

Łukasz Kołoczek I cóż po Wodzińskim?

W 1987 roku Cezary Wodziński opublikował esej pt. *Cóż po filozofie?* Tytuł oczywiście nawiązuje do znanej frazy z elegii Hölderlina pt. *Chleb i wino: wozu Dichter in dürftiger Zeit*, ale też do pracy Heideggera *Cóż po poecie*. Diagnoza owego „czasu marnego” należy do tej konwencji, a samo pytanie wprowadza refleksję nad kondycją poety/filozofa w czasach kryzysu. Wodziński jednak inaczej niż Heidegger określa swój czas marny. Dla polskiego filozofa to żywioł „polityki i polityków” w systemie totalitarnym, gdzie „polityka staje się wszystkim”. W młodzieńczym zapale sądzi, że filozoficzną odpowiedzią jest myślenie. Ono zaś jest „apolityczne”, to znaczy wymyka się totalitarnej logice, która wszystko upolitycznia. W konfuzję wprawia jednak to, że na poparcie tej tezy obok Hanny Arendt autor przywołuje Heideggera. A o tym ostatnim powiedzieć można wiele rzeczy, ale na pewno nie to, że uniknął uwikłania swego myślenia w politykę. 28-letni Wodziński ma jeszcze przed sobą „rozprawę” z Heideggerem – wtedy widzi w nim wielkiego myśliciela, który przez dziewięć miesięcy rektoratu „paktował z diabłem”.

Pytanie jednak także dziś wydaje się zasadne: cóż po filozofie w czasie marnym?

Przekonanie, że „czas marny” oznacza totalne zagrożenie w polityce, związane jest oczywiście w pierwszym rzędzie ze schyłkiem PRL-u. Wszelako odsyła ono do głębszych pokładów, jeśli spojrzeć na to zagadnienie z perspektywy późnej myśli Heideggera i dojrzałej refleksji Wodzińskiego. Już po śmierci polskiego filozofa ukazała się książka *Metafizyka i metapolityka*, w której „polityka” jest jedną z nazw spełnionej metafizyki, a „metapolityka” miałaby oznaczać przewyżczenie metafizyki (tzn. polityki). Pisałem o tym w recenzji tej książki, rzecz ukazała się pierwotnie w 143 numerze *Przeгляду Politycznego*, a następnie została przedrukowana w mojej książce *Na skraju. Wokół filozofii Cezarego Wodzińskiego* (Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2019). Zadanie myśliciela polegałoby na przewyżczeniu metafizyki, a osobliwie również polityki widzianej z perspektywy ontologicznej. Miałoby do tego prowadzić myślenie, które bezinteresownie myśli. Zarazem polityka nie jest już tylko wyrazem całkowitego uwikłania w totalitaryzm – jak u wczesnego Wodzińskiego. Jest ona ściśle związana z techniką – to kolejne pojęcie, które należy rozumieć w ontologicznym idiomie Heideggera: technika to skrajna postać metafizyki lub – innymi słowy – bycie bytu, które opuściło byt. W epoce techniki wszystko, co jest, jest określane przez technikę. Byty, które nie byłyby ujmowane w horyzoncie techniki – jeśli komuś

udałoby się coś takiego znaleźć lub pomyśleć – stanowiłyby jedynie nieistotny margines. Nawet ludzkie bycie podporządkowane jest technice: technologicznemu usprawnianiu jego możliwości towarzyszy wykorzystywanie człowieka jako zasobu dla technicznych machinacji. Polityka zaś nie jest bynajmniej troską obywateli o dobro wspólne ich *polis*, jak chcieli klasyczni Grecy, ani pokojowym załatwianiem konfliktów, jak woleliby nowożytni. W ogóle żadna ze znanych definicji polityki nie oddaje jej metafizycznego znaczenia. „*Polityka jest właściwą egzekutorką machinacji bytu; można ją ująć tylko metafizycznie – każda inna ocena sięga zbyt wąsko [...] Ta polityka jest „totalna” – nie dlatego, że ogarnia wszystko, lecz dlatego, że zgodnie ze swą istotą ugruntowana jest w egzekwowaniu bytości bytu* (GA 96, s. 43, w przekładzie Wodzińskiego).

