczesnym polega na konsekwentnym połączeniu dwóch ujęć człowieka: socjologiczno-psychologicznego z antropologiczno-metafizycznym. Cnota jako urzeczywistnienie „w najwyższym stopniu tego, kim ktoś może się stać” (*ultimum potentiae*), rozpoczyna się od rzeczowości postawy poznawczej – tu odnajdujemy akcentowany przez P. prymat mądrości przed sumieniem oraz obowiązku przed świadomością. Ostatecznym spełnieniem człowieka nie jest sprawiedliwość, lecz miłość, która pozostaje aktywna w sprawiedliwości, pochodząc jednak z relacji człowieka do Boga.

Podkreślenie odniesienia do doświadczenia w chrześcijańskim obrazie człowieka uwidacznia się u P. głównie w opisie cnoty nadziei. Podstawy nadziei nieśmiertelności nie znajdujemy ani w wiedzy o naturze człowieka, ani w przebiegu historii. W *Tod und Unsterblichkeit* (w: *Werke [...]*, V 280–398) P. bronił wprawdzie złożonej w bycie ludzkim możliwości nieśmiertelności duszy, dusza to jednak nie cały człowiek. Całkowite odnowienie człowieka pozostaje przedmiotem nadziei nadprzyrodzonej, dzięki wierze w zmartwychwstanie ciała. Filozoficznie naiwne wyobrażenie nieśmiertelności w Oświeceniu odwołuje się do przesadnej nadziei, podczas gdy teologiczne teorie całkowitej śmierci niweczą tożsamość tego, kto nadzieję tę żywi. Równie konsekwentnie zwracał się P. w *Hoffnung und Geschichte* (w: *Werke [...]*, VI 375–440) przeciw przeformułowaniu chrześcijańskiej nadziei zmartwychwstania przez nowożytny mesjanizm w wydaniu E. Blocha, jak również chrystocentryczne przeformułowanie ewolucji w wydaniu P. Teilharda de Chardin, gdzie nie ma elementarnego podziału na historię natury i historię wolności. Zrównują oni też jednostkową śmierć i potęgę Złego, którego istnienie staje się równocześnie źródłem nadziei, jak i zwątpienia. P. krytykował zlaicyzowaną formę chrześcijańskiej nadziei w *Über das Ende der Zeit* (w: *Werke [...]*, VI 286–374), ukazując przy tym rolę chrześcijańskiej interpretacji dziejów.

FILOZOFIA A NAUKI SPOŁECZNE. Komplementarne wobec prawdziwie ludzkiej kultury są dla P. rozwój nauki i przekazywanie Bożego objawienia. Postęp w filozofii i postęp w naukach znaczy co innego. Ponieważ poznanie filozoficzne zajmuje się pytaniem o początek i sens rzeczywistości jako całości, w filozofii nie można uwolnić się o tego, aby szukać odpowiedzi na te pytania nie tylko w najnowszych osiągnięciach nauk przyrodniczych, ale też w mitach i w religiach, gdzie mowa jest o historii zbawienia człowieka i świata. Zarzut ten może się pojawić, gdy mamy do czynienia z takim rodzajem filozoficznej interpretacji, który ogranicza się do czystej hermeneutyki, bez autentycznego poszukiwania prawdy. Dla prawdziwego filozofa nie jest priorytetowe (co P. wielokrotnie powtarzał za św. Tomaszem) „poznanie tego, co inni myśleli, lecz poznanie samej prawdy rzeczy” (*Scholastik. Gestalten und Probleme*, w: *Werke [...]*, VI 405). Tylko w taki sposób człowiek jest w stanie poznać sens własnej egzystencji, która wymyka się badaniom nauk szczegółowych i pozostaje niezmienna mimo zmieniających się epok. Interpretacje poglądów

Platona i Tomasza z Akwinu dokonane przez P. mogą służyć za wzór takiego właśnie przyswojenia sobie spuścizny starożytności oraz średniowiecza. Nie jest to proste przeciwstawienie się historyzmowi w filozofii, lecz także samoograniczenie się ludzkiego ducha do tego, co da się zbadać naukowo.

Rozróżnienie nauki i wiary, filozofii i teologii przeprowadzone przez P. w nawiązaniu do Platona i Tomasza z Akwinu jest zjawiskiem wyjątkowym w niemieckojęzycznej myśli XX w. Po raz pierwszy zostało ono sformułowane w jednej z publikacji dotyczących właśnie Tomasza z Akwinu (*Hinführung zu Thomas von Aquin, Kap. X und XII*, w: *Werke [...]*, II 259–272, 286–298; *Verteidigungsrede für die Philosophie, Kap. IX*, w: tamże, III 144–155).

ODDZIAŁYWANIE. Jako pisarz P. bywał porównywany z S. Kierkegaardem, ponieważ w dziełach P. wyraźnie zostało ukazane to, że „filozof ma być zarówno filozofem, jak i pisarzem” (O. Marquard, *Der Philosoph als Schriftsteller*, w: *Sprache und Philosophie*, Mr 1996, 10). P. jest najczęściej czytowanym za granicą filozofem niem. XX w.; jego prace zostały przetłumaczone na 15 języków, a w Niemczech nakład jego pism przekroczył milion egz. Dzieła P. zostały wyróżnione wieloma nagrodami, m.in. prestiżową nagrodą międzynarodową J. Balzana (tzw. Nobel nauk humanistycznych). W 1991 założono fundację jego imienia, która od 2004 przyznaje nagrody imienia Józefa Piepera. Pierwszą z nich uhonorowano kanadyjskiego filozofa Ch. Taylora.

P. oddziałł przez swoje pisma oraz audycje w mediach nie tylko na filozofów. W życzeniach z okazji 90. rocznicy urodzin P. papież Jan Paweł II napisał, że myśl filozofa inspirowana dorobkiem Tomasza z Akwinu „stała się ryszunkiem bojowym dla młodych pokoleń, pomagając im w prześwieclaniu doczesnej rzeczywistości światłem wiecznym oraz uzyskaniu zaufania godnej bazy egzystencjalnej dzięki rozwiniętej chrześcijańskiej wizji człowieka”. Kard. J. Ratzinger korzystał z dorobku P.; w swoim liście z okazji śmierci P. napisał, że dzieło P. pozostaje dla nas testamentem o doniosłym znaczeniu, które „stało się dla mnie ważną pomocą”.

C. Dominici, *La filosofia di Josef P. in relazione alle correnti filosofiche e culturali contemporanee*, Bol 1980; B. Wald, *Nachwort zu P.*, w: J. Piper, *Werke*, Ergänzungsband I, H 2004, 431–446; *Wisses und Weisheit. Zwei Symposien zu Ehren von Josef P. (1904–1997)*, Mr 2005.

Berthold Wald