Polityka w ontologicznej wykładni rozumiana jest tu jako „arena”, na której prowadzi swą grę wola mocy: ta bowiem nieustannie „produkuje” przeciwstawne sobie partie i ideologie. Dzieje się nie po to jednak, żeby jedno panowały nad drugimi, lecz aby wzmagał się sam konflikt. Niezależnie od tego, która ze stron wygrywa na danym etapie, potęguje się sama wola, zagarnia wszystko, nic nie pozostawiając poza sobą. Metapolityka byłaby – według Wodzińskiego – pozycją dystansu wobec wszelkiego konfliktu politycznego, ponieważ rozpoznała ona istotę polityczności (wolę mocy) i znalazła sposób, żeby wydostać się z tego politycznego samo-wzmaganiasię. Z metapolitycznego dystansu można byłoby abstrahować od politycznych różnic, a filozoficzne myślenie – nie angażujące się po żadnej ze stron konfliktu politycznego – kontemplowałoby jego istotę i skrywające się w niej samo bycie. W wersji z *Czarnych zeszytów* Heideggera ta myśl przyjmuje niepokojącą wymowę: nie ma istotnej różnicy między narodowym socjalizmem a sowieckim komunizmem ani między tymi dwoma a amerykańszczyństwem, te zaś niczym nie różnią się od „żydostwa” (w takim znaczeniu Heidegger posługuje się tu tym terminem: żydostwo jako frakcja polityczna w metafizycznym potęgowaniu się woli mocy). W dzisiejszej Polsce musiałaby ona zapewne głosić nie tylko, że „PiS, PO – jedno zło”, ale więcej nawet, że nie ma istotnej różnicy między partią Razem a Konfederacją Brauna. Te hasła – zarówno heideggerowskie, jak i uwspółcześnione – są trudne do zniesienia dla kogoś, kto tkwi wewnątrz konfliktu politycznego i dla kogo to, za czym opowiadają się partie polityczne, ma zasadnicze znaczenie. Jeśli jednak spojrzeć na to z całkiem zewnętrznego punktu widzenia, z której polityka jawi się jako proces permanentnej eskalacji, to okaże się, że wszystkie siły polityczne, niezależnie od różnic między nimi, służą temu samemu. Żeby nieco oswoić

provokacyjny charakter tej myśli, przytoczę słowa zupełnie innego myśliciela, Giorgio Agambena, który rozpatrując politykę (tu akurat problemat suwerenności) z metafizycznej perspektywy – a więc jedynej, która pozwala uchwycić istotne struktury – wypowiedział myśl całkiem podobną: *Teza o dalekosiężnej solidarności demokracji i totalitaryzmu (którą tutaj musimy niezwykle ostrożnie wysunąć) nie jest oczywiście (podobnie jak teza Straussa o skrytej zbieżności liberalizmu i komunizmu pod względem ich ostatecznego punktu dojścia) tezą historiograficzną, która uzasadniałaby likwidację i zniwelowanie ogromnych różnic charakteryzujących historie tych ustrojów i ich wzajemną wrogość. Niemniej na właściwej jej płaszczyźnie historyczno-filozoficznej tezę tę trzeba głosić w sposób zdecydowany, ponieważ tylko ona umożliwia nam orientację w nowej rzeczywistości i nieprzewidywalnych konwergencjach nadchodzącego końca milenium, a jednocześnie oczyszcza pole dla nowej polityki, którą w dalszym ciągu trzeba w znacznej mierze wynaleźć (Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie, s. 22).*

Sądziłem we wspomnianej recenzji – w roku 2017, a więc przed pandemią COVID-19, przed wybuchem pełnoskalowej wojny na Ukrainie, gdy Donald Trump dopiero obejmował po raz pierwszy urząd prezydenta Stanów Zjednoczonych, gdy dopiero za rok miał powstać TikTok w dzisiejszej wersji – że myśl o metapolityce nie tylko ma w sobie krytyczny potencjał, ale kryje się w niej także pewien pozytywny projekt. Oczywiście projekt utopijny, z innego poziomu niż realna walka polityczna, ale jednak projekt pozytywny: poeta i myśliciel w swoim zaangażowaniu w przewyżczenie metafizyki tworzą inny wymiar rzeczywistości, który wymyka się panowaniu metafizyki, a zatem także wszechobecnej polityce. Ponieważ ta utopia nie jest obecna w przestrzeni publicznej, dopowiem, że nie chodzi w niej o tzw. symetryzm ani też o rezygnację z zainteresowania polityką – opcje te, oczywiście możliwe i rzeczywiście zajmowane przez niektórych ludzi, nie wymykają się uściskowi polityki. Dziś jednak wydaje mi się, że sprawa jest znacznie bardziej paląca, bowiem od śmierci Wodzińskiego kryzys zaognił się, potęguje się chaos, czas jest jeszcze bardziej zmarniały. Świat przyspiesza i coraz wyraźniej widać alians wszechpotężnej technologii i polityki rozniecającej coraz bardziej zajadłe konflikty. Kwestia, czy przewyżczenie metafizyki-polityki jest tylko pozycją krytyczną (jak twierdził Wodziński), czy kryje się za tym jednak jakiś pozytywny projekt, staje się w moim odczuciu paląca i śmiertelnie poważna. Dlatego właśnie dziś należałoby zapytać – idąc po tej linii: od Hölderlina przez Heideggera aż po Wodzińskiego – *coż po poecie, coż po filozofie w czasie marnym?*

Dominacja techniki, która według Heideggera określała czas marny (pamiętne, gorszące w latach pięćdziesiątych XX wieku porównanie obozów koncentracyjnych do przemysłowego wytwarzania żywności), w międzyczasie przeobraziła się w hegemonię technologii, a ta na naszych oczach ujawniła swą postać cyfryzacji. Być może nie wszystko jeszcze jest „cyfrowe”, ale ludzkość w pocie czoła pracuje nad dopełnieniem dygitalizacji. Mało że wszystko może być już reprezentowane przez zbiór danych cyfrowych, nadto utożsamia się ze swymi reprezentacjami (czy potrafimy myśleć o mieście, gospodarce, swoim ciele itp. inaczej niż poprzez pryzmat danych opisujących każdorazowo ich stan?). Zaawansowane operacje na zbiorach danych – im większych, tym z jednej strony wymagających większej „mocy obliczeniowej”, ale z drugiej tym bardziej efektywnych – swobodnie naśladują działania rzeczywistych bytów, czego spektakularnym przykładem jest sztuczna inteligencja, która zdaje się rozumieć mowę naturalną człowieka i wchodzi z nim w interakcje. O ile jakiś czas temu obawiano się wirtualnej rzeczywistości, która miałaby odciągać człowieka od rzeczywistości i czynić go nieobecnym „w tym świecie”; o tyle dziś „rzeczywistość” cyfrowa pochłania rzeczywistość. Operacje na zbiorach danych, tak dziś zaawansowane i coraz bardziej rozwijane, wykraczają daleko poza możliwości leżące w świecie rzeczywistym. Przetrasponowanie rzeczy w cyfrowe reprezentacje pozwala cyfrowym narzędziom i cyfrowym agentom zupełnie dowolnie je przekształcać. Cyfrowa reprezentacja rzeczy staje się także bytem w naszym, czyli cyfrowym uniwersum. Tracimy poczucie rzeczywistości rzeczy: czy zdjęcie na profilu społecznościowym, udoskonalone cyfrowo, jest mną? Oczywiście, że tak. A środki na moim koncie bankowym, które nigdy nie przyjmą postaci gotówki? Oczywiście, że one też są realne – choć jedynie cyfrowe. Cyfrowa rzeczywistość pochłania rzeczywistość, ale jest też znacznie bardziej plastyczna. Wydaje się, że człowiek przyspany do rozmaitych interfejsów obcuje z cyfrową rzeczywistością jedynie za pośrednictwem ekranu lub słuchawek, ale *de facto* ma z nią do czynienia zawsze tam, gdzie natyka się na zyski i straty, na wzrosty i spadki, na mierzalną efektywność i skuteczność wyrażoną w liczbach; gdy odbiera wyniki badań medycznych i poziom leukocytów oznaczony jest jakąś liczbą; gdy patrzy na drzewo przez pryzmat tego, ile produkuje ono tlenu, o ile ochładza temperaturę otoczenia itd. Dane są wszędzie, nie tylko w internecie: rzeczywistość zamienia się w dygitalność. Kiedy bytem była rzecz, mówiło się, że żyjemy pośród bytu w całości określonego przez rzeczowość rzeczy, a więc w rzeczywistości. Dziś, kiedy egzystujemy pośród cyfrowych danych, naszym odniesieniem jest dygitalność.

Transformacja ta wiąże się ściśle z redukcją wszelkiej wiedzy, poznania, rozumienia i tym podobnych ludzkich stanów – do informacji. Wiedza przekształca się w zbiór informacji, poznanie staje się ich nabywaniem, rozumienie – ich przekształcaniem. Wszystkie te czynności mogą wypełniać cyfrowi agenci, a ponieważ ich moc obliczeniowa wielokrotnie przewyższa „moc obliczeniową” człowieka, robią to szybciej i efektywniej. Konieczne jest tylko „karmienie” tych agentów danymi, co faktycznie oznacza albo dygitalizowanie dotychczasowych dzieł człowieka, albo też wyposażanie agentów w sensory do cyfrowego interpretowania środowiska, w którym działają. *Smartwatch* nie tylko pokazuje mi godzinę, ale też zbiera informacje o moich funkcjach życiowych i o moim położeniu geograficznym i przekazuje je do „chmury”, jak dla niepoznaki nazywa się całkiem fizyczne bazy danych wielkich korporacji. Sprawy tak ulotne w niedysiejszym uniwersum jak ludzka uwaga, grymas twarzy, tembr głosu stają się nagle zasobami danych, o które zabiegają cyfrowi przedsiębiorcy. Oferują nam dostęp do swoich cyfrowych usług pod warunkiem, że będą mogli cyfryzować każdy aspekt naszego życia, włączać zebrane informacje w zasoby swoich baz i przekształcać je w coraz bardziej efektywne procedury działania. Warto zdać sobie z tego sprawę: coś, co kiedyś było tak mało znaczące, jak chwilowe i przez nikogo niezauważone rozproszenie skupienia, szybsze uderzenie serca, przelotne spojrzenie, żywione przez ułamek sekundy pragnienie – teraz jest nie tylko rejestrowane i gromadzone, ale także opracowywane i zwrotnie wykorzystywane do szkolenia cyfrowych agentów, a ostatecznie do wpływania na zachowania mas ludzkich. Cyfryzacja powołuje do bytu czy też wyprowadza z ukrycia całą masę przypadkowości, nieistotności, a nawet pozorności i przemienia ten ogrom niebytu w zasób, który służy zwiększaniu efektywności ontologicznie całkiem „twardych” bytów (jak na przykład władza partii, która lepiej rozpozna podprogowe potrzeby elektoratu i je zagospodaruje).

Cyfryzacja świata ma znamiona postępu i na co dzień obcujemy z jej przyjazną twarzą. Ale ma też ciemniejszą stronę. Jeśli – dla przykładu – rozumienie redukuje się do przekształcania informacji, to w zasadzie my jako odbiorcy tracimy możliwość odróżnienia interpretacji od manipulacji. Wprawdzie gdzieś wcióż podejmuje się próby sprawdzania faktów – konfrontowania informacji z materialną prawdą – to jednak są to działania skazane na porażkę. Informacja w cyfrowym kontekście ma wywoływać efekt, a nie odpowiadać rzeczywistości: ta bowiem zanika i przemienia się coraz bardziej w dygitalność. Skoro informacja nie odpowiada rzeczywistości (bo ta wchłaniana zostaje przez dygitalność), lecz odwzorowuje lokalny stan cyfrowego syste-

mu, to jej wartość określana jest przez możliwość zastosowania. Informacja w obiegu dygitalnym ma zapewnić odpowiednie działanie zintegrowanych urządzeń, natomiast w obiegu międzyludzkim ma pobudzać emocjonalną reakcję i zachęcać do podejmowania zaprojektowanych z góry działań. Temu samemu celowi może służyć także demaskacja „falszywej” informacji, bowiem „prawda” jest tu tyle samo warta co „falsz”: wybiera się to, co przynosi lepszy rezultat.

Naśladując idiom Heideggera, można byłoby powiedzieć: dziś informacja jest bytem, byciem tego bytu jest dygitalizacja. Dygitalność jako nazwa bycia bytu jest postacią machinacyjnej wykładni bytu. Ani Heidegger, ani Wodziński nie mogli przeczuwać takiego przebiegu tego procesu, a i dziś nie wiemy, do czego doprowadzi ta transformacja, choć zza jej jaśniejszej twarzy odsłania się złowieszcze oblicze. Cóż zatem po filozofie w tym czasie marnym?

Kondycja filozofii jest w oplakany stan – niezależnie od tego, że część filozofów przemianowawszy się na kognitywistów wciąż znajduje się w centrum naukowego roju. Kończy się czas ekspertów od historii filozofii, którzy przeczytali setki książek i potrafią z każdej z nich dobrać odpowiedni do sytuacji cytat. Taką „pracę” o wiele lepiej wykona duży model językowy, jeśli tylko „nakarmiony” zostanie tymi dziełami. Ale podobnie nie ma już sensu pisanie standardowych artykułów czy monografii. Tłumaczenie tekstów naukowych chyba już zostało przejęte przez maszyny. Cóż filozof ma począć, skoro jego standardowe role społeczne zostaną za moment zastąpione przez nieludzkich aktorów?

Cezary Wodziński pod koniec życia stał się orędownikiem wyprowadzania filozofii poza mury akademii. Rozumiem ten gest i widzę wielu, którzy uprawiają filozofię poza kontekstem akademickim. Warto temu zjawisku się przyglądać, ale sugerowałbym tu jednak ostrożność. Samo wyjście „poza” akademię nie powinno być celem czy wartością samą w sobie. Filozofując w ten sposób, można nadal poddawać się logice dygitalizacji, np. zabiegając o zasięgi swojego podcastu. Można parać się filozofią, schlebując logice totalnego upolitycznienia. Samo wyprowadzenie filozofii poza akademię nie jest remedium na czas marny. Chodzi bardziej o to, jak filozofować. Czy filozofia może jeszcze się obronić? Czy może jesteśmy w epoce jej zaniku?

Zasadniczą odpowiedzią, którą Wodziński dawał przez całe swoje intelektualne życie, począwszy od młodzieńczego eseju *Cóż po filozofie?* aż po ostatnią książkę, było myślenie: po prostu myślenie, bezinteresowne myślenie. Wydaje mi się dziś, że te górnolotne i nieco abstrakcyjnie brzmiące hasło da się jednak przekuć w bardzo konkretną praktykę. Nazywam ją na swój uży-

tek humanistycznym oporem wobec dygitalności. Nie zależy mi tu na wchodzeniu w meandry dyskusji nad humanizmem i ważkością argumentów posthumanistycznych, bowiem nie upieram się przy żadnej konserwatywnej wizji humanistyki. Chodzi mi o pewien zestaw humanistycznych ascez, które od starożytności – właśnie niezależnie od tego, czy doktrynalnie przybierały one wymiar platonizujący, sceptyczny, stoicki, chrześcijański w różnych odmianach, kartezjański czy nietzscheański – trwają wciąż do naszych czasów. Ale właśnie tych naszych czasów marnych, czasów transformacji w dygitalność, mogą nie przetrwać. Dla mnie osobiście „doktryny” Heideggera czy Wodzińskiego są przekonujące w tym sensie, że zachęcają i mobilizują do ascetycznych praktyk: medytacji, szukania dystansu, z którego ujawnia się pozornie sprzeczności nie do przewyżczenia, praktykowania opóźnienia lub odroczenia działania, niespieszności, chwytania nieobecnego w tym, co rzuca się w oczy, oraz budowania teorii umożliwiającej utrzymywanie się w tym stanie myślenia. Ale to nie „doktryna” jest istotą filozofii jako sztuki życia. Zasadniczą wagę ma odwrót od powszedniości: zawsze w filozofii istniał nurt – czasem bardziej wartki, czasem podskórny – anachorezy. Platońska metafora jaskini jest tu najbardziej znanym toposem, ale strategia ta przyjmuje rozmaite artykulacje. Filozofia dostarcza zestawu ćwiczeń, które ten odwrót umożliwiają, przez to doświadczenie przeprowadzają i doprowadzają do tego, co przekracza powszedniość. Filozofia spowalnia człowieka, każe mu myśleć w rytm oddechu, pozwala mu być.

W tym sensie stawia opór dygitalności. Nie stroni od niej – to już niemożliwe, skoro jest ona naszą nową realnością. Filozofia musi znaleźć sposoby egzystencji wysmykujące się cyfrowej opcji domyślnej – poprzez praktykowanie starych, przeddygitalnych form myślenia, np. czytania książek w trybie medytacyjnym, przez wykorzystywanie już zdigitalizowanych form myślenia przeciwko dygitalności (czytać można też na ekranie, pisać na komputerze, a jednak myśleć na przekór), aż po praktykowanie nowych form, trudnych do pomyślenia w świecie cyfrowego zdrowego rozsądku. Dbanie o bezpośrednie więzi, spędzanie wspólnie czasu, przyjaźnienie się czy praktykowanie solidarności jako formy oporu wobec logiki skrajnego indywidualizmu – to wszystko mieści się w spektrum możliwych praktyk humanistycznego oporu wobec dygitalności, choć tego spektrum nie wyczerpuje. Zarazem ten opór – nie wytwarzając ani realnych, ani dygitalnych efektów, nie będąc też w sprzeczności z zaangażowaniem po tej lub tamtej stronie sporu politycznego – wydaje mi się uderzać w to, co najbardziej zatruwa sferę polityczną, to znaczy w logikę dygitalności. Jeśli kiedyś będziemy mieli moż-

liwość, aby uczynić politykę bardziej ludzką, to przede wszystkim będzie trzeba poddać rygorystycznej kontroli działanie nie-ludzkie agentów, wszelkich botów i algorytmów podsuwających nam treści. Ale nie uda się to, jeśli taka kontrola nie spotka się z powszechną akceptacją – a to z kolei wymaga zmiany świadomości zbiorowej. Dopóki ludzie masowo godzą się na tę logikę, nie dostrzegają, że to właśnie cyfrowi giganci wytwarzają nową formę władzy i sami sobie jej udzielają, dopóty uzdrowienie polityki nie będzie możliwe.

Ontologizacja polityki – nieproduktywne narzędzie opisu polityki z perspektywy woli mocy – oferuje swoisty wgląd, który wzywa do myślenia jako oporu. Ale nauczenie się takiego myślenia nie przychodzi łatwo, wymaga nużących ćwiczeń i potężnego wysiłku. Mówi o tym wspomniana parabola Platona: długa podróż z dna jaskini na zewnątrz i z powrotem wypełniona jest cierpieniem, a po jej odbyciu filozof nie jest wystarczająco biegły w sztuce zarządzania cieniami.

Myślenie filozoficzne z perspektywy codzienności jest zawsze o niczym, to znaczy o niczym z tego, co rzeczowe, o niczym z tego, co cyfrowe. Myślenie myśli o niczym, które jest nieobecne tu i teraz, dlatego nie działa, nie wywołuje skutków, nie przynosi efektów. Oswaja człowieka z tym, że może być on nieproduktywny, że istnieje coś poza „byciem potrzebnym”, „przydatnym”, „opłacalnym”. To właśnie ono – myślenie na cyfrowej prowincji – umożliwia duchową transformację w kierunku przewyżczenia metafizyki oraz impregnację na „szaleństwo” polityki.

Cóż zatem po Wodzińskim w tym czasie marnym? Dokładnie nic. Jego teksty nie rozwijają współczesnej nauki, nie przyczyniają się do wzrostu zamożności, a nawet nie obiecują, że można ocalić planetę. Pozostaje jedynie pamięć o kimś, kto pracował nad wytrącaniem ludzi z codzienności. I przykład mocarnego ascety, bynajmniej nie w chrześcijańskim czy buddyjskim anturazhu, ale ascety-filozofa, ćwiczącego myślenie każdego dnia. Nic po nim, bo nic po filozofii, która nie polega na dostarczaniu kontentu cyfrowym maszynkom do mielenia rzeczywistości na „tokeny”, lecz na ascezie myślenia. Nic po Wodzińskim! ■

Lukasz Kołoczek – doktor habilitowany filozofii, pracuje na stanowisku profesora UKEN w Krakowie. Ostatnio opublikował książkę „Gra w ducha. Błądzenie w żywiole filozofii dramatu” (2024). W 2019 roku ukazała się jego książka „Na skraju. Wokół filozofii Cezarego Wodzińskiego”, a w 2020 roku wygrał Konkurs o Nagrodę im. Barbary Skargi esejem pt. „Nowe wprowadzenie do metafizyki”, wydanym przez PWN (2021